DORIS MAJA KRÜGER (HG.)

KARL MARX IN DER GESCHICHTE

ENTSTEHUNG UND REZEPTION DER MARX'SCHEN KRITIK

[transcript] Sozialtheorie

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Doris Maja Krüger (Hg.)
Karl Marx in der Geschichte

Sozialtheorie

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Editorial

Der »State of the Art« der Soziologie ist in Bewegung: zum einen durch einen tiefgreifenden Strukturwandel der (Welt-)Gesellschaft, zum anderen durch einen Wandel ihres eigenen kognitiven Repertoires, der alte theoretische Frontstellungen durch neuere Sichtweisen auf Gesellschaft und Sozialität ergänzt. Die Reihe **Sozialtheorie** präsentiert eine Soziologie auf der Höhe der Zeit: Beiträge zu innovativen Theoriediskussionen stehen neben theoriegeleiteten empirischen Studien zu wichtigen Fragen der Gesellschaft der Gegenwart.

Doris Maja Krüger ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Axel Springer-Lehrstuhl für deutsch-jüdische Literatur- und Kulturgeschichte, Exil und Migration an der Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder). Von 2018 bis 2024 war sie wissenschaftliche Koordinatorin des DFG-Forschungsprojekts »Digitales Archiv jüdischer Autorinnen und Autoren in Berlin 1933-1945« (DAjAB). Seit 2024 ist sie wissenschaftliche Koordinatorin des von der Hans-Böckler-Stiftung geförderten Promotionskollegs »Gebrochene Traditionen? Jüdische Literatur, Philosophie und Musik im NS-Deutschland«. 2024 reichte sie ihre Dissertationsschrift über das Leben und Werk Leo Löwenthals an der Freien Universität Berlin ein.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Doris Maja Krüger (Hg.)

Karl Marx in der Geschichte

Entstehung und Rezeption der Marx'schen Kritik

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Open-Access-Ausgabe mit freundlicher Förderung von:

Hans **Böckler Stiftung**

Mitbestimmung · Forschung · Stipendien

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://dnb.dnb.de/ abrufbar.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

2025 © Doris Maja Krüger (Hg.)

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Umschlaggestaltung: Maria Arndt

Umschlagabbildung: Entwurf zum Kommunistischen Manifest, 1847, deutsch. Karl Marx and Friedrich Engels Papers, International Institute of Social History, Amsterdam

Korrektorat: CONTEXTA Lektorat

Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen

https://doi.org/10.14361/9783839457832

Print-ISBN: 978-3-8376-5783-8 | PDF-ISBN: 978-3-8394-5783-2

Buchreihen-ISSN: 2703-1691 | Buchreihen-eISSN: 2747-3007

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Inhalt

Highgate Cemetery, 1956: eine Einführung
Doris Maja Krüger 7

Verortung

Geschichte und Natur: Marx, Engels, Darwin
Gareth Stedman Jones 25

Der Begriff des Proletariats bei Karl Marx: eine Kritik
Marcel van der Linden 45

Abschied vom Proletariat: Revisionismusstreit revisited
Jan Gerber 71

Überlieferung

Erkenntnisversprechen in beunruhigenden Zeiten
Karl August Wittfogel ediert Karl Marx, 1979–1981
Doris Maja Krüger 91

Frostbite: Marx und Marxismus im Kalten Krieg
Robert Zwarg 119

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Entfremdung auf dem Balkan
Zu Aneignung und Entwicklung des Begriffs der Entfremdung in der jugoslawischen Praxis-Philosophie
Nenad Stefanov 137

Marxismus in China
Staatsideologie und aktivistischer Marxismus im Kontext aktueller Arbeitskämpfe
René Kluge und Miao Tian 161

Handgemenge

Philosophie – Polemik – Revolution
Drei Typen der Kritik beim frühen Marx, 1841–1844
Georg Spoo 185

Marxistisch, wenn auch kein Marxismus
Adornos Philosophie als materialistische Kritik
Nina Rabuza 205

Zwischen Krautjunkern und Bonapartisten
Marx und die »praktischen Details«
Anna-Sophie Schönfelder 223

Wissenschaft der Ohnmacht
Eine erkenntnistheoretische Reflexion über gesellschaftliche (De-)Formierungen unseres Denkens
Christine Zunke 247

Anhang

Autorinnen und Autoren 269

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Highgate Cemetery, 1956: eine Einführung

Doris Maja Krüger

Am 29. März 1956 wurde der britische Innenminister Gwilym Lloyd George in einer Sitzung des House of Commons gefragt, warum die Polizei etwa zwei Wochen zuvor zwischen 14 und 15 Uhr einer Frau den Zutritt zum Londoner Highgate Cemetery verweigert hatte, als diese Blumen auf dem Grab eines Verwandten niederlegen wollte. Lloyd George erklärte daraufhin, dass nicht die Polizei, sondern das private Unternehmen, das den Friedhof betreibt, dessen Schließung am frühen Nachmittag des 14. März für zwei Stunden angeordnet hatte. Rechtliche Schritte müssten deswegen aber nicht erwogen werden; seiner Kenntnis nach war es das einzige Mal gewesen, dass der Friedhof während der regulären Öffnungszeiten für Besucher geschlossen war. Zudem, so Lloyd George, war der Anlass ein außergewöhnlicher gewesen: Ein Denkmal für Karl Marx war enthüllt worden (vgl. House of Commons 1956).

Die Einweihung des Denkmals an der Grabstätte von Marx war in der Tat etwas Außergewöhnliches – allerdings aus anderen Gründen, als der britische Innenminister im Sinn gehabt haben dürfte: Karl Marx war 73 Jahre zuvor an einer anderen Stelle auf dem Highgate Cemetery beerdigt worden; für die Errichtung des Denkmals hatte er zusammen mit seiner Frau Jenny von Westphalen, dem gemeinsamen Enkel Harry Longuet und seiner Haushälterin Helena Demuth umgebettet werden müssen. Schon im April 1883 hatte Friedrich Engels in Reaktion auf August Bebels Idee, Marx als »Zeichen der Dankbarkeit und der Solidarität der Arbeiter aller Länder« einen »Denkstein« setzen zu lassen (Bebel 1883/1979), darauf hingewiesen, dass ein »Londoner Kirchhof« nicht mit einem deutschen vergleichbar sei: »Da ist Grab an Grab, kein Raum für einen Baum zwischen ihnen, und das Denkmal darf nicht die Breite und Länge des gekauften schmalen Raums überschreiten.« Zu einer Umbettung war es damals nicht gekommen; die Angehörigen von Jenny und Karl Marx sowie deren Enkel Harry – Helena Demuth war in der Grabstätte erst 1890 beigesetzt worden – hatten eine Entweihung des Grabsteins befürchtet, wenn

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dieser »durch ein Monument ersetzt würde, das […] sich doch kaum unterscheiden lassen würde von den prätentiösen Philisterdenkmalen, die es umgeben«, und daher ihre Zustimmung verweigert (Engels 1883/1979, S. 22).

Es sollte nicht das einzige Mal sein, dass sich Marx' Angehörige gegen eine Verlegung der Grabstätte aussprachen: Als der *Daily Express* 1924 berichtete, eine sowjetische Delegation habe das britische Innenministerium um die Exhumierung und Überführung des Leichnams von Marx nach Moskau ersucht, sodass dieser »auf dem Roten Platz mit angemessenen Ehren beigesetzt« werden könne, wandte sich Jean Longuet, das älteste Familienmitglied und zugleich der Bruder des nur wenige Tage nach Marx verstorbenen Harry Longuet, »im Namen […] der einzigen Erben von Karl Marx« an den britischen Premierminister Ramsay MacDonald und erhob »entschiedenen und energischen Einspruch« gegen eine Umbettung (zit. n. Shepperd 2018, S. 13–14; Übers. D. M. K.). Im Innenministerium hatte man von einem derartigen Vorhaben erst durch Longuets Schreiben erfahren; man versicherte allerdings, noch nie einer Überführung gegen den ausdrücklichen Willen der Angehörigen zugestimmt zu haben. Fünf Jahre später sollte eine etwaige Umbettung ein weiteres Mal Gegenstand der britischen Presseberichterstattung werden: Einem Bericht aus Moskau zufolge, aus dem der Berliner Korrespondent der *Morning Post* zitierte, hatte das Exekutivkomitee der Kommunistischen Internationale »beschlossen, Schritte einzuleiten, um die Herausgabe der sterblichen Überreste von Karl Marx zu verlangen« (zit. n. Shepperd 2018, S. 14; Übers. D. M. K.). Es soll sogar Druck auf die britische Regierung ausgeübt worden sein – erfolglos (vgl. Scolari 2020, S. 133). Kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges wurde noch einmal in der britischen Presse über eine Umbettung von Marx spekuliert; diesmal im *Evening Standard*: An Edgar Longuet, der nach dem Tod seines Bruders Jean 1938 zum ältesten noch lebenden Mitglied der Familie geworden war, seien Vorschläge herangetragen worden, Marx' Leichnam nach Moskau zu überführen, woraufhin er erklärt haben soll, dass noch nichts entschieden sei.

Zwar erhielt das britische Innenministerium tatsächlich Anfang der 1950er Jahre den Antrag, Marx' Grabstätte zu verlegen; die Umbettung sollte jedoch nur innerhalb des Friedhofs erfolgen, nämlich »an eine für die Errichtung eines Denkmals geeignetere Stelle« (zit. n. Shepperd 2018, S. 15; Übers. D. M. K.). Edgar Longuet war zu diesem Zeitpunkt bereits verstorben. Seine Frau und seine Kinder hatten 1952 ihren Besitzanspruch auf das Grab an John Morgan übertragen, der kurz darauf gemeinsam mit Andrew Rothstein, Peter Kerrigan und Rajani Palme Dutt – allesamt Mitglieder der Kommunistischen

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Partei Großbritanniens (CPGB) – das Marx Memorial Committee gründete; sie waren es, die den Antrag an das Innenministerium stellten. Da seitens der Angehörigen keine Einwände mehr gegen die Verlegung erhoben wurden, gab das Innenministerium ihrem Antrag statt – wenn auch widerwillig und nur »unter der Bedingung, dass die Exhumierung heimlich und im Schutz der Dunkelheit durchgeführt wird« (Laqueur 2015, S. 19; Übers. D. M. K.). So kam es, dass in der Nacht zum 24. November 1954 die sterblichen Überreste von Karl Marx, seiner Frau Jenny, dem gemeinsamen Enkel Harry und Helena Demuth in die heutige Grabstätte überführt wurden. Bei dieser Gelegenheit wurde auch die bereits 1898 verstorbene Eleanor Marx-Aveling, deren Asche über Umwege in die Marx Memorial Library gelangt war, nachdem ihr Ehemann Edward Aveling sich nicht um deren Verbleib hatte kümmern wollen, in der Grabstätte ihrer Eltern beigesetzt und die Inschrift des Grabsteins entsprechend ergänzt (vgl. Laqueur 2015, S. 18–19; Shepperd 2018).

Bis an der neuen Grabstätte ein Denkmal für Karl Marx enthüllt werden konnte, sollten allerdings noch etwa eineinhalb Jahre vergehen. Diese Verzögerung war auch der Tatsache geschuldet, dass der internationale Wettbewerb, den das der Kommunistischen Partei nahestehende Marx Memorial Committee für das zu errichtende Denkmal ausgelobt hatte, zunächst nicht zum gewünschten Ergebnis führte: Die in der ersten Runde eingereichten Entwürfe fand man »gänzlich ungeeignet«; dem Sieger der zweiten Ausschreibung sprach man ab, »erfahren genug« zu sein (Bradshaw 2018, S. 7; Übers. D. M. K.). Im dritten Anlauf hatte man daher Lawrence Bradshaw, einen Bildhauer, der bereits seit den 1930er Jahren Parteimitglied war, zur Bewerbung aufgefordert. Er sollte für die Büste und den Sockel verantwortlich zeichnen, in den die ursprüngliche Grabplatte – gerahmt von der elften Feuerbach-These und der Losung »Workers of All Lands Unite«, mit der das *Kommunistische Manifest* endet – eingelassen wurde (vgl. Bradshaw 2018).

Außergewöhnlich war die Einweihung des Denkmals aber auch aufgrund der Situation, in der sich die Kommunistische Partei Großbritanniens befand: Im Unterschied zu anderen kommunistischen Parteien in Westeuropa, insbesondere in Frankreich und Italien, war sie politisch bedeutungslos. Während Erstere nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges zu Massenparteien avancierten und zumindest zeitweise an den Regierungen der jeweiligen Länder beteiligt waren, konnte die kommunistische Partei in Großbritannien im Sommer 1945 gerade einmal 0,4 Prozent der Stimmen auf sich vereinigen und zwei Abgeordnete ins House of Commons entsenden. Zugleich war dies das beste Wahlergebnis, das die CPGB in den etwas mehr als siebzig Jahren ihres Be-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

stehens, von der Gründung 1920 bis zur Auflösung 1991, erzielen sollte (vgl. Kroll 2007, S. 503). Enttäuscht über die »vollkommen unterwartete Niederlage« (Hoff 2003, S. 55) verließen in den darauffolgenden Jahren immer mehr Mitglieder die Partei: Hatten im April 1946 noch 46.000 Personen ein Parteibuch vorzuweisen, waren es vier Jahre später nicht einmal mehr 35.000; bei der Parlamentswahl von 1950 verlor die CPGB zudem ihre beiden Sitze (vgl. Hoff 2003, S. 56; Kroll 2007, S. 567). Zeit ihres Bestehens war die Kommunistische Partei Großbritanniens also eine Kleinstpartei; sie verfügte überhaupt nicht über die finanziellen Mittel, Marx ein Denkmal zu errichten.

Im März 1953 wandte sich daher der Generalsekretär der CPGB, Harry Pollitt, an Walter Ulbricht: Mit Verweis auf die überaus prekäre Lage seiner Partei bat er die SED um eine »Schenkung« in Höhe der voraussichtlichen Gesamtkosten von etwa 5.500 Pfund. Bereits zweieinhalb Monate später, am 29. Mai 1953, informierte Ulbricht ihn erfreut darüber, »dass das Zentralkomitee der SED die Kosten für Grab und Denkmal von Karl Marx übernehmen wird« (zit. n. Hoff 2003, S. 61). Marx wurde also nicht nur ein Denkmal in einem Land errichtet, in dem die Kommunistische Partei »keinen maßgeblichen Einfluss auf die politische Entwicklung« ausüben konnte und auch nach 1945 »selbst in der britischen Arbeiterbewegung eine Randerscheinung« darstellen sollte (Kroll 2007, S. 503). Dessen Finanzierung sagte der Generalsekretär des ZK der SED auch zu einem Zeitpunkt zu, als die DDR weder ein souveräner Staat war noch über eine eigene Außenpolitik verfügte. Nicht einmal mit der Sowjetunion hatte man Botschafter ausgetauscht; die diplomatischen Missionen, die man im jeweils anderen Land unterhielt, sollten erst im Nachgang des Aufstandes vom 17. Juni in Botschaften umgewandelt werden. London wiederum war zwar 1938 zum westlichen Zentrum der Exil-KPD geworden, nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges hatte man jedoch zunächst nur selten versucht, an die auf die Exilzeit zurückgehenden Beziehungen anzuknüpfen: »Bis 1955 blieben die politischen Kontakte nach Großbritannien sporadisch und beinahe zufällig« (Hoff 2003, S. 55).

Doch die Einweihung des Denkmals für Karl Marx war noch aus einem dritten Grund ein außergewöhnliches Ereignis: Sie fand am 14. März 1956 statt und damit keine drei Wochen nachdem Nikita Chruschtschow die Delegierten des XX. Parteitages der KPdSU nach dessen offiziellem Ende für eine zusätzliche, nichtöffentliche Sitzung in den großen Saal des Kremls zurückholen ließ, um seine sogenannte Geheimrede zu halten; Journalisten und ausländische Gäste waren von dieser Sitzung ausgeschlossen. Die Delegierten der kommunistischen Bruderparteien, zu denen auch Harry Pollitt, Rajani Palme Dutt

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

und der Chefredakteur des *Daily Worker*, George Matthews, gehörten, durften den vorgetragenen Text jedoch noch am selben Abend einsehen – nicht ohne allerdings vorab über dessen streng geheimen Charakter informiert worden zu sein. Dennoch sollten den Westen bereits wenige Tage nach dem XX. Parteitag erste Hinweise auf die Enthüllungen des sowjetischen Parteichefs erreichen; ab dem 5. März galt seine Rede zudem nicht länger als »top secret«, sondern nur noch als »nicht zur Veröffentlichung« vorgesehen. Schon Mitte März 1956 und damit knapp drei Monate bevor Chruschtschows Geheimrede Anfang Juni in der *New York Times*, *Le Monde* und dem *Observer* veröffentlicht werden sollte, war also einiges über ihren Inhalt bekannt (vgl. Melman 2006; Rettie 2006; Medvedev 2004; Hoff 2003, S. 120–122).

Die Kommunistische Partei Großbritanniens wiederum war zwar eine Kleinstpartei, die sich zudem nach dem Sommer 1945 mit einem enormen Mitgliederschwund konfrontiert sah; bis zum Frühjahr 1956 wurde sie jedoch von einer verhältnismäßig hohen Anzahl an Intellektuellen unterstützt. Angesichts der Enthüllungen Chruschtschows sollten diese allerdings »in überwältigender Mehrheit« der Partei den Rücken kehren; seine Geheimrede hatte ein »regelrechtes Erdbeben« ausgelöst (Kroll 2007, S. 506): Gerade weil die Intellektuellen der CPGB davon ausgegangen waren, dass die russische Revolution nicht einfach aus der Sowjetunion exportiert werden kann, hatten sie die dortigen Geschehnisse genau beobachtet. Durch die Analyse der sich von den britischen Verhältnissen unterscheidenden politischen, ökonomischen und sozialen Entwicklungen hatten sie sich Erkenntnisse darüber erhofft, wie sich eine Revolution in Großbritannien realisieren lasse. Dabei galt ihnen die Sowjetunion nicht als »Heilszentrum ihres Glaubens«, sondern »als historische Realisierungsgarantie des Sozialismus« (Kroll 2007, S. 506 u. S. 540). Die Auswirkungen der stalinistischen Politik, von denen Chruschtschow auf dem XX. Parteitag berichtete, waren ihnen also mehr oder weniger bekannt. Bis zum Februar 1956 hatten sie diese allerdings als unvermeidliche Übel interpretiert; sie waren von der »Notwendigkeit revolutionärer, historisch progressiver Gewalt« überzeugt gewesen und die Sowjetunion war ihnen »als Exempel einer gewaltsamen und darum erfolgreichen Diktatur des Proletariats« erschienen (Kroll 2007, S. 539 u. S. 515). Auch hatten sie die Angeklagten der Moskauer Prozesse für schuldig gehalten und die Parteisäuberungen als »effektivere Selektion der Führungskräfte« (Kroll 2007, S. 538) gerechtfertigt. Angesichts der Schauprozesse in den Volksdemokratien und des Antisemitismus in der Sowjetunion – allen voran die sogenannte Ärzteverschwörung sowie die Anfeindungen und Repressalien gegen jüdische

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Kulturorganisationen – zweifelten sie jedoch Ende der 1940er, Anfang der 1950er Jahre zunehmend an der sowjetischen Politik. Doch auch wenn sie nicht glauben konnten, dass die Angeklagten der spätstalinistischen Prozesse, die sie in den 1930er Jahren noch persönlich kennengelernt hatten, sich etwas haben zuschulden kommen lassen, und auch wenn sie die Vorstellung von antisemitischen Tendenzen in der Sowjetunion in Sorge versetzte, bis zum Februar 1956 sollten sie nur selten öffentlich Kritik äußern oder gar aus der Partei austreten. Angesichts der Details, die durch Chruschtschows Enthüllungen über die stalinistischen Verbrechen mehr und mehr an die Öffentlichkeit traten, ließen sich ihre Zweifel jedoch nicht länger beiseite wischen (vgl. Kroll 2007, S. 609–627).

Dennoch sollte das Gros der Intellektuellen im Frühjahr 1956 zunächst nicht aus der Partei austreten; aller Erschütterung zum Trotz wollten sie sich erst einmal in der innerparteilichen Opposition versuchen: Sie hofften, dass der XXIV. Parteitag der CPGB, der etwa zwei Wochen nach der Einweihung des Marx-Denkmals in London stattfinden sollte, zu einer ernsthaften Auseinandersetzung mit den stalinistischen Verbrechen führen würde. Da die Gründung der kommunistischen Partei in Großbritannien nicht auf eine Abspaltung von der Sozialdemokratie zurückging, sondern auf den Zusammenschluss linker Kleinstgruppierungen, die – wenn auch vergeblich – versuchten, so ihre politische Bedeutungslosigkeit zu überwinden, war ihr Verhältnis zur Parteiführung bis dahin »durch gegenseitigen Respekt geprägt«; selbst »handfest[e] Auseinandersetzungen in ideologischen Fragen« konnten sie führen (Kroll 2007, S. 522). Schnell wurde allerdings deutlich, dass die Parteiführung an der Treue zu Moskau festhalten wollte. Es sollte zwar noch bis zur Niederschlagung des Ungarnaufstands dauern, bis die Intellektuellen ihr Parteibuch auch wirklich zurückgaben, die meisten hatten sich jedoch bereits im Frühjahr 1956 innerlich von der kommunistischen Partei verabschiedet. Mit ihnen sollten bis zum Frühjahr 1957 noch einmal etwa 7.000 Personen und damit etwas mehr als ein Fünftel der Mitglieder die kommunistische Partei in Großbritannien verlassen (vgl. Hoff 2003, S. 120–122).

Als sich am 14. März 1956 etwa 200 Personen auf dem Londoner Highgate Cemetery einfanden, um an der Einweihung des Denkmals für Karl Marx teilzunehmen, war also eine Demonstration, wie sie das britische Innenministerium noch eineinhalb Jahre zuvor anlässlich der Verlegung der Grabstätte befürchtet hatte und daher die Umbettung »im Schutze der Dunkelheit« angeordnet hatte, aufgrund der Ereignisse der letzten Wochen nicht

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zu erwarten (vgl. Laqueur 2015, S. 19; Shepperd 2018, S. 15). Das dürfte auch der Grund dafür gewesen sein, dass die Schließung des Friedhofs nicht auf eine Anweisung der britischen Sicherheitsbehörden zurückging, sondern auf eine Entscheidung von dessen Betreibern. Und in der Tat, die Einweihung des Denkmals für Karl Marx sollte eine »kleine« Veranstaltung werden, die zudem »seltsam bescheiden und gekünstelt« anmutete. Nicht einmal die Tatsache, dass die Urenkel von Karl Marx, Frédéric und Robert-Jean Longuet, extra aus Paris angereist waren, vermochte daran etwas zu ändern. »Im Großen und Ganzen«, so heißt es in einem Bericht des *Guardian* vom darauffolgenden Tag, »war es ein schäbiger Nachmittag ohne einen Hauch von Triumph.« Darüber konnte auch das »imposante Bündel von Kränzen«, das am Fuß des Denkmals für Karl Marx niederlegt worden war, nicht hinwegtäuschen. In diesem reflektierte sich vielmehr, dass die Enthüllung des Denkmals in eine Zeit gefallen war, in der sich die kommunistische Partei in Großbritannien bereits in einer tiefen Krise befand: Abgesehen von den Gestecken der Londoner Kreisleitung der CPGB und der Marx Memorial Library waren die niedergelegten Kränze »fast ausschließlich ausländischer Herkunft« (Guardian 1956; Übers. D. M. K.). Selbst den Worten, die Harry Pollitt in seiner die Veranstaltung beschließenden Rede wählte, war das »Erdbeben«, das der XX. Parteitag der KPdSU in Großbritannien ausgelöst hatte, deutlich anzumerken; sie hatten eher einen zur Ordnung rufenden und beschwörenden Charakter als einen zukunftsfrohen: »Eines Tages«, so Pollitt, »wird auch das britische Volk seine Zukunft selbst in die Hand nehmen und Karl Marx das bleibende Denkmal errichten, für das er sich sein Leben lang in Großbritannien so leidenschaftlich eingesetzt hatte« (zit. n. Guardian 1956; Übers. D. M. K.).

Die Enthüllung des Denkmals für Karl Marx war also in der Tat ein außergewöhnliches Ereignis: Nachdem die Bemühungen der internationalen Arbeiterbewegung, an Marx' Grabstätte ein Denkmal zu errichten und die dafür notwendige Umbettung vorzunehmen, über mehrere Generationen hinweg am Widerstand seiner Angehörigen gescheitert waren, kamen sie nach 73 Jahren unter Federführung der für das politische Tagesgeschehen vollkommen irrelevanten Kommunistischen Partei Großbritanniens und mit finanzieller Unterstützung aus der erst 1973 von Großbritannien diplomatisch anerkannten DDR ausgerechnet in jenem Moment erfolgreich zum Abschluss, als die CPGB endgültig im Niedergang begriffen war: Zwar war die Grabstätte von Marx auch vor und nach dem 14. März 1956 von erschöpften wie auch zweifelnden Mitgliedern und Sympathisanten der Parteien der Arbeiterbewegung aufgesucht worden, die hofften, dort zu (neuer) Kraft zu kommen, sich ihrer Sa-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

che (wieder) gewiss werden oder sich gar zur Ordnung rufen wollten. So führte etwa Lenin am Rande des II. Parteitags der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei Russlands, der 1903 in London und Brüssel stattfand und auf dem sich die Partei in Bolschewiki und Menschewiki spalten sollte, eine Delegation von Bolschewiki zum Grab von Marx (vgl. Scolari 2020, S. 133). Und von Douglas Garman, der bis 1950 insbesondere für die Organisation der Parteischulungen der CPGB verantwortlich zeichnete, ist überliefert, dass er, wann immer er von der politischen Arbeit erschöpft war, zum Highgate Cemetery pilgerte, »um dort neuen moralischen Schwung zu finden« (Kroll 2007, S. 595). Am 14. März 1956 jedoch dürfte niemand gestärkt von dannen gezogen sein; vielmehr waren die Einweihungsfeierlichkeiten des Denkmals für Marx selbst Ausdruck einer tiefen Krise, von der sich zumindest die Kommunistische Partei Großbritanniens zeit ihrer Existenz nicht mehr erholen sollte.

Für die Intellektuellen wiederum war zwar die Kommunistische Partei bis 1956 gleichbedeutend mit dem Marxismus gewesen; sie hatten sich nur schwer vorstellen können, dass jemand außerhalb der Partei Marxist sein könne. Zugleich jedoch stand ihre Parteitreue immer »unter einem theoretischen Vorbehalt« (Kroll 2007, S. 598): Sie verstanden die marxistische Theorie als wissenschaftliche Gesetzeslehre, die sich an der Empirie zu beweisen habe; das marxistische Verelendungstheorem etwa sahen sie in Großbritannien als widerlegt an. Angesichts der Entwicklungen in der Sowjetunion kamen sie zudem zu der Einsicht, dass der Marxismus auch unter einen »moralischen Vorbehalt« (Kroll 2007, S. 618) gestellt werden müsse. Die oppositionelle Rolle, die sie im Frühjahr 1956 innerhalb der Partei einnahmen, ermöglichte ihnen, ihr politisches Engagement fortan »als Kampf für einen unorthodoxen Marxismus« zu deuten und so die Gleichsetzung von Marxismus mit Partei zu überwinden und schließlich sogar beide in einen »unversöhnlichen Gegensatz« zu bringen (Kroll 2007, S. 623). Auf diesem Wege sollte es ihnen auch nach ihrem Parteiaustritt möglich sein, sich positiv auf Marx zu beziehen und dessen Werk insbesondere in Krisensituationen in der Hoffnung auf Erkenntnis zu konsultieren.

Zu den Beiträgen

Wie 1956 in Großbritannien haben politische Konstellationen und historische Ereignisse auch zu anderen Zeiten und an anderen Orten das Nachleben des Werks von Karl Marx affiziert. Nach dem Zusammenbruch des Ostblocks et-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wa schien jeglicher Bezug auf Marx überholt, seit der globalen Finanz- und Wirtschaftskrise hingegen erfährt er eine erstaunliche Renaissance. Gerade in Momenten der Krise jedoch erfolgt der Zugriff auf sein Werk oftmals ikonografisch. Die eingangs dargestellten Bemühungen der Kommunistischen Partei Großbritanniens, Marx auf dem Highgate Cemetery ein Denkmal zu setzen, sind hierfür emblematisch. Die von Laurence Bradshaw geschaffene Büste samt Sockel symbolisiert »die Stein gewordene Verwandlung eines einst lebenden Menschen in eine Ikone«. Sie steht »für ein fixiertes Bildnis der Ideen, politischen Vorstellungen und Eigenheiten, ein Bild, das in vielerlei Hinsicht mit dem tatsächlichen Menschen und seinem Leben nur entfernte Ähnlichkeit aufweist« (Sperber 2013, S. 553). Natürlich hatte die Marx-Ikonografie bereits lange bevor Bradshaw den Auftrag erhielt, für Marx' Grabstätte ein Denkmal zu errichten, begonnen. Davon zeugen nicht nur die Versuche Moskaus, die sterblichen Überreste von Karl Marx in die Sowjetunion zu überführen, und die bereits erwähnte Delegation von Bolschewiki, die Lenin 1903 zu dessen Grab führte. Das verdeutlicht auch die verstärkte Nachfrage nach Fotografien von Marx, nachdem im Frühherbst 1871, nur wenige Monate nach der Niederschlagung der Pariser Kommune, eine Falschmeldung über seinen Tod kursierte (vgl. Marx 1871/1976; Bouvier 2013, S. 17). Marx selbst war sich dessen schon früh gewahr, so heißt es in *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*:

> »Und wenn sie [die Menschen; D. M. K.] eben damit beschäftigt scheinen, sich und die Dinge umzuwälzen, noch nicht Dagewesenes zu schaffen, gerade in solchen Epochen revolutionärer Krise beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf, entlehnen ihnen Namen, Schlachtparole, Kostüm« (Marx 1852/1960, S. 115).

Die in dem vorliegenden Band versammelten Beiträge nehmen hingegen die Marx'sche Kritik eingedenk der in ihr sedimentierten Geschichte in den Blick. Statt ihr Namen, Schlachtparole oder gar Kostüm zu entlehnen, wird das Marx'sche Werk und dessen Nachleben im historischen Kontext situiert – in Zeit *und* Raum. In den drei Abschnitten »Verortung«, »Überlieferung« und »Handgemenge« nähern sich die Beiträgerinnen und Beiträger der Marx'schen Kritik wie auch deren Rezeption unter Berücksichtigung der jeweiligen lebensweltlichen und historischen Zusammenhänge. Statt ein »prätentiöses Philisterdenkmal« zu errichten, spüren sie der Geschichte nach, die sich in das Werk von Karl Marx eingeschrieben hat, und gehen an verschiedenen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten einigen der Spuren

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nach, die sein Werk in der Geschichte hinterlassen hat. In der Gesamtschau bieten die Beiträge einen Zugang zur Historisierung der Marx'schen Kritik, der gerade nicht darauf hinausläuft, diese in die Vergangenheit zu verbannen. Im Gegenteil: Erst im Antlitz der historischen Erfahrungen, die das Denken von Karl Marx und seine Rezeption prägten, so die den Beiträgen zugrunde liegende Prämisse, scheinen jene Anteile auf, die bis heute nicht abgegolten sind.

Der erste Teil des Bandes ist mit »Verortung« überschrieben und vereint Beiträge, die den historischen Ort von Marx und einer zentralen Kategorie seines Werks, das Proletariat, ins Zentrum rücken. Gareth Stedman Jones nimmt die bereits von Friedrich Engels in seiner Grabrede für Karl Marx postulierte Nähe von Marx und Charles Darwin zum Ausgangspunkt seines Beitrags. Er zeigt in diesem nicht nur auf, dass Marx' Theorie der Geschichte mit Darwins Konzept der Natur unvereinbar ist, sondern stellt auch oft übersehene Differenzen zwischen dem Denken von Marx und Engels heraus. Indem er diese Unterschiede bis in die erste Hälfte der 1840er Jahre zurückverfolgt, als beide einander kennenlernten, veranschaulicht er zudem, warum Marx nicht nur im 19. Jahrhundert, sondern in exakt der Generation, der er angehörte, zu situieren ist. Die beiden nachfolgenden Beiträge unterziehen Marx' Begriff des Proletariats auf je eigene Weise einer Kritik: Anhand des Lumpenproletariats und der Sklaven, die Marx nicht als Teil des Proletariats verstand, weist Marcel van der Linden am Text nach, dass sich Marx bei der Abgrenzung des Proletariats von anderen subalternen Gruppen auch von moralischen Impulsen und politischen Erwägungen leiten ließ, weswegen seine Theorie des Proletariats widersprüchlich ist. Er kommt zu dem Schluss, dass der Begriff des Proletariats einer Neubestimmung bedarf – auch wenn dies eine neue Werttheorie erforderlich macht. Im Unterschied hierzu wählt Jan Gerber einen gedächtnisgeschichtlichen Zugriff: Vermittels der Trauerfeier für Friedrich Engels und des durch eine Artikelserie von Eduard Bernstein ausgelösten Revisionismusstreits erörtert er, wie im Begriff des Proletariats die ökonomische Revolution Großbritanniens mit der politischen in Frankreich verknüpft worden ist und worin allen Widersprüchen zum Trotz dessen Anziehungskraft bestand. Indem er zugleich die Bedeutung von Bernsteins Englandaufenthalt für dessen Abschied von der Revolutionstheorie hervorhebt, verdeutlicht er zudem die Relevanz von historischer Erfahrung für Erkenntnis.

Die im zweiten Teil versammelten Beiträge fokussieren Fragen der »Überlieferung« des Marx'schen Werks, dessen Publikations- und Übersetzungsgeschichte ebenso wie dessen Rezeption in verschiedenen raum-zeitlichen

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Konstellationen. Im Zentrum des Beitrags von Doris Maja Krüger stehen Marx' *Enthüllungen zur Geschichte der Diplomatie im 18. Jahrhundert*, die 1981 als übersetzte Erstausgabe bei Suhrkamp erschienen. Anhand dieses Textes, der weder in der ersten *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA) noch in den *Marx-Engels-Werken* (MEW) veröffentlicht werden konnte, zeichnet sie nach, wie sich die Verwerfungen der Zeit in die Publikationsgeschichte des Werks von Marx einschrieben. Indem sie zudem den von Karl August Wittfogel herausgegebenen und mit einer Einleitung versehenen Text mit dessen Biografie verknüpft, zeigt sie darüber hinaus auf, inwiefern sich Wittfogels Verhältnis zum Marx'schen Werk aufgrund der Erfahrungen des 20. Jahrhunderts veränderte. Dass nicht nur der zeitliche, sondern auch der räumliche Kontext Auswirkungen auf das Nachleben des Werks von Marx hat, veranschaulicht Robert Zwarg in seinem Beitrag. Mit Hilfe der beiden Filmgenres Film Noir und Science Fiction und unter Rückgriff auf Sidney Hooks Buch *Marx and the Marxists* entfaltet er das bis heute schwierige Verhältnis der Vereinigten Staaten zum Marxismus. Insbesondere zeigt er, dass zwar die amerikanischen Verhältnisse unter Rückgriff auf Marx analysiert werden können, sich jedoch das amerikanische Gemeinwesen den über das Bestehende hinausweisenden Elementen der marxistischen Theorie entzieht. Das von Paul Breines und anderen in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre beklagte Zuviel an Marxismus deutet er dementsprechend als Ausdruck der Krise der amerikanischen *New Left*. In Jugoslawien hingegen waren es der umfassende gesellschaftliche Wandel und der Bruch der dortigen KP-Führung mit Stalin, die nach 1945 die Auseinandersetzung mit dem Marx'schen Werk, insbesondere mit dem Begriff Entfremdung, beförderten, wie Nenad Stefanov anhand der Arbeiten von Predrag Vranicki und Gajo Petrović erörtert. Vermittels des von Alfred Schmidt erhobenen Vorwurfs, die Praxis-Philosophen durchleben jene Kinderkrankheiten, die bereits Herbert Marcuse Ende der 1920er Jahre überwunden habe, nimmt er zudem die Erfahrungsbestände in den Blick, aus denen sich der in den Zeitschriften *Pogledi* und *Praxis* sowie der Sommerschule auf Korčula institutionalisierte undogmatische Marxismus Jugoslawiens speiste. Wie es wiederum in China, wo seit dem Amtsantritt Xi Jinpings der Marxismus wieder verstärkt als Leitmotiv propagiert wird und sich der Staat als Instrument der Arbeiterklasse versteht, um einen von der Partei unabhängigen Marxismus bestellt ist, ist die Frage, der René Kluge und Miao Tian in ihrem Beitrag nachgehen. Sie beschreiben hierfür die Arbeitskämpfe im Technologieunternehmen Jasic, die 2018 von den chinesischen Sicherheitsbehörden gewaltsam niedergeschlagen wurden, obwohl oder gerade weil sie sich auf

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

den Marxismus bezogen. Dabei erweitern sie die bisherige Unterteilung des Marxismus in China um eine fünfte Kategorie: den aktivistischen Marxismus.

Der dritte Teil führt unter dem Titel »Handgemenge« Beiträge zusammen, die die Marx'sche Kritik als eine auf Veränderung drängende Analyse der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse sowie deren Nachleben zum Gegenstand haben. Wie aus dem Radikaldemokraten Karl Marx, der zwar die Pressefreiheit emphatisch verteidigte, weil er die Möglichkeit von Kritik durch die Zensur bedroht sah, der jedoch Kritik selbst noch als etwas verstand, das sich dem Gegenstand von außen nähert, der Kritiker wurde, der die *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* und die in den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* veröffentlichten Briefe verfasste, erörtert Georg Spoo in seinem Beitrag. Anhand vom Marx'schen Frühwerk entfaltet er nicht nur drei Typen von Kritik, sondern verdeutlicht auch, was Marx' Postulat, nicht nur müsse der Gedanke zur Verwirklichung drängen, sondern auch die Wirklichkeit zum Gedanken, bedeutet. Ein Verständnis von Philosophie, demnach die kritische Analyse des Bestehenden auf dessen Veränderung zielt, steht auch im Zentrum des Beitrags von Nina Rabuza. Ausgehend von dem Vorwurf, Adorno habe sich in seiner Antrittsvorlesung nicht zum Marxismus bekennen wollen, zeigt sie, inwiefern er in seinem Versuch, über die Philosophiekritik einen neuen Materialismus herzuleiten, an einem von Marx herrührenden Begriff von Philosophie festhielt. Unter Rückgriff auf die *Negative Dialektik* verdeutlicht sie zudem, wie der Holocaust die Philosophie affizierte: Fortan kann der Gedanke nicht mehr auf Verwirklichung drängen, sondern ist auf sich selbst zurückgeworfen; Praxis ist auf unbestimmte Zeit vertagt. Anna-Sophie Schönfelder wiederum nimmt die journalistischen Arbeiten von Marx in den Blick. Vermittels seiner Zeitungsartikel zum Coup d'État von Louis-Napoléon Bonaparte zeichnet sie nach, wie Marx durch die in seinen Artikeln formulierte Kritik versuchte, auf aktuelle Entwicklungen Einfluss zu nehmen. Indem sie dabei herausstellt, dass es ihm durch seine Tätigkeit für Zeitungen wie die *New York Daily Tribune* und die *Neue Oder-Zeitung* gelang, zeitnah eine breite Öffentlichkeit zu erreichen, verdeutlicht sie nicht nur die Bedeutung der journalistischen Kritik von Marx an sich, sondern zeigt auch, dass ihr diese bereits zeitgenössisch zukam. Wie es in der wissenschaftlichen Arbeit, die unter kapitalistischen Bedingungen nicht weniger entfremdet ist als die Arbeit am Fließband, um die Möglichkeit von Kritik an den bestehenden Verhältnissen bestellt ist, diskutiert Christine Zunke in ihrem Beitrag. Mit Horkheimer und Adorno stellt sie heraus, dass im Positivismus die Bedingungen der Entfremdung in der Wissenschaft nicht reflektiert, sondern in

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der Forderung nach Objektivität affirmiert werden; sie deutet diesen daher als Symptom einer entfremdeten Gesellschaft. Zudem erinnert sie daran, dass Forschung, die ihre Gegenstände nicht nur abbilden, sondern in all ihrer Widersprüchlichkeit begreifen will, auf ein erkennendes Subjekt angewiesen ist.

Der vorliegende Band geht auf eine Wissenschaftliche Tagung der Hans-Böckler-Stiftung zurück, die die Promovierenden in Kooperation mit den Vertrauensdozentinnen und Vertrauensdozenten unter dem Titel »›Alles, was ich weiß, ist, daß ich kein Marxist bin!‹ Karl Marx und der Marxismus« im April 2018 an der Bergischen Universität Wuppertal organisierten. Markus Börner, René Kluge, Heinz Sünker und Jens Becker danke ich herzlich dafür, die Tagung mit mir konzipiert und organisiert zu haben; Eva Jacobs sei stellvertretend für die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Hans-Böckler-Stiftung gedankt, die uns hierbei unterstützt haben.

Auch wenn die Tagung anlässlich des 200. Geburtstags von Karl Marx stattfand, wandte sie sich gegen einen ikonografischen und enthistorisierenden Zugriff auf dessen Werk. Insbesondere Gareth Stedman Jones, Jan Gerber und Christina Morina verdeutlichten in ihren Keynotes die Bedeutung des zeithistorischen Kontexts für das Verständnis der Marx'schen Kritik und deren Nachleben. Aber auch Moderatorinnen und Moderatoren wie Alfons Söllner, Stefan Müller und Nina Rabuza erinnerten in ihren Panels daran, dass die zeithistorischen Entwicklungen in Rechnung gestellt werden müssen, wenn der Erkenntnisgehalt der Marx'schen Texte bzw. ihrer Rezeption für die Gegenwart beurteilt werden soll. Dass dieser historiografische Zugriff auf das Marx'sche Werk und dessen Nachleben nun kondensiert in einem Sammelband vorliegt, ist insbesondere Markus Börner zu verdanken. Er hat diesen Band gemeinsam mit mir konzipiert und die Beiträgerinnen und Beiträger in der Anfangszeit mitbetreut. Für seine Mitarbeit an diesem Buch, seinen Zuspruch wie auch seine kritischen Einwände danke ich ihm von ganzem Herzen. Die Hans-Böckler-Stiftung hat das Erscheinen des Bandes großzügig gefördert, dafür bin ich ihr zu herzlichem Dank verpflichtet. Ohne das Vertrauen, die Unterstützung und die Geduld von Jens Becker und Ralf Richter wäre aus der Tagung nur schwerlich eine Publikation hervorgegangen. Zudem danke ich Jan Gerber, Barbara Picht, Nina Rabuza und Jakob Stürmann für hilfreiche Gespräche und wertvolle Anregungen.

Mein größter Dank gilt den Autorinnen und Autoren, die die Einladung, an diesem Band mitzuwirken, angenommen und ihm durch ihre Beiträge

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

entsprechende Kontur verliehen haben. Dass in diesem Band zwei Aufsätze erscheinen können, die bereits auf Englisch publiziert worden sind, ist nicht nur *Cambridge University Press* und der von Heinz Sünker herausgegebenen *Sozialwissenschaftlichen Literatur Rundschau* zu verdanken, die freundlicherweise hierfür die Genehmigungen erteilten, sondern auch Anja Jungfer, die den Beitrag von Gareth Stedman Jones ins Deutsche übertragen hat, sowie Jakob Stürmann, der gemeinsam mit mir den Aufsatz von Marcel van der Linden aus dem Englischen übersetzt hat. Hierfür sei ihnen herzlich gedankt. Für die Erlaubnis, eine der wenigen überlieferten Handschriften von Karl Marx für das Buchcover zu verwenden, danke ich dem Internationalen Institut für Sozialgeschichte (IISG) in Amsterdam. Ferner danke ich Katharina Kotschurin und Julia Wieczorek für die umsichtige Betreuung des Bandes seitens des *transcript Verlags*. Abschließend möchte ich allen Referentinnen und Referenten danken, die mit ihren Vorträgen maßgeblich zum Gelingen der Tagung beigetragen haben. Mein besonderer Dank gilt hier Christina Morina, auch wenn es ihr aus Zeitgründen leider nicht möglich war, ihren Vortrag in einen Beitrag umzuwandeln. Thomas Welskopp musste seine Zusage für einen Beitrag leider aus gesundheitlichen Gründen zurückziehen; nach schwerer Krankheit verstarb er am 19. August 2021. Ihm ist dieses Buch gewidmet.

Literaturverzeichnis

Bebel, August (1883/1979): Auszug aus einem Brief an Friedrich Engels, o. O., 17. März 1883. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke (MEW). Bd. 36. Berlin: Dietz, S. 745, En 32.

Bouvier, Beatrix (2013): Karl Marx. Vom Bildnis zur frühen Ikone. In: Dühr, Elisabeth (Hg.): Ikone Karl Marx. Kultbilder und Bilderkult. Katalog zur Ausstellung im Stadtmuseum Simeonstift Trier. 17. März 2013 – 18. Oktober 2013. Regensburg: Schnell + Steiner, S. 11–20.

Bradshaw, Laurence (2018): Laurence Bradshaw on his ›Monument to a Great Mind‹. In: *Friends of Highgate Cemetery Newsletter*, April 2018, S. 5–7.

Engels, Friedrich (1883/1979): Brief an August Bebel, London, 30. April 1883. In: MEW. Bd. 36, S. 21–22.

Guardian, The (1956): Marx Monument Unveiled in Highgate Cemetery. In: *The Guardian*, 15. März 1956. URL: https://www.theguardian.com/books/2016/mar/15/karl-marx-monument-highgate-cemetery-archive-1956 (Abruf am 20.05.2024).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Hoff, Henning (2003): Großbritannien und die DDR 1955–1973. Diplomatie auf Umwegen. München: Oldenbourg.

House of Commons (1956): Highgate Cemetery (Admissions), 29. März 1956 (Oral Answers to Questions). In: https://hansard.parliament.uk/Commons/1956-03-29/debates/09ccad0c-2043-4feb-ac06-9b48b7c8abd4/OralAnswersToQuestions (Abruf am 20.05.2024).

Kroll, Thomas (2007): Kommunistische Intellektuelle in Westeuropa. Frankreich, Österreich, Italien und Großbritannien im Vergleich (1945–1956). Köln/Weimar/Wien: Böhlau.

Laqueur, Thomas W. (2015): The Work of the Dead. A Cultural History of Mortal Remains. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Marx, Karl (1852/1960): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: MEW. Bd. 8, S. 111–207.

Marx, Karl (1871/1976): Brief an Jenny Marx, London, 23. September 1871. In: MEW. Bd. 33, S. 286.

Medvedev, Roy (2004): The Twentieth Party Congress: Before and After. In: Medvedev, Roy/Medvedev, Zhores (Hg.): The Unknown Stalin. His Life, Death, and Legacy. Übersetzt von Ellen Dahrendorf. Woodstock, NY/New York, NY: The Overlook Press, S. 102–118.

Melman, Yossi (2006): Trade Secrets. In: *Haaretz*, 9. März 2006. URL: https://web.archive.org/web/20080217092411/www.haaretz.com/hasen/pages/ShArt.jhtml?itemNo=692298 (Abruf am 20.05.2024).

Rettie, John (2006): The Day Khrushchev Denounced Stalin. In: *BBC*, 18. Februar 2006. URL: http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/from_our_own_correspondent/4723942.stm (Abruf am 20.05.2024).

Scolari, Baldassare (2020): Remembering Karl Marx. Image – Icon – Idol. In: Mäder, Marie-Therese/Saviello, Alberto/Scolari, Baldassare (Hg.): Highgate Cemetery. Image Practices in Past and Present. Baden-Baden: Nomos, S. 121–147.

Shepperd, John (2018): Moving Marx. Rest in Peace? John Shepperd Reports on the Magnetic Attraction of Moscow. In: *Friends of Highgate Cemetery Newsletter*, April 2018, S. 13–15.

Sperber, Jonathan (2013): Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert. Übersetzt von Thomas Atzert, Friedrich Griese und Karl Heinz Siber. München: C.H. Beck.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Verortung

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Geschichte und Natur: Marx, Engels, Darwin

Gareth Stedman Jones

»Wie Darwin das Gesetz der Entwicklung der organischen Natur, so entdeckte Marx das Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte« (Engels 1883/1962, S. 335). Bereits 1883 hatte Friedrich Engels mit seiner Aussage anlässlich von Karl Marx' Begräbnis einen Zusammenhang zwischen dem Werk seines Freundes und dem von Charles Darwin postuliert. Die Annahme wurde im Laufe des 20. Jahrhunderts durch einen 1931 veröffentlichten Brief Darwins verfestigt, in welchem dieser, augenscheinlich an Marx gerichtet, den Vorschlag, ihm die zweite Auflage des *Kapitals* zu widmen, höflich ablehnte. Obwohl selbst unter zeitgenössischen Kommentatoren Unklarheit herrschte, aus welchen Gründen 1880, und damit sieben Jahre nach Erscheinen des Buches im Jahr 1873, ein solcher Vorschlag hätte zustande kommen sollen, wurde der Legende von der Zueignung seit Isaiah Berlin und nachfolgend Glauben geschenkt. Erst in den 1980er Jahren konnte durch die sorgfältige Forschung von Margaret Fay der Mythos, Marx hätte Darwin eine Widmung vorgeschlagen, endgültig widerlegt werden. Wie sich herausstellte, war der Brief von 1880 nicht an Marx, sondern an Edward Aveling, den Lebensgefährten von dessen Tochter Eleanor, adressiert. Er hatte Darwin darum gebeten, ihm sein eigenes, kurz zuvor fertiggestelltes Buch *The Student's Darwin* widmen zu dürfen.[1]

In diesem Beitrag wird dargelegt, dass Marx' Theorie der Geschichte in geradezu unvereinbarem Widerspruch zu Darwins Konzept von Natur steht. Daraus ergibt sich erstens die Frage, warum Marx in den 1870er Jahren allem Anschein nach Engels' Überzeugung, beide Theorien ähnelten einander in ihrer Ausrichtung, zustimmte. Und zweitens, wieso wurde eine Ähnlichkeit zwischen Darwin und Marx so rasch allgemein anerkannt? Diese Fragen

1 Eine zusammenfassende Darstellung zur vermeintlichen Widmung ist bei Wheen (2001) zu finden.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sind bedeutender, als es zunächst scheinen mag, denn der Gedanke eines Zusammenhangs zwischen beiden Theorien bot im ausgehenden 19. Jahrhundert die Grundlage, um überzeugend eine Verbindung zwischen Marx und einer zunehmend stärker betonten Form von Determinismus oder, wie Engels es nannte, »[d]ie materialistische Anschauung der Geschichte« (Engels 1880–1891/1962, S. 210) zu ziehen.

Engels' Begeisterung für Darwin war stets eindeutig. Bereits in *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* pries er Darwin dafür, »der metaphysischen Naturauffassung […] durch seinen Nachweis, daß die ganze heutige organische Natur, Pflanzen und Tiere und damit auch der Mensch, das Produkt eines […] Entwicklungsprozesses ist«, den »gewaltigsten Stoß versetzt« zu haben (Engels 1880–1891/1962, S. 205). Dies stellte eine Weiterführung der These dar, die er bereits im *Anti-Dühring* angeführt hatte: »daß in der Natur dieselben dialektischen Bewegungsgesetze im Gewirr der zahllosen Veränderungen sich durchsetzen, die auch in der Geschichte die scheinbare Zufälligkeit der Ereignisse beherrschen; dieselben Gesetze, die, ebenfalls in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Denkens den durchlaufenden Faden bildend, allmählich den denkenden Menschen zum Bewußtsein kommen« (Engels 1885a/1962, S. 11).

In *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* rechtfertigte er darüber hinaus die Ausweitung quasi-darwinistischer Konzepte auf das Verständnis von moderner Industrie und Weltmarkt, indem er erklärt: »Es ist der Darwinsche Kampf ums Einzeldasein, aus der Natur mit potenzierter Wut übertragen in die Gesellschaft« (Engels 1880–1891/1962, S. 216).

Es wird gemeinhin behauptet, Engels hätte Marx' Denken in späteren Jahren verzerrt dargestellt, wobei diese Behauptungen in der Regel nur vage und mithilfe ungenauer Begrifflichkeiten formuliert sind. So konstatierte Georg Lichtheim, allerdings ohne tiefergehende Ausführungen, die Philosophie des späten Engels sei sehr stark vom Positivismus geprägt (vgl. Lichtheim 1961, S. 234–258), während Shlomo Avineri behauptete, Engels' Ursprünge seien »in einer vereinfachten Version von Darwinismus und Biologie, mit Hegelianischer Terminologie als notdürftiger Fassade« (Avineri 1968, S. 70) zu finden. Meines Erachtens können die Unterschiede zwischen den Auffassungen von Marx und Engels jedoch nicht allein durch Verweise auf Darwin oder den Positivismus zufriedenstellend erklärt werden. Diese Unterschiede hatten bereits Mitte der 1840er Jahre bestanden, als Marx und Engels einander begegneten – und manifestierten sich somit eindeutig, *bevor* jegliche Wirkung Darwins

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

oder des positivistischen Philosophen Auguste Comte sich in Deutschland und Europa entfaltete.

Für Engels waren die Affinität zu Darwin und seine Bestrebungen, ihn mit Marx in Einklang zu bringen, naheliegend. Zwischen 1842 und Sommer 1844, also während der zwei prägenden Jahre, in denen er für den Textilbetrieb seiner Familie in Manchester tätig war und auch Marx kennenlernte, hatte Engels mit seiner Hinwendung zum Owenismus auch dessen Vorstellung vom Menschen als »natürliches Lebewesen« übernommen. Obwohl er noch 1842 in Berlin mit Bruno Bauer und anderen Junghegelianern verkehrt hatte, war sein Hegelianismus eher oberflächlich geblieben. So meldete Engels sich nicht etwa aus den Berliner junghegelianischen Kreisen zu Wort, sondern aus Manchester. Er nahm dort regelmäßig an Debatten der Owenisten teil, was dazu führte, dass er vertrauter im Umgang mit owenistischen philosophischen Anschauungen aus der Manchester Hall of Science wurde als mit der philosophischen Tradition des Deutschen Idealismus. Seine Nähe zu den Owenisten – den »englischen Sozialisten« – erklärte Engels 1843 ausdrücklich; er verwies darauf, dass er mit einigen von ihnen »fast in jeder Frage übereinstimme« (Engels 1843/1956, S. 496).

Die Ablehnung von Konkurrenz, insbesondere innerhalb der Wirtschaft, war es, die Engels zu den Owenisten hinzog. Das charakteristische Merkmal von Konkurrenz ist der Interessengegensatz. Im Handel sei es das erklärte Ziel, billig zu kaufen und teuer zu verkaufen, wodurch in jedem geschäftlichen Austausch diametrale Interessengegensätze geschaffen würden. Durch den freien Handel würde dieses System allgemeine Gültigkeit erlangen. Dieser »schändliche Konkurrenzkampf« hatte bereits zur Auflösung von Nationalitäten und zur Universalisierung von Feindschaften geführt und die Menschheit in eine Horde gefräßiger Bestien verwandelt. Er würde künftig auch die Auflösung der Familie durch das Fabriksystem mit sich bringen.

Die owenistische Kritik an der Konkurrenz und der Konsumgesellschaft beruhte auf geltenden Prämissen eines anglo-französischen Sensationalismus und Materialismus des 18. und frühen 19. Jahrhunderts, denen zufolge der Mensch ein Tier sei, ein natürliches Lebewesen, das nach Freude strebe und Leid zu vermeiden suche. Sein oder ihr Wesen würde von dem Umfeld geformt, in dem er oder sie aufgewachsen ist. Wie Robert Owen in *A New View of Society* (1813–1816) formuliert hat, sei dem Menschen das Streben nach Glück angeboren und er sei darüber hinaus mit Fähigkeiten ausgestattet, die es ihm ermöglichen, »Ideen zu empfangen, zu vermitteln und zu vergleichen«. Die Ideen selbst kämen von außen, denn »jegliches Wissen, das der

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Mensch empfängt, ist von den ihn umgebenden Objekten und insbesondere vom Beispiel und der Anleitung durch seine unmittelbaren Vorgänger abgeleitet« (Owen 1813–1816/1993, S. 70). Owen war davon überzeugt, dass der Charakter eines Menschen *für* ihn geformt würde und nicht *von* ihm selbst (vgl. Claeys 1991, S. 43). Fortschritt könne durch die Beseitigung schädigender religiöser Vorstellungen, durch bessere Bildungsmethoden und wachsende wissenschaftliche Erkenntnisse erreicht werden. Auf diese Weise würden Veränderungen der Umwelt zu einem Wandel der menschlichen Natur und zur Steigerung der Glückseligkeit des Menschen führen.

Engels ging noch über die Owen'sche Kritik an der Konkurrenz in zweifacher Hinsicht hinaus: Erstens sah er, dem französischen Sozialisten Proudhon folgend, die zersetzende Logik des Privateigentums als verantwortlich für die Widersprüchlichkeit der Politischen Ökonomie an. Zweitens stellte er, auf Feuerbach verweisend, einen Zusammenhang von der Entwicklung des Privateigentums und der Konkurrenz mit dem »Zustand der Unbewusstheit der Menschheit« her. Was den Menschen Feuerbachs Theorie zufolge vom Tier unterscheide, ist nicht sein Bewusstsein, sondern sein »*Gattungs*bewusstsein«. Das Fehlen dieses »Gattungsbewusstseins« beim Menschen, sein Verlust von Menschlichkeit, wurde mit einer auf Feuerbachs Theorie der »Abstraktion« zurückgehenden »Umkehrung« in Verbindung gebracht, oder – in radikalkommunistischen Lesarten von Hegelianern wie Engels und Moses Hess – auf die Einführung von Geld und Privateigentum.[2]

Engels wies in seiner 1843 für die *Deutsch-Französischen Jahrbücher* geschriebenen Kritik der Nationalökonomie, die Marx erstmalig auf diese Thematik aufmerksam werden ließ, darauf hin, dass infolge dieser Konkurrenz »Handelskrisen […] seit achtzig Jahren ebenso regelmäßig gekommen [sind] wie früher die großen Seuchen – und haben mehr Elend, mehr Unsittlichkeit mit sich gebracht als diese«. Die »stete Abwechslung von Irritation und Erschlaffung«, so Engels weiter, sei »ein ewiges Schwanken, ohne je zum Ziel zu kommen.« Es läge auf der Hand, »daß dies Gesetz ein reines Naturgesetz, kein Gesetz des Geistes ist, […] eben ein Naturgesetz, das auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten beruht« (Engels 1844/1956, S. 514–515). Es würde jedoch schließlich »eine soziale Revolution herbeiführen, wie sie sich die Schulweisheit der

2 Engels' Verweis auf Feuerbach im Wortlaut: »[D]er Wert, der das Ursprüngliche, die Quelle des Preises ist, wird von diesem, seinem eigenen Produkt, abhängig gemacht. Bekanntlich ist diese Umkehrung das Wesen der Abstraktion, worüber Feuerbach zu vergleichen« (Engels 1844/1956, S. 508).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Ökonomen nicht träumen läßt« (ebd., S. 515). Ein Prozess der Selbstzerstörung würde eine neue Welt einleiten: »den großen Umschwung, dem das Jahrhundert entgegengeht, der Versöhnung der Menschheit mit der Natur und mit sich selbst« (ebd., S. 505).

Die Grundlage von Engels' Enthusiasmus für Darwin ist in seinem frühen, owenistisch geprägten Konzept vom Menschen, der sich als natürliches Lebewesen aufgrund natürlicher Antriebe entwickele, zu finden. Wodurch lässt sich aber Marx' wesentlich zurückhaltendere Anerkennung von Darwin erklären? Dass Marx Darwin – vermutlich auf Engels' Veranlassung hin – im Jahre 1873 ein Exemplar der zweiten Ausgabe des *Kapitals* zukommen ließ, ist bekannt. Zweifellos gefielen ihm und seiner Familie auch das Unbehagen, das Darwin unter den konservativen Christen der viktorianischen Gesellschaft ausgelöst hatte. Eine tiefergehende intellektuelle Verbundenheit der beiden anzunehmen, wirkt jedoch erzwungen. Während es gute Gründe gibt, davon auszugehen, dass Engels' Schriften über Geschichte und Natur von Anfang an in Zusammenhang mit Darwins späterem Konzept der Naturgeschichte gestanden haben, lässt sich dergleichen keineswegs über Marx sagen. Das Beste, was Marx über *Die Entstehung der Arten* zu sagen hatte, war, ihm passe dies »als naturwissenschaftliche Unterlage des geschichtlichen Klassenkampfes« (Marx 1861/1964, S. 578). Nachdem er Darwins Buch, durch Engels' Begeisterung angeregt, »wieder angesehen« hatte, wirkte seine Anerkennung allerdings eher zweideutig und sein Tonfall ironisch: »Es ist merkwürdig, wie Darwin unter Bestien und Pflanzen seine englische Gesellschaft mit ihrer Teilung der Arbeit, Konkurrenz, Aufschluß neuer Märkte, ›Erfindungen‹ und Malthusschem ›Kampf ums Dasein‹ wiedererkennt« (Marx 1862/1964, S. 249).

Dagegen brachte Marx wesentlich mehr Begeisterung für das 1865 erschienene Werk *Origine et Transformations de l'Homme et des autres Êtres* von Pierre Trémaux auf, welches seines Erachtens »ein *sehr bedeutender* Fortschritt über Darwin« war. Trémaux habe »[f]ür gewisse Fragen, wie Nationalität etc., hier allein Naturbasis gefunden« und sei daher »[i]n der geschichtlichen und politischen Anwendung viel bedeutender und reichhaltiger als Darwin.« Trémaux zufolge sei erstens die Differenzierung der Arten auf die »Erdformation« und die »Entwicklungsperioden des Erdkörpers« zurückzuführen, und zweitens sei »das so rasche Erlöschen bloßer Übergangsformen […] hier notwendig«, um schlussendlich zu der »Fixität« einer einmal konstituierten Spezies zu gelangen (Marx 1866a/1965, S. 248).

Im Oktober 1866 antwortete Engels abschätzig, dass an Trémaux' »ganze[r] Theorie schon deswegen nichts ist, weil er weder Geologie versteht noch

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der ordinärsten literarisch-historischen Kritik fähig ist. Die Geschichten von dem Nigger Santa Maria[3] und von der Verwandlung der Weißen in Neger sind zum Kranklachen« (Engels 1866/1965). Marx aber hielt an seiner Einschätzung fest: »Trémaux' Grundidee über den *Einfluß des Bodens* […] ist nach meiner Ansicht eine Idee, die nur *ausgesprochen* zu werden braucht, um sich ein für allemal Bürgerrecht in der Wissenschaft zu erwerben, und dies ganz unabhängig von Trémaux' Darstellung« (Marx 1866b/1965, S. 258). Eine Woche später betonte Marx auch seinem Verehrer Dr. Kugelmann gegenüber, dass das Buch, obwohl er von Engels angebrachte Kritikpunkte, etwa Trémaux' »geologisch[e] Schnitzer« und »viel Mangel an literarisch-historischer Kritik« durchaus eingestehe, »with all that and all that – einen Fortschritt über Darwin« enthalte (Marx 1866c/1965, S. 530).

Von Marx' Begeisterung über Trémaux' Ansichten zum Einfluss der Beschaffenheit des Bodens abgesehen, ist seine ausdrückliche Distanzierung von Darwin erklärungsbedürftig. Marx' Haltung hatte, genau wie die von Engels, tiefreichende Wurzeln. Seine Kritik war keineswegs *en passant* geäußert worden; vielmehr bekräftigte er damit philosophische und politische Positionen, die er seit den 1840er Jahren vertreten hat – es handelte sich hierbei also um eine erneute Formulierung der seit 1844 in seinem Werk nachweisbaren, grundlegenden Unterscheidung zwischen Natur und Geschichte.

Marx' Ansatz steht in scharfem Gegensatz zu jener naturalistischen Version des Materialismus, wie sie Mitte der 1840er Jahre von den größten radikalen und sozialistischen Gruppierungen, von den Owenisten in England, zu denen auch Engels zählte, bis zu den Anhängern von Étienne Cabet in Frankreich, vertreten wurde. Deren Ausgangspunkt – allgemein gültig in England von Lockes bis Benthams Zeiten, vorherrschend unter den Philosophen und Ideologen Frankreichs, wie auch den Anhängern Spinozas in Deutschland – war das Konzept des Menschen als natürliches Lebewesen: ein Gegensatz vor allem zur orthodoxen christlichen Betonung der Erbsünde. Diesem Ansatz zufolge ist der Mensch ein Produkt seiner Umwelt, ein von seinen Gelüsten und Bedürfnissen gesteuerter Konsument. Indem diese Umwelt durch bessere Bildung und eine aufgeklärtere Haltung gegenüber Belohnung und Strafe verbessert würde, sei es möglich, die menschliche Natur umzuformen und dadurch das menschliche Glück zu steigern.

3 Um seine Theorie zu untermauern, verwandte Pierre Trémaux in seinem Buch die These, Schwarze würden von den Weißen abstammen.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Marx' Gegenentwurf, den er in den sogenannten *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844 ausgearbeitet hatte, zielte darauf ab, die Erkenntnisse des deutschen Idealismus auf das Verständnis von Arbeit anzuwenden, um so menschliches Handeln und die Stellung des Menschen als Produzent in den Fokus zu rücken. Am eindrucksvollsten ist jedoch der durch diese Schriften hergestellte Bezug zwischen zwei Diskursen, die bis dahin nicht miteinander in Zusammenhang gebracht worden waren: die in den 1830er Jahren entstandene Diskussion um die soziale Frage und die Misere der Arbeiterklasse auf der einen Seite und auf der anderen Seite die der Arbeit in Hegels *Phänomenologie des Geistes* zugeschriebene, weltverändernde Bedeutung. Indem Marx diesen Zusammenhang herstellte, setzte er den Sozialismus mit der jener Selbsttätigkeit des Menschen gleich, die sich in der idealistischen Tradition seit Kants philosophischer Revolution Geltung verschaffte.[4]

Kant hat diesen Punkt in seinem Essay *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) sorgfältig ausgearbeitet, indem er den Sündenfall als Parabel für den Ausbruch des Menschen aus seinem natürlichen Zustand interpretierte. Aber trotz des Verlangens des Menschen, dem »Elend seines Zustandes« zu entkommen, »lagert sich zwischen ihm und jenem eingebildeten Sitz der Wonne die rastlose und zur Entwickelung der in ihn gelegten Fähigkeiten unwiderstehlich treibende Vernunft. […] Sie treibt ihn an, die Mühe, die er haßt, dennoch geduldig über sich zu nehmen, dem Flitterwerk, das er verachtet, nachzulaufen«. Es »ergiebt sich: daß der Ausgang des Menschen aus dem […] Paradiese nicht anders, als der Übergang aus der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit gewesen sei« (Kant 1786/1977, S. 92).

Hatten Kant und Fichte bereits die Passivität kritisiert, die mit der Vorstellung vom Menschen als natürliches Lebewesen einherging, so konnte Hegel mit *Phänomenologie des Geistes* (1807) an dieses idealistische Erbe anknüpfen und es zu einer Geschichtsvorstellung umwandeln. Marx zufolge fasste Hegel »die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß« auf und verstand damit einhergehend das Wesen der Arbeit, die Schöpfung des Menschen selbst »als Resultat seiner *eignen Arbeit*« (Marx 1844/1968, S. 574). Der

4 Der Verweis auf Marx' Verhältnis zur Tradition des Idealismus stützt sich vor allem auf die Erkenntnisse von Douglas Moggach und dessen Konzept des »postkantianischen Perfektionismus«, vgl. Moggach (2011). Zu Marx' Verbindung mit dieser Tradition s.a. Moggach (2013).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Mensch, so schrieb Marx 1844, sei nicht nur ein natürliches Wesen, sondern ein menschliches natürliches Wesen. Sein Ursprung liege nicht in der Natur, sondern in der Geschichte. Anders als das Tier mache der »Mensch […] seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins« und könne Gegenstände nach den »Gesetzen der Schönheit« formen. Geschichte könne demnach gleichermaßen als die Vermenschlichung der Natur durch die »bewußte Lebenstätigkeit« des Menschen und als die Vermenschlichung des Menschen selbst durch die Ausbildung seiner Sinne aufgefasst werden. Geschichte bezeichne jenen Prozess, durch den der Mensch zum »Gattungswesen« geworden ist; sie bilde die Grundlage dafür, sich selbst als ein »*universelle[s]*, darum freie[s] Wesen« zu betrachten (Marx 1844/1968, S. 515–517).

Um die Fähigkeit des Menschen, seinem natürlichen Verlangen und seinen Bedürfnissen zu widerstehen oder sich über sie hinwegzusetzen und diese Impulse stattdessen mittels der Vernunft zu überprüfen, zentral setzen zu können, war die Tradition des Idealismus wesentlich. So bezeichnete der Begriff der »Spontanität«, also der inneren Selbstbestimmtheit, nichts anderes im Idealismus – ein Konzept, das es in der deutschen Philosophie bereits Anfang des 18. Jahrhunderts, seit Leibniz gab und das an seinem Ende zum zentralen Kern von Kants Konzept der praktischen Vernunft wurde (vgl. Moggach 2013). Dessen wesentliche politische Bedeutung war die Ansicht, dass Individuen ihr Handeln nicht unbedingt an ihrem Streben nach Reichtum und Glückseligkeit ausrichten, sondern darauf, Recht und Moral zu etablieren. Eines von Hegels wesentlichen Verdiensten in der *Phänomenologie des Geistes* war es, aufzuzeigen, dass das Konzept von Recht über das individuelle Gewissen hinausgehen, durch Institutionen und zwischenmenschliche Beziehungen zum Ausdruck gebracht werden und damit die Grundlage für seinen Begriff von »Sittlichkeit« schaffen könne.[5]

Die in den *Manuskripten* von 1844 beschworene Selbsterzeugung des Menschen durch Arbeit enthält Marx' Auslegung von Spontanität und Freiheit als essentielle menschliche Eigenschaften, was für das Gesamtbild von Kraft,

5 Im englischen Original wird darauf hingewiesen, dass das dort verwendete »ethical life« das deutsche Wort »Sittlichkeit« nur unzureichend ersetzt, da der Begriff sich sowohl auf die Moral, aber gleichzeitig auf Gewohnheiten und Brauch (von »Sitte«) bezieht. »Sittlichkeit« bezeichnet also den gewohnheitsmäßigen Verhaltenskodex einer sozialen Gruppe, z.B. einer Nation, Klasse, Familie, und gilt als die Norm des Anstandes (vgl. Inwood 1992, S. 91–93).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dynamik und Vorandrängen der Produktivkräfte im *Kommunistischen Manifest* (1848) eine wichtige Rolle spielte. Arbeit, als eine Form der Tätigkeit, sei ein fortwährender, jedoch nicht lediglich von Bedürfnissen angetriebener Prozess der Interaktion mit der Natur. Denn, so wird im *Manifest* betont, er könne auch mit Freiheit in Verbindung gebracht werden, da der Mensch Gegenstände nach den Gesetzen der Schönheit formen könne – eine These, die Marx in den 1850er Jahren in den *Grundrissen* vertrat. Arbeit als Tätigkeit von selbstbestimmten Individuen sei zielgerichtet und teleologisch. Die Widerstände, die bei jedem Arbeitsprozess zu überwinden sind, seien entweder natürlichen Ursprungs – das Wirken von Kausalmechanismen in der physischen Welt – oder historischen Ursprungs – wie Konflikte, die sich aus bestehenden sozialen Beziehungen zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern ergeben. So gesehen kann die Menschheitsgeschichte als kontinuierlicher und kumulativer Prozess von Wechselwirkungen zwischen Teleologie und Kausalität verstanden werden.

Aufgrund dieser Überlegungen wurde die Darstellung des Menschen als passives Wesen und Verbraucher, der, um seine Bedürfnisse zu erfüllen, von der Natur abhängig ist, zu Marx' Hauptkritikpunkt am zeitgenössischen Sozialismus. Aus diesem Grund sind seine Anfang 1845 formulierten sogenannten *Thesen über Feuerbach* ebenso eine Kritik am damaligen Sozialismus wie an Feuerbach selbst. Der Mensch sei eben nicht nur ein mit Sinnen ausgestattetes Wesen, sondern erschaffe sich durch die praktische Anwendung seiner Sinne auch selbst. Die sinnliche Welt, wie sie der Mensch erfährt, sei wiederum die Folge von menschlicher Industrie und gesellschaftlichen Zuständen. Marx wiederholte dies in der dritten Feuerbach-These, in der es heißt: »Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß« (Marx 1845/1958, S. 5–6). Damit lassen sich auch Marx' Einwände dem französischen Sozialisten Proudhon gegenüber erklären. Es ging bei der Arbeiterfrage nicht lediglich um Konsum oder Löhne. Das Streben der organisierten Arbeiter richtete sich nicht lediglich darauf, »mehr Glück« durch mehr materielle Güter zu erlangen, sondern darauf, die Produktionsverhältnisse zu verändern. Echter Kommunismus sei die positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Entfremdung.

Die Erkenntnis, dass Selbsttätigkeit gleichbedeutend mit *Freiheit* und die Fähigkeit zum Erschaffen die wesentlichste Eigenschaft des Menschen sei, ließ Marx 1844 zu der Schlussfolgerung kommen, entfremdete Arbeit wäre die Grundlage für sämtliche weiteren Arten der Entfremdung. Demzufolge

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sei »die ganze menschliche Knechtschaft in dem Verhältnis des Arbeiters zur Produktion involviert« (Marx 1844/1968, S. 521). Die entfremdete Arbeit als Umkehr der »bewußten Lebenstätigkeit« führe dazu, dass »der Mensch […] sein Wesen nur zu einem Mittel für seine *Existenz* macht« (ebd., S. 516). In Kant'schen Begriffen würde das bedeuten, Lohnarbeit als eine Form der Fremdbestimmung anzusehen, eine Umkehrung der Freiheit, die als Selbsttätigkeit des Produzenten wahrgenommen wird.

Eingedenk der deutlichen Trennung von Geschichte und Natur, besonders deutlich in den Schriften von 1844, ist Marx' philosophische Distanz zu Darwin in den 1860er Jahren nicht länger verwunderlich. Wenn Darwin 1871 in *Die Abstammung des Menschen* schrieb, er glaube nicht an ein festes Gesetz der Entwicklung, dann glaubte er auch nicht, dass Geschichte eine unilineare Bedeutung oder Richtung habe. Marx erhob den Einwand, Darwin würde den Fortschritt für »reinen Zufall« halten und sein Werk für »in der geschichtlichen und politischen Anwendung« vergleichsweise unbedeutend (vgl. Marx 1860/1964 und 1866a/1965).

Es ist klar ersichtlich, dass die unterschiedlichen Haltungen, die Marx und Engels in den 1860er Jahren Darwin gegenüber einnahmen, am ehesten als Fortführung einer wichtigen, bereits aus den 1840er Jahren stammenden Spaltung in ihrer Auffassung verstanden werden müssen – auch wenn keiner von beiden diese jemals explizierte. Den Kern der damaligen Differenzen bildete die Interpretation von Thomas Malthus, bei dem ähnliche Fragen zum Verhältnis von Natur und Geschichte aufgeworfen wurden wie bei Darwin. Wichtig sind diese divergierenden Standpunkte nicht zuletzt deswegen, weil sie im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts von zentraler Bedeutung bei der Definition von »Marxismus« waren. Dieser Prozess führte dazu, dass sowohl Marx' politische Ansichten als auch die von ihm zugrunde gelegte Philosophie dem eher naturorientierten Standpunkt von Engels untergeordnet wurden.

Bislang sind weder das Ausmaß noch die Bedeutung der zwischen Marx und Engels herrschenden Diskrepanz hinsichtlich dieser Fragen umfassend diskutiert worden. Historiker haben die in den Schriften von Marx und Engels belegte Auseinandersetzung mit Malthus zumeist als Teil einer gemeinsamen Kritik gedeutet. Auch Ronald Meeks Standardwerk *Marx and Engels on Malthus* (1953), in dem sowohl Malthus' vermeintliche Ungeheuerlichkeit als auch seine Rolle als Verteidiger bourgeoiser Klasseninteressen betont werden, legte den Schwerpunkt auf diese Interpretation. Die relevanten Texte weisen bei näherer Betrachtung jedoch auf wichtige Unterschiede zwischen den Herangehensweisen von Marx und Engels hin. Anfangs begnügte Marx sich damit, die von

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Engels 1843 in den *Umrissen* ausgearbeiteten Angriffe auf Malthus zu wiederholen und sie dadurch zu bekräftigen. In einem Essay von 1844 beispielsweise, der sich gegen Arnold Ruges Standpunkt zur sozialen Reform richtete, verhöhnte Marx die Anerkennung, die das Englische Parlament Malthus' »menschenfreundliche[r]« Theorie entgegenbrachte. Dieser zufolge sei »Pauperismus im allgemeinen« nicht nur ein »*ewiges Naturgesetz*«, sondern ein »*selbstverschuldete[s] Elend der Arbeiter*«. Dementsprechend sei der Pauperismus kein Unglück, dem man zuvorkommen müsse, sondern etwas, das man »vielmehr als ein Verbrechen zu unterdrücken, zu bestrafen habe« (Marx 1844/1956, S. 398).

Die Einigkeit, mit der Marx und Engels das Malthus'sche Gedankengut als reaktionär charakterisierten, verdeckte allerdings ihre Divergenzen hinsichtlich philosophischer Begriffs- und Theoriebildung sowie die Verschiedenheit in ihren Anschauungen, insbesondere in Bezug auf die Frage nach dem Verhältnis von Geschichte und Natur. In dieser Frage befanden sich Owen, Engels und Malthus auf der einen und Marx auf der anderen Seite in einem fundamentalen Widerspruch zueinander. Man muss berücksichtigen, dass Malthus, ebenso wie Owen und später auch Engels, davon überzeugt war, der Mensch sei ein passives, von der Natur geformtes Wesen. In Malthus' *Essay*, der in der Tradition der Natürlichen Theologie stand, werden die Menschen mit Klumpen von Lehm verglichen, von denen zwar ein jeder einzigartig geformt sei, die jedoch die Art und Weise, wie sie geformt würden, nicht selbst festlegten. Die Natur, auf die er sich bezog, sei eine gezielt von Gott geschaffene, und somit sei der Fortschritt von der Barbarei zur Zivilisation keine Errungenschaft des Menschen, sondern das Ergebnis eines mächtigen von Gott ausgehenden Prozesses – eines Prozesses, der vonnöten sei, um lebloser chaotischer Materie Lebensgeist einzuhauchen (vgl. Malthus 1798, S. 375–376). Owens Denken zufolge ist die Bestimmtheit des Menschen von der äußeren, wiederum von Konkurrenz beherrschten Umwelt die Folge seiner Unwissenheit und könne demnach durch Wissenschaft und Bildung aufgehoben werden. Bei Engels hingegen war diese Bestimmtheit das Produkt des »unbewussten Zustandes der Menschheit« in Ermangelung eines »Gattungsbewusstseins«. Der Mensch sei als sinnliches Wesen von der äußeren Umwelt bestimmt, was der »materialistischen Anschauung der Geschichte« entsprach, wie es Engels später nannte. Wegen ihres Mangels an Gattungsbewusstsein seien Menschen nicht anders als Tiere; der »unbewusste« Zustand der Menschheit sei auf jene Verwerfungen zurückzuführen, die durch Religion und Privateigentum hervorgebracht wurden. Der Mensch sei also aufgrund des fehlenden »Gattungsbewusstseins«, wie jedes andere Tier auch, ein vollends von der Natur bestimmtes Geschöpf.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Marx hingegen grenzte die Menschheitsgeschichte klar von der Naturgeschichte ab, völlig ungeachtet dessen, ob der Mensch Gattungsbewusstsein besitzt oder nicht. Der Mensch sei nicht bloß das »sinnliche Wesen«, als das er von Feuerbach dargestellt wurde, denn die sinnliche Welt sei das Ergebnis menschlicher Industrie und gesellschaftlicher Zustände. Der Mensch würde nicht von der Natur, sondern von der Geschichte bestimmt, selbst wenn diese pervertierte Formen annehme. Für Marx hatten Konkurrenz und die kapitalistischen Produktionsverhältnisse nichts mit Natur zu tun.

Wie 1844 beharrte Marx auch in seinen nachfolgenden Schriften der 1850er und 1860er Jahre auf dem Standpunkt, dass Natur und Geschichte auseinandergehalten werden müssen. In den *Grundrissen*, dem ersten, in den 1850er Jahren verfassten Entwurf des *Kapitals*, zielte seine hauptsächliche Kritik gegenüber der Bevölkerungstheorie auf Malthus' Versuch ab, Geschichte und Natur zusammenzufassen. Nicht genug damit, dass er die

> »*Überpopulation* in den verschiednen historischen Phasen der ökonomischen Entwicklung als *gleichartig* betrachtet; ihren spezifischen Unterschied nicht versteht und diese sehr komplizierten und wechselnden Verhältnisse daher stupid auf ein Verhältnis reduziert, wo einerseits die natürliche Fortpflanzung des Menschen, andrerseits die natürliche Fortpflanzung der Vegetabilien (oder means of subsistence) sich als zwei natürliche Reihen, von denen die eine geometrisch, die andre arithmetisch fortschreitet, gegenüberstehn. So verwandelt er die historisch verschiednen Verhältnisse in ein abstraktes Zahlenverhältnis, das rein aus der Luft gefischt ist und weder auf Naturgesetzen noch auf historischen beruht. […] Der Affe unterstellt dabei, daß die *Vermehrung des Menschen* reiner Naturprozeß ist, der *äußerer restraints, checks* bedarf, um nicht nach einer geometrischen Proportion vorzugehn« (Marx 1857–1858/1983, S. 506–507).

Marx wiederholte seine Ansicht über die Verschmelzung von Geschichte und Natur im *Kapital*, fügt ihr an dieser Stelle allerdings einen schärferen politischen Akzent hinzu:

> »Es war natürlich weit bequemer und den Interessen der herrschenden Klassen, die Malthus echt pfäffisch idolatrisiert, viel entsprechender, diese ›Übervölkerung‹ aus den ewigen Gesetzen der Natur als aus den nur historischen Naturgesetzen der kapitalistischen Produktion zu erklären« (Marx 1867/1962 S. 551).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Im Gegensatz dazu behielt Engels seine von Feuerbach übernommene Auffassung bei. Im *Zustand der Unbewusstheit* wird ähnlich wie bei Malthus, jedoch aus anderen Gründen die Geschichte des Menschen und die der Natur zusammengefasst. Im *Anti*-Dühring ist die menschliche Gesellschaft, ebenso wie die natürliche Welt, dem Darwin'schen Kampf ums Dasein unterworfen, was nur durch die Auflösung der Klassengesellschaft aufgehoben werden könne. Engels schreibt: »Der Kampf ums Einzeldasein hört auf. Damit erst scheidet der Mensch, in gewissem Sinn, endgültig aus dem Tierreich, tritt aus tierischen Daseinsbedingungen in wirklich menschliche« (Engels 1877–1878/1962, S. 264). In den Jahren unmittelbar nach Marx' Tod bemühte sich Engels, jegliche wahrnehmbare Differenzen zwischen seinen eigenen Überlegungen und denen von Marx zu tilgen. Es sei nochmals erwähnt, dass Marx selbst niemals von einer »materialistischen Anschauung der Geschichte« gesprochen hat. Ungeachtet dessen präsentierte sie Engels als Teil ihrer gemeinsamen Arbeit. Im Essay *Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten* von 1885 erinnerte sich Engels an sein erstes längeres Treffen mit Marx im Jahr 1844 in Paris: »Als ich Marx im Sommer 1844 in Paris besuchte, stellte sich unsere vollständige Übereinstimmung auf allen theoretischen Gebieten heraus, und von da an datiert unsre gemeinsame Arbeit.« Und weiter: »Als wir im Frühjahr 1845 […] wieder zusammenkamen, hatte Marx […] schon seine materialistische Geschichtstheorie in den Hauptzügen fertig herausentwickelt« (Engels 1885b/1962, S. 212).

Diese Behauptungen waren irreführend. Marx und Engels standen sich damals in einigen Standpunkten nahe: im Bekenntnis zu Feuerbach (obgleich aus unterschiedlichen Gründen), in der Hinwendung zur sozialistischen statt der republikanischen Programmatik und ganz besonders in ihrer Überzeugung von der zentralen Bedeutung der politischen Ökonomie. Marx lehnte jedoch den von den Darwinisten vertretenen fundamentalen Zusammenhang zwischen Menschheits- und Naturgeschichte ab. Darwins Theorie war mit Marx' Überzeugung, dass dem Privateigentum, dem Patriarchat und somit auch dem Klassenkampf eine erste Form der menschlichen Gesellschaft – die dörfliche Gemeinschaft – vorausgegangen war, nicht in Einklang zu bringen. Klassenkonflikte und Konkurrenz seien nicht das Ergebnis natürlicher Notwendigkeit, sondern die Konsequenzen daraus, dass die Geschichte des Menschen unter dem Eindruck der äußeren Verhältnisse geschrieben würde. Marx blieb dabei, dass der Mensch nicht einfach ein »natürliches«, sondern ein »menschliches natürliches Wesen« sei, das sich aufgrund eigens menschengemachter sozialer und kultureller Institutionen in gesellschaftlichen

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Kämpfen befände. Daher seien Klassenkampf und Konkurrenz nicht aus der dem Menschen inhärenten Tiernatur hervorgegangen, sondern aus der Fremdbestimmung, der Prägung des Verhaltens durch äußere Kräfte. Der Mensch sei durch Privateigentum und Patriarchat, wiederum gestützt von Religion, auf einen mutmaßlich tierischen Zustand reduziert worden, der sich in Klassenkampf und Konkurrenz ausdrücke.

Anstatt den Tendenzen des späten 19. und 20. Jahrhunderts weiter zu folgen, die versuchten, Marx in eine Reihe mit Darwin zu stellen, sollte Marx – wenigstens spekulativ – wieder in den originären historischen und intellektuellen Kontext gestellt werden, von dem er geprägt wurde. Es ist insofern wichtig, Marx nicht nur im 19. Jahrhundert, sondern exakt in der Generation zu verorten, zu der er gehörte. Es handelte sich um eine Generation von Autoren, deren Schriften über den Wandel von der antiken zur modernen Gesellschaft Darwins Ruhm vorausgingen. Dazu gehörten Henry Maine, Johann Bachofen, John McLennan und Lewis Henry Morgan, die alle zwischen 1818 und 1827 geboren wurden.[6] Sie alle waren Juristen, für die das Studium früher oder primitiver Gesellschaften nicht zum Bereich der Naturgeschichte gehörte, sondern zu dem der Rechtswissenschaften – zu denen im 19. Jahrhundert auch die politische Ökonomie zählte. Die Institutionen, die sie untersuchten – Privateigentum, der Staat, Ehe und Familie –, waren ebenfalls in erster Linie rechtlicher Natur. Weder waren sie Reiseschriftsteller noch Ethnologen im modernen

6 Henry Maine (1822–1888) war komparativer Jurist, der in seinem bekanntesten Werk *Ancient Law* (1861) die Entwicklung des Rechts als eine Bewegung vom »Status zum Vertrag« interpretierte. Allerdings wurde seine Ansicht, dass die sogenannten primitiven Gesellschaften patriarchisch gewesen seien, weitestgehend abgelehnt. Bedeutender waren die Werke des Schweizer Juristen und Anthropologen Johann Bachofen (1815–1887), insbesondere *Das Mutterrecht* (1861), in dem die Ansicht vertreten wird, prähistorische Gemeinschaften seien nach der mütterlichen Linie regiert und von matriarchalischer Religion bestimmt worden. Von noch größerer Bedeutung im englischen Sprachraum waren die Schriften von John McLennan (1827–1881), der in seinem Buch *Primitive Marriage* (1865) den freizügigen Austausch von Frauen und Waren in prähistorischen Gesellschaften beschreibt und die Behauptung aufstellt, dass die häufige Tötung weiblicher Kinder zu einer Form von »Exogamie« führte, die auf der Entführung von Frauen und einer rauen Praxis der Polyandrie beruhte. Lewis Henry Morgan (1818–1881) berief sich auf McLennans Arbeiten. Der New Yorker Anwalt für Eisenbahnrecht war bekannt für seine Studie über die Iroquois, deren politische Institutionen er mit denen der Stämme im antiken Griechenland verglich. Sein Werk *Ancient Society* (1877) stieß bei Marx auf großes Interesse.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Sinn, wenngleich z.B. Morgan Kontakte mit den Iroquois aufnahm und Maine Mitglied der Regierung in Indien war (vgl. Kuper 1988).

Sie nutzten hauptsächlich klassische und biblische Quellen; insbesondere zogen sie den Pentateuch, das Römische Recht und die griechische Mythologie heran – vom despotischen Patriarchen Abraham über die Zehn Gebote und das Zwölftafelgesetz bis hin zu Prometheus und den Übeltaten der Götter des Olymp, vom Raub der Sabinerinnen bis zu den Kaudinischen Pässen. Im Wesentlichen ging es ihnen um die Gleichsetzung von Geschichte mit Entwicklung und Fortschritt, sei es von »Status« zu »Vertrag«, von Privateigentum zum Ende der Frühgeschichte oder von *societas* zu *civitas*. Sie alle waren auf eine gewisse Weise davon überzeugt, dass der Fortschritt, als progressive Bewegung von einem niedrigen zu einem höheren Entwicklungsstand, mittels Geschichte vermessen werden könne, sei es anhand von Eigentumsformen, Produktionsweisen, Typen von verwandtschaftlichen Beziehungen oder Eheschließungen, Brauchtum oder Recht. Im Idealfall könne, wie Marx es ausdrückte, der Mensch mittels der Geschichte die vollständige Rückkehr zu sich selbst als soziales (also als menschliches) Wesen vollziehen – und diese Rückkehr würde bewusst und unter Einschluss der gesamten vorangegangenen Entwicklung erfolgen.

Marx wiederholte die scharfe Unterscheidung zwischen dem Natürlichen und dem Historischen in seinen Schriften und Notizen von den späten 1860er Jahren bis zu seinem Tod. Besonders beeindruckt war er von den seiner Ansicht nach überzeugenden Beweisen für die Existenz antiker Dorfgemeinschaften, die von lokalen Bürgerversammlungen regiert wurden und sowohl auf Individual- oder Stammesbesitz der Felder als auch auf der kollektiven Nutzung von »Gemeindeeigentum« oder »Marken« in den umliegenden Wäldern und Weideflächen beruhten. Ursprünglich war dieses Konzept, im Zusammenhang mit Justus Möser und der Geschichtsschreibung Westfalens, als germanisch verstanden worden. Nach 1815 wurde es zunächst auf den russischen »Mir« und schließlich auf das indische Dorf ausgeweitet und galt fortan als Bestandteil einer »indoeuropäischen Zivilisation«. In diesem Sinne argumentierte eine ganze Reihe von Autoren – von Karl Eichhorn, August von Haxthausen, Josef Grimm und Georg von Maurer bis hin zu John Kemble, Henry Maine und Lewis Henry Morgan. Die Thesen von Nikolai Tschernyschewski und seinen Anhängern zur Frühgeschichte und zum Fortbestehen der bäuerlichen Gemeinde in Russland beeindruckten Marx ebenfalls tief. In Reaktion auf eine Anfrage von Wera Sassulitsch und der *Gruppe Befreiung der Arbeit* setzte er sich ab 1881 für die Verteidigung der russischen Bauernge-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

meinde und den Widerstand gegen die kapitalistische Entwicklung Russlands ein.

Diese Reihe von Überzeugungen galt jedoch bereits während der 1880er Jahre zunehmend als überholt (vgl. Stedman Jones 2016, S. 535–589). Die historischen Beweise, die die Annahme solcher »Mark«-Dorfgemeinden stützen sollten, wurden u.a. von dem französischen Historiker Fustel de Coulanges auf verheerende Weise angegriffen. Auch der russländische Sozialdemokrat Georgi Tschitscherin wies darauf hin, dass der russische »Mir« 1592 als »despotischer Regierungsakt« auf Geheiß des Zaren Fjodor Iwanowitsch (Fjodor I.) eingeführt worden war – und daher weit entfernt von einer auf präfeudale Zeiten zurückgehenden Form des Gemeindeeigentums. Engels bewegte sich 1894 daher auf sicherem Boden, als er Nikolai Tschernyschewski beschuldigte, den Glauben an die wundersame Macht der bäuerlichen Gemeinschaft, eine soziale Renaissance hervorzurufen, zu bestärken.

Alternativ hierzu setzten Engels und viele andere enttäuschte Revolutionäre von 1848, weiterhin auf Fortschritt hoffend, auf eine Art von »Materialismus«, der sich mutmaßlich im Einklang mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaften befand. Es überrascht daher kaum, dass die neue Generation von Sozialisten der 1870er und 1880er Jahre Engels' Behauptung – »Als ich Marx im Sommer 1844 in Paris besuchte, stellte sich unsere vollständige Übereinstimmung auf allen theoretischen Gebieten heraus, und von da an datiert unsre gemeinsame Arbeit« (Engels 1885b/1962, S. 212) – bereitwillig akzeptierte.

Engels' Vorgehen ebnete der nachfolgenden Generation den Weg zu einer gänzlich Darwin'schen Lesart dessen, was sie unter einer marxistischen Geschichtsauffassung verstanden. Dem angesehenen »Vater des russischen Marxismus« Georgi Plechanow zufolge waren Politik und Produktionsverhältnisse nur von untergeordneter Bedeutung. Sowohl »Ökonomie« als auch »Psychologie« resultierten in Plechanows Definition aus dem »gegebenen Stand der Produktivkräfte«, nun gleichgesetzt mit dem »Existenzkampf«. »Der Existenzkampf erzeugt ihre Ökonomie; auf dem gleichen Boden wächst auch ihre Psychologie« (Plechanow 1895/1975, S. 102). Karl Kautsky, Herausgeber der *Neuen Zeit* und bedeutender marxistischer Theoretiker der Zweiten Internationale, stellte einen noch gewagteren Zusammenhang zwischen Natur- und Menschheitsgeschichte her. Ihm ging es insbesondere darum, die Allgemeingültigkeit von »sozialen Instinkten in der Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt« zu beweisen und zu verorten. Jene organischen Instinkte und Triebe, so glaubte Kautsky, seien die Grundlage dessen, was die Philosophen als Ethik definiert hatten.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Annahme einer gemeinsamen Theorie wurde im Laufe des 20. Jahrhunderts zum kanonischen Kern orthodoxer Kommunisten, die die nahtlose Einheit des »Marxismus« entschlossen verteidigten. Man blieb dabei, auch nachdem Belege zum Vorschein kamen, die darauf hinwiesen, dass Marx' Ansatz ein anderer war. Als der Marx-Gelehrte David Rjazanov 1911 den Nachlass von Marx' Schwiegersohns Paul Lafargue durchsah, stieß er auf mehrere Entwürfe von Marx' Brief an Wera Sassulitsch, in denen er das befürwortete, was später als populistische Verteidigung der Lebensfähigkeit der bäuerlichen Gemeinschaft durch die Narodniki bekannt werden sollte. Der eigentliche Brief wurde 1923 aufgefunden. Allerdings war Engels' »materialistische« und darwinistische Lesart von Marx so umfassend erfolgreich gewesen, dass keines der noch lebenden Mitglieder der Genfer *Gruppe Befreiung der Arbeit* von 1883 sich daran erinnern konnte, je einen solchen Brief erhalten zu haben.

Aus dem Englischen übersetzt von Anja Jungfer[7]

Literaturverzeichnis

Avineri, Shlomo (1968): The Social & Political Thought of Karl Marx. Cambridge: Cambridge University Press.

Claeys, Gregory (Hg.) (1991): Robert Owen. A New View of Society and Other Writings. London: Penguin.

Engels, Friedrich (1843/1956): Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke (MEW). Bd. 1. Berlin: Dietz, S. 480–496.

Engels, Friedrich (1844/1956): Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie. In: MEW. Bd. 1, S. 499–524.

Engels, Friedrich (1866/1965): Brief an Karl Marx, Manchester, 2. Oktober 1866. In: MEW. Bd. 31, S. 256.

Engels, Friedrich (1877–1878/1962): Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (»Anti-Dühring«). In: MEW. Bd. 20, S. 1–303.

7 Bei diesem Aufsatz handelt es sich um eine Übersetzung von: Stedman Jones, Gareth (2018): History and Nature: Marx, Engels and Darwin. In: Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau (SLR), H. 1, S. 116–125. Wir danken der SLR und Heinz Sünker für die Abdruckgenehmigung.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Engels, Friedrich (1880–1891/1962): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. In: MEW. Bd. 19, S. 177–228.

Engels, Friedrich (1883/1962): Das Begräbnis von Karl Marx. In: MEW. Bd. 19, S. 335–339.

Engels, Friedrich (1885a/1962): Zweites Vorwort zu »Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft«. In: MEW. Bd. 20, S. 8–14.

Engels, Friedrich (1885b/1962): Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten. In: MEW. Bd. 21, S. 206–224.

Inwood, Michael (1992): A Hegel Dictionary. Oxford: Blackwell.

Kant, Immanuel (1786/1977): Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. In: Kant, Immanuel: Werkausgabe. Bd. 11. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 85–102.

Kuper, Adam (1988): The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion. London: Routledge.

Lichtheim, George (1961): Marxism. An Historical and Critical Study. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

Malthus, Thomas (1798): An Essay on the Principle of Population. London: Printed for J. Johnson, in St. Paul's Church-Yard.

Marx, Karl (1844/1956): Kritische Randglossen zu dem Artikel »Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen«. In: MEW. Bd. 1, S. 392–409.

Marx, Karl (1844/1968): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: MEW. Bd. 40, S. 465–588.

Marx, Karl (1845/1958): Thesen über Feuerbach. In: MEW. Bd. 3, S. 5–7.

Marx, Karl (1857–1858/1983): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: MEW. Bd. 42, S. 47–768.

Marx, Karl (1860/1964): Brief an Friedrich Engels, London, 19. Dezember 1860. In: MEW. Bd. 30, S. 130–131.

Marx, Karl (1861/1964): Brief an Ferdinand Lassalle, London, 16. Januar 1861. In: MEW. Bd. 30, S. 577–579.

Marx, Karl (1862/1964): Brief an Friedrich Engels, London, 18. Juni 1862. In: MEW. Bd. 30, S. 248–249.

Marx, Karl (1866a/1965): Brief an Friedrich Engels, London, 7. August 1866. In: MEW. Bd. 31, S. 247–249.

Marx, Karl (1866b/1965): Brief an Friedrich Engels, London, 3. Oktober 1866. In: MEW. Bd. 31, S. 257–258.

Marx, Karl (1866c/1965): Brief an Louis Kugelmann, London, 9. Oktober 1866. In: MEW. Bd. 31, S. 529–531.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Marx, Karl (1867/1962): Das Kapital. Erster Band. In: MEW. Bd. 23.

Moggach, Douglas (2011): »Post-Kantian Perfectionism«. In: Moggach, Douglas (Hg.): Politics, Religion and Art: Hegelian Debates. Evanston: Northwestern University Press, S. 179–203.

Moggach, Douglas (2013): German Idealism and Marx. In: Boyle, Nicholas/Disley, Liz/Walker, John (Hg.): The Impact of Idealism: The Legacy of Post-Kantian German Thought. Cambridge: Cambridge University Press, S. 82–107.

Owen, Robert (1813–1816/1993): A New View of Society, or, Essays on the Principle of the Formation of the Human Character, and the Application of the Principle to Practice. In: Claeys, Gregory (Hg.): Selected Works of Robert Owen. Bd. 1. London: Pickering & Chatto, S. 23–100.

Plechanow, Georgi Walentino (1895/1975): Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung. Berlin: Dietz.

Stedman Jones, Gareth (2016): Karl Marx. Greatness and Illusion. Cambridge: Belknap Press.

Wheen, Francis (2001): Karl Marx. München: Bertelsmann Stiftung.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Der Begriff des Proletariats bei Karl Marx: eine Kritik

Marcel van der Linden

Mit Mitte zwanzig gelangte Karl Marx zu der Einsicht, dass das Proletariat als einzige gesellschaftliche Kraft in der Lage ist, den Kapitalismus zu überwinden. In *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* charakterisierte er das Proletariat als

> »ein[e] Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, *eines* Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, ein[e] Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besondres Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird« (Marx 1844a/1956, S. 390).

Das Proletariat ist der »allseitig[e] Gegensatz« zur bestehenden Gesellschaft, »der *völlige Verlust* des Menschen […], [der] also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann« (ebd.).

Sukzessive erschloss sich ihm das Wesen der proletarischen Selbstemanzipation. In *Die deutsche Ideologie* machte er geltend, dass die Abschaffung der bürgerlichen Gesellschaft die kollektive Aneignung aller Produktivkräfte erfordert. Dies kann nur herbeigeführt werden durch

> »eine Revolution, in der einerseits die Macht der bisherigen Produktions- und Verkehrsweise und gesellschaftlichen Gliederung gestürzt wird und andererseits der universelle Charakter und die zur Durchführung der Aneignung nötige Energie des Proletariats sich entwickelt, ferner das Proletariat alles abstreift, was ihm noch aus seiner bisherigen Gesellschaftsstellung geblieben ist« (Marx/Engels 1845–1846/1958, S. 68).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

In diesen Passagen von Marx kommen mindestens vier Tendenzen zum Ausdruck. *Erstens* die Idee von Klassen und Klassenkämpfen, die aus den Debatten des 18. Jahrhunderts hervorging. Während der Jahrzehnte, die der Französischen Revolution vorausgingen, hatten Ökonomen wie François Quesnay, Jacques Turgot und andere begonnen, zwischen zwei bzw. drei sozialen Klassen zu unterscheiden. Fast zur selben Zeit hatten in Großbritannien David Hume, Adam Ferguson und andere ähnliche Unterscheidungen vorgenommen. Eine mögliche Erklärung für diese Entdeckung der sozialen Klassen ist die Entstehung von Nationalstaaten, verbunden mit der sich ausweitenden Warenzirkulation und den daraus resultierenden Einkommensunterschieden. Zudem machte es die Zunahme von Fabrikanten und Fabriken Gesellen und anderen gelernten Arbeitern zunehmend unmöglich, ihrerseits selbstständige Unternehmer zu werden. Ebenso wie die französischen und britischen Verfasser vor ihm unterschied auch der frühe Karl Marx nicht zwischen »Klassen« und »Ständen«. In *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* wurde das Proletariat beispielsweise noch als »Stand« bezeichnet. Diese Verschmelzung hielt jedoch nicht lange an. In *Das Elend der Philosophie* war das Proletariat bereits zur »Klasse« geworden.

Zweitens war Marx wohl von Lorenz von Stein beeinflusst, der 1842 ein Buch mit dem Titel *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs* veröffentlicht hatte, das viel der Marx'schen Klassentheorie erahnen ließ. Von Stein nahm an, dass die aufkommende Industriegesellschaft Arbeiter entweder unnachgiebig und niederträchtig mache oder aber sie in stumpfe Instrumente und unterwürfige Untergebene verwandele. Er betrachtete vererbtes Eigentum als die eigentliche Ursache für den Verfall der Arbeiterklasse, weil es zur vorherrschenden Macht einiger und zur Unfreiheit anderer führe (vgl. von Stein 1842, S. 1–125). Mit Beobachtungen wie diesen antizipierte von Stein einige Hauptargumente des historischen Materialismus; jedoch,

> »im Gegensatz zu Marx, postulierte er nicht eine unaufhaltsame proletarische Revolution, die letztlich gesellschaftliche Gegensätze auflösen würde. Stattdessen schlug er eine fundamentale reformistische politische Strategie vor, bei der der Staat die Verteilung der ökonomischen Ressourcen in einer Weise lenkt, die die Polarisierung der Klassen, wie Marx sie sich vorstellte, vermeiden würde« (Singelmann, J./Singelmann, P. 1986, S. 431).

Drittens war Marx tief beeindruckt vom Aufstand der schlesischen Weber 1844. In seinen *Kritischen Randglossen zu dem Artikel »Der König von Preußen und die So-*

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zialreform. Von einem Preußen« wies er darauf hin, dass beim schlesischen Weberaufstand

> »das Proletariat sogleich seinen Gegensatz gegen die Gesellschaft des Privateigentums in schlagender, scharfer, rücksichtsloser, gewaltsamer Weise herausschreit. Der schlesische Aufstand *beginnt* grade damit, womit die französischen und englischen Arbeiteraufstände *enden*, mit dem Bewußtsein über das Wesen des Proletariats. Die Aktion selbst trägt diesen *überlegenen* Charakter. Nicht nur die Maschinen, diese Rivalen des Arbeiters, werden zerstört, sondern auch die *Kaufmannsbücher*, die Titel des Eigentums, und während alle andern Bewegungen sich zunächst nur gegen den *Industrieherrn*, den sichtbaren Feind kehrten, kehrt sich diese Bewegung zugleich gegen den Bankier, den versteckten Feind« (Marx 1844b/1956, S. 404).

Robin Blackburn hat zu Recht darauf hingewiesen, dass das Gros dieses Artikels »immer noch im alten philosophischen Jargon geschrieben ist und sich auf einen Streit über das Wesen der Deutschen Revolution bezieht. Marx jedoch zieht aus dem Weberaufstand die Schlussfolgerung, dass das Proletariat der ›aktive Vertreter‹ der Revolution ist« (Blackburn 1976, S. 6).

Viertens und letztens publizierte Friedrich Engels 1845 *Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigner Anschauung und authentischen Quellen*. Sich auf die Textilindustrie in Manchester stützend, wies Engels darauf hin, »wie die Industrie den Besitz in den Händen weniger zentralisiert« und wie folglich die arbeitende Bevölkerung zentralisiert wird: »Das industrielle große Etablissement erfordert viele Arbeiter, die zusammen in einem Gebäude arbeiten; sie müssen zusammen wohnen, sie bilden schon bei einer mäßigen Fabrik ein Dorf« (Engels 1845/1962, S. 254).

In Kombination miteinander brachten diese Einflüsse Karl Marx zu seiner Analyse der Menschheitsgeschichte als eine Geschichte von Klassenkämpfen, die in dem Klassenkampf gipfelt, der alle Klassenkämpfe beendet: die proletarische Revolution. Marx' Denkansatz hat die Art, wie wir über historische Entwicklungen und radikale Politik nachdenken, für immer verändert. Rasch räumte Marx ein, dass viele wichtige Elemente seiner Theorie über die Revolution schon von anderen antizipiert worden waren. 1852 schrieb er an Joseph Weydemeyer:

> »Was mich nun betrifft, so gebührt mir nicht das Verdienst, weder die Existenz der Klassen in der modernen Gesellschaft noch ihren Kampf unter sich entdeckt zu haben. Bürgerliche Geschichtschreiber hatten längst vor mir die

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> historische Entwicklung dieses Kampfes der Klassen, und bürgerliche Ökonomen die ökonomische Anatomie derselben dargestellt. Was ich neu tat, war 1. nachzuweisen, daß die *Existenz der Klassen* bloß an *bestimmte historische Entwicklungsphasen der Produktion* gebunden ist; 2. daß der Klassenkampf notwendig zur *Diktatur des Proletariats* führt; 3. daß diese Diktatur selbst nur den Übergang zur *Aufhebung aller Klassen* und zu einer *klassenlosen Gesellschaft* bildet« (Marx 1852b/1963, S. 507–508).

Bestimmung des Proletariats

Weder in seinen frühen noch in seinen späteren Schriften verwendete Marx den Begriff »Arbeiterklasse« oft. Er bevorzugte die Idee des Proletariats, ein altrömisches Konzept, das wahrscheinlich aus dem 6. Jahrhundert v. u. Z. stammte. Es beschreibt eine relativ große, aber nicht genauer definierte Gruppe von freien, armen Staatsbürgern, deren Nachkommenschaft (*proles*) dem Reich als Soldaten dienen können (vgl. Zaniewski 1957, S. 15–53).

Im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert erlebte der Begriff »Proletariat« ein Comeback. Zunächst wurde er im allgemeinen Sinne benutzt, um den Stand von Personen ohne Eigentum und ohne Ehre zu beschreiben. Die Arbeiter waren nur ein Teil dieser amorphen Masse. Der in den 1830er Jahren formulierten Analyse des französischen Adligen Adolphe Granier de Cassagnac zufolge stellte das Proletariat den »niedrigsten Rang, die tiefste Schicht der Gesellschaft« dar, der aus vier Gruppen bestand: »die Arbeiter, die Bettler, die Diebe und die öffentlichen Mädchen«:

> »Der Arbeiter ist ein Proletar, der um zu leben arbeitet und einen Lohn verdient; der Bettler ein Proletar, der nicht arbeiten will oder nicht kann, und der um zu leben bettelt; der Dieb ein Proletar, der weder arbeiten noch betteln will, und, um zu leben, stiehlt; das öffentliche Mädchen ein Proletar, der weder arbeiten, noch betteln, noch stehlen will, und, um zu leben, sich preisgiebt« (Granier de Cassagnac 1839, S. 7–8).

Ein paar Jahre später unterschied Heinrich Wilhelm Bensen zwischen sieben Kategorien des Proletariats: Neben drei Gruppen von Arbeitern nannte er auch »die Armen, welche der öffentlichen Unterstützung heimfallen«, »die gemeinen Soldaten«, »die Gauner, Freudenmädchen, Banditen usw.« und »die kleinen Bediensteten geistlicher und weltlicher Art« (Bensen 1847, S. 344).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Allmählich entstand eine Ausdifferenzierung, die zu einem von zwei möglichen Resultaten führen konnte: Entweder würden die Arbeiter verkünden, dass sie *keine* Proletarier seien, sondern eine eigene Klasse bzw. ein eigener Stand, oder sie würden sich mit dem Proletariat identifizieren und die anderen Gruppen, die zuvor auch als Proletarier angesehen worden sind, als »minderwertig« und »andersartig« ansehen. Die deutschen kommunistischen Arbeiter in London, denen Marx und Engels verbunden waren, bevorzugten das zweite Ergebnis. Im *Manifest der Kommunistischen Partei*, das Marx und Engels beauftragt waren für diese Arbeiter auf der Basis von gemeinsamen Diskussionen zu verfassen, wurden »die modernen Arbeiter, die *Proletarier*« (Marx/Engels 1848/1959, S. 468) als Einheit betrachtet. Die Diebe, Bettler und Prostituierten wurden nun zu einer niederen Schicht abgewertet, zum Lumpenproletariat, die

> »passive Verfaulung der untersten Schichten der alten Gesellschaft, [die] durch eine proletarische Revolution stellenweise in die Bewegung hineingeschleudert [wird], seiner ganzen Lebenslage nach wird es bereitwilliger sein, sich zu reaktionären Umtrieben erkaufen zu lassen« (ebd., S. 472).[1]

Dieser Ausschluss des »unmoralischen« Teils der niederen Klassen ging einher mit einer weiteren Abgrenzung. Für Marx war es offensichtlich, dass Sklaven nicht zum Proletariat gehören. Bereits sehr früh hatten sich die europäischen Arbeiterbewegungen von ihren unfreien Brüdern und Schwestern distanziert. Die berühmte *London Corresponding Society* (L. C. S.), die Edward P. Thompson als »ein neuer Typus von Organisation« (Thompson 1987, S. 23) der Arbeiterbewegung bezeichnete, definierte 1792 unter dem Einfluss der Sklavenrevolution in Saint-Domingue ihre Anhängerschaft neu. In den ersten Monaten des Jahres hatte sich die L. C. S. für Gleichheit zwischen allen, »schwarz oder weiß, hoch oder gering, reich oder arm«, ausgesprochen; aber im August, als die Nachrichten aus der Karibik über den Aufstand die Britischen Inseln erreichten, verschwand der Zusatz »schwarz oder weiß« aus dem Programm der Gesellschaft. Denn »Rasse [war] zu einem heiklen und für viele Menschen in England bedrohlichen Thema geworden, und die Führungsriege der L. C. S. zog es vor, ihm aus dem Weg zu gehen« (Linebaugh/Rediker 2008, S. 295–296).

---

1 Interessanterweise verweist Marx im ersten Band des *Kapitals* indirekt auf Granier de Cassagnacs Unterscheidung und spricht von »Vagabunden, Verbrechern, Prostituierten, kurz dem eigentlichen Lumpenproletariat« (Marx 1867/1962, S. 673).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Marx sollte Sklaverei später auf eine »Anomalie gegen das bürgerliche System selbst« reduzieren, das »innerhalb des bürgerlichen Produktionssystems […] an einzelnen Punkten möglich ist«, aber nur, »weil sie an andren Punkten nicht existiert« (Marx 1857–1858/1983, S. 376).

Ebenso grenzte Marx das Proletariat vom Kleinbürgertum ab. Im *Manifest der Kommunistischen Partei* heißt es:

> »Von allen Klassen, welche heutzutage der Bourgeoisie gegenüberstehen, ist nur das Proletariat eine wirklich revolutionäre Klasse. Die übrigen Klassen verkommen und gehen unter mit der großen Industrie, das Proletariat ist ihr eigenstes Produkt. Die Mittelstände, der kleine Industrielle, der kleine Kaufmann, der Handwerker, der Bauer, sie alle bekämpfen die Bourgeoisie, um ihre Existenz als Mittelstände vor dem Untergang zu sichern. Sie sind also nicht revolutionär, sondern konservativ. […] Sind sie revolutionär, so sind sie es im Hinblick auf den ihnen bevorstehenden Übergang ins Proletariat […], so verlassen sie ihren eigenen Standpunkt, um sich auf den des Proletariats zu stellen« (Marx/Engels 1848/1959, S. 472).

So wurde der Begriff des Proletariats zu allen Seiten abgegrenzt. Der Klassenkampf wurde vor allem als ein zwischen Kapitalisten, Grundbesitzern und Lohnarbeitern zu führender Kampf angesehen. Die anderen Zwischenklassen erlangten eine historisch geringere Bedeutung und spielten keine eigenständige politische Rolle; sie »verkommen und gehen unter mit der großen Industrie« (ebd.). In seinen späteren Schriften versuchte Marx diese These weiter zu untermauern. Seine Kritik an der politischen Ökonomie ist zum Teil ein Versuch, die historische Beschaffenheit und die sozialen Grenzen des Proletariats so genau wie möglich zu beschreiben. Im ersten Band des *Kapitals* bestimmte er schließlich den wahren Proletarier als den Arbeiter, der »als freie Person über seine Arbeitskraft als seine Ware verfügt« und »andrerseits andre Waren nicht zu verkaufen hat« (Marx 1867/1962, S. 183).

Marx zufolge wird der fortlaufende Prozess der Kapitalakkumulation zu einer wachsenden Anzahl dieser doppelt freien Lohnarbeiter führen – sowohl absolut als auch relativ. Denn: Je größer das Kapital, desto mehr Arbeiter werden benötigt. »Akkumulation des Kapitals ist also Vermehrung des Proletariats« (ebd., S. 642). Kapitalistische Produktion »reproduziert […] in stets erweitertem Umfang, die Klasse der Lohnarbeiter und verwandelt die ungeheure Majorität der unmittelbaren Produzenten in Lohnarbeiter« (Marx 1885/1963, S. 39). Das Proletariat wird »aus allen Klassen der Bevölkerung« rekrutiert:

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »Die bisherigen kleinen Mittelstände, die kleinen Industriellen, Kaufleute und Rentiers, die Handwerker und Bauern, alle diese Klassen fallen ins Proletariat hinab, teils dadurch, daß ihr kleines Kapital für den Betrieb der großen Industrie nicht ausreicht und der Konkurrenz mit den größeren Kapitalisten erliegt, teils dadurch, daß ihre Geschicklichkeit von neuen Produktionsweisen entwertet wird« (Marx/Engels 1848/1959, S. 469).

Folglich wird sich die kapitalistische Gesellschaft in dem Moment, in dem die revolutionäre Veränderung näher rückt, zunehmend in zwei große, sich feindselig gegenüberstehende Lager aufspalten.

Marx' Abgrenzungen des Proletariats, so möchte ich behaupten, waren nicht immer die logische Konsequenz seiner Kritik der politischen Ökonomie – moralische Impulse, politische Erwägungen und Wunschvorstellungen spielten wohl auch eine wichtige Rolle in seinen Überlegungen. Dementsprechend waren erhebliche Widersprüche unvermeidbar, während historische Fakten geleugnet werden mussten, wie die Beispiele des Lumpenproletariats und der Sklaven belegen.

Ausschluss des Lumpenproletariats

Das »Lumpenproletariat« trat zuerst in den frühen Schriften von Marx und Engels in Erscheinung, in denen sie das antike Römische Reich behandelten. Die früheste Erwähnung findet sich in einem Abschnitt in *Die deutsche Ideologie*, in dem das Problem der Plebejer diskutiert wurde, die, »zwischen Freien und Sklaven stehend, […] es nie über ein Lumpenproletariat hinaus[brachten]« (Marx/Engels 1845–1846/1958, S. 23). Als zeitgenössisches Konzept jedoch gilt das »Lumpenproletariat« erst seit den Jahren 1848 bis 1851, als Marx die französischen revolutionären und konterrevolutionären Entwicklungen analysierte. Marx war beeindruckt von den Aktionen und Reaktionen der Arbeiter auf beiden Seiten der Barrikaden, die er beobachten konnte – eine scheinbare Absurdität, die er nur dadurch zu erklären vermochte, dass er diejenigen auf der richtigen Seite als »echte« Proletarier wertschätzte und die auf der falschen Seite als Pseudo-Proletarier abwertete.[2]

2 Dies führte zu einer gewissen Ambivalenz: Die »falschen« Arbeiter waren zugleich Proletarier und keine Proletarier. Hal Draper hat hierauf hingewiesen; er beobachtete »eine gewisse Uneindeutigkeit in Bezug auf die Frage, ob das Lumpenproletariat als Teil des Proletariats anzusehen ist oder nicht« (Draper 1972, S. 2294). In *Die Klassenkämpfe in*

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Als die Arbeiter 1851 erneut gespalten waren und einige von ihnen Louis Bonaparte unterstützten, sah Marx seine Analyse zumindest in Teilen begründet. In *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* nahm er das Lumpenproletariat nicht nur als »zerrüttet[e] Roués« des aristokratischen Niedergangs und »verkommenen und abenteuernden Ablege[r] der Bourgeoisie« auf, sondern auch als

> »Vagabunden, entlassene Soldaten, entlassene Zuchthaussträflinge, entlaufene Galeerensklaven, Gauner, Gaukler, Lazzaroni, Taschendiebe, Taschenspieler, Spieler, Maquereaus, Bordellhalter, Lastträger, Literaten, Orgeldreher, Lumpensammler, Scherenschleifer, Kesselflicker, Bettler, kurz, die ganze unbestimmte, aufgelöste, hin- und hergeworfene Masse, die die Franzosen la bohème nennen« (Marx 1852a/1960, S. 160–161).

Diese Charakterisierung wirft die analytische und empirische Frage auf, welche sozialen Gruppierungen Marx genau gemeint haben könnte. Es scheint, als habe er versucht, eine Auswahl der folgenden Gruppen in einen Topf zu werfen.

(i) Verdrängte Bauern. Das *Manifest der Kommunistischen Partei* referiert über »diese passive Verfaulung der untersten Schichten der alten Gesellschaft« (Marx/Engels 1848/1959, S. 472). Wahrscheinlich ist dies eine Anspielung auf die früheren Bauern, die durch Einfriedungen oder andere Maßnahmen ihrer Existenzgrundlage beraubt wurden, in die Städte abwanderten und dort Teil des nicht ausgebildeten modernen Proletariats wurden. Sollte es das sein, was Marx gemeint hat, dann

> »scheint der Unterschied zwischen einem ehemaligen Bauern, der zum Proletarier und nicht zum Lumpenproletarier wird, mehr eine Frage der Einstellung als eine Frage des Verhältnisses zu den Produktionsmitteln zu sein: Das Proletariat hat sich stärker damit abgefunden, seine Arbeitskraft zu verkaufen. Verdrängte Bauern können auch als ›Leute ohne bestimmten Arbeits-

---

Frankreich. 1848 bis 1850 kann man beispielsweise nachlesen, dass die konterrevolutionären Mobilgarden »großenteils dem *Lumpenproletariat* an[gehörten], das in allen großen Städten eine vom industriellen Proletariat genau unterschiedene Masse bildet«. Nur wenige Zeilen später schreibt Marx allerdings, dass »dem Pariser Proletariat eine aus seiner eigenen Mitte gezogene Armee […] gegenüber[stand]« (Marx 1850/1960, S. 26).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> zweig, Herumtreiber, gens sans feu et sans aveu‹ gekennzeichnet werden, jedoch würde man wiederum erwarten, dass solche Menschen im Laufe der Zeit zu Proletariern werden« (Cowling 2002, S. 230).

(ii) Verdrängte Proletarier. Eine zweite Gruppe setzt sich zusammen aus städtischen Arbeitern, die über keine Existenzgrundlage verfügen – Männer und Frauen, die ihre Arbeitsplätze verloren haben oder die zu alt oder zu krank dafür sind, eine Anstellung zu finden. Es stimmt natürlich, dass Marx diese Gruppe im *Kapital* nicht zum Lumpenproletariat zählte (vgl. Marx 1867/1962, S. 673), aber es kann wahrscheinlich davon ausgegangen werden, dass die Langzeitarbeitslosen und andere Proletarier, die sich auf der niedrigsten Stufe ihrer Existenz befanden, in Kriminalität oder Prostitution Zuflucht suchten. Zu Recht sagt Cowling, dass

> »Marx ambivalent in der Frage ist, wie einfach es für einen Proletarier, der aus einer Industriebranche hinausgeworfen wurde, wäre, Anstellung in einer anderen zu finden. Einige seiner Schriften über den Arbeiter als reines Anhängsel der Maschine suggerieren, dass man leicht vom Anhängsel der einen Maschine zum Anhängsel einer anderen werden könne; andererseits gibt es Hinweise darauf, dass Menschen von einer Maschine derart deformiert werden, dass sie nicht mehr dafür geeignet seien, an einer anderen zu arbeiten. Wiederum mag es Probleme damit geben, sich mit dem Fabrikalltag an sich abzufinden, der bedeutet, bereits in jungen Jahren in einer Fabrik anfangen müssen zu arbeiten – obwohl der Wechsel in eine andere Fabrik vielleicht nicht so kompliziert ist. Vielleicht korrespondiert diese Unklarheit mit dem echten Leben in der Mitte des 19. Jahrhunderts: Eine Fabrik mag mehr Ausbildung und mehr Deformierung für eine Person oder schlechtere Bedingungen bedeutet haben als eine andere; der Bedarf an Arbeitskräften könnte zu einem Zeitpunkt größer sein als zu einem anderen. Etwaige Schwierigkeiten würden gewiss einige Proletarier in Richtung Lumpenproletariat führen« (Cowling 2002, S. 230).

(iii) Selbstständige. Marx' dritte Kategorie besteht aus »Lastträger[n], Literaten, Orgeldreher[n], Lumpensammler[n], Scherenschleifer[n], Kesselflicker[n]« (Marx 1852a/1960, S. 161). Diese Gruppen haben gemein, dass sie selbstständig sind und ihre Berufstätigkeiten ohne Konzession ausgeführt werden. Ebenso kann man fragen, ob Erwerbslose diesen Tätigkeiten häufig nachgingen. Historische Studien können dies bestätigen (vgl. bspw. Stedman Jones 1971, S. 17–155).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

(iv) Zwielichtige Berufe. Schlussendlich haben wir die Gaukler, Taschenspieler, Spieler, Bordellhalter und Prostituierten. Was sie miteinander verbindet, ist nicht die spezifische Art des Beschäftigungsverhältnisses, sondern vermutlich eher der sittenwidrige Charakter ihrer Arbeit. »Hier geht es scheinbar darum, dass Marx eine Auswahl an Berufsfeldern aufnimmt, die eine weit verbreitete Abneigung bedingen, um das Lumpenproletariat weniger seriös aussehen zu lassen, anstatt sich zu irgendeiner ernsthaften gesellschaftlichen (oder sozialistischen) Analyse zu verpflichten« (Cowling 2002, S. 232).

Unabhängig von diesen Folgerungen stellt Marx' Analyse einige empirische Herausforderungen dar. Der Sozialhistoriker Mark Traugott führte eine umfassende und detailreiche Studie über sechs Bataillone (bestehend aus 3.845 Einzelpersonen) der »lumpenproletarischen« Mobilgarden von 1848 durch. Er kam zu dem Schluss, dass die soziale Zusammensetzung der Arbeiter auf der falschen Seite der Barrikaden nicht Marx' Hypothese des Lumpenproletariats bestätigt:

> »Erstens, wenn uns selbstberichtete Berufe überhaupt etwas sagen, dann, dass die Mobilgarden im Wesentlichen aus Arbeitern aus dem Handwerksgewerbe bestanden, für das es ein relativ hohes Maß an Fertigkeiten und Qualifikation braucht. Das soll nicht die Existenz einer Fülle von Berufen leugnen, die der Beschreibung des Lumpenproletariats entsprechen. Wenn auch, wenig überraschend, kein Mobilgardist seinen vorherigen Beruf als Zuhälter, Bettler oder Dieb angab, findet man doch eine Handvoll Straßenhändler, einen einzelnen Lumpensammler, einige Straßenmusiker, einen Magier, einen Marktschreier sowie eine Anzahl von Personen, bei denen ›kein Beruf‹ angegeben ist. Aber selbst wenn man eine breite Definition des Lumpenproletariats übernehmen würde, die Kesselflicker, Schrotthändler, Lastenträger und Literaten aller Art einschließt, käme man nur auf 83 solcher Personen oder auf 3,0 Prozent der gesamten Stichprobe« (Traugott 1985, S. 76–77; vgl. Caspard 1974).

Marx' konkrete Analyse der französischen Situation war dementsprechend irreführend. Außerdem waren die gesellschaftlichen Gruppen, die Marx als Lumpenproletariat betrachtete, mit Sicherheit nicht immer Reaktionäre. Victor Kiernan hat beispielsweise erörtert, dass das Londoner Lumpenproletariat nach Phasen der scheinbaren Resignation wie ein Wirbelsturm ausbrechen konnte; und einmal in Bewegung, waren seine Handlungen »vor allem [geprägt durch] Kühnheit, Spontanität, Missachtung der willkürlichen Schlagschnüre, in denen die Gesellschaft das Federvieh einsperrt; durch eine

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

heitere Überzeugung davon, dass das Gesetz beschissen ist.« Gewöhnlich folgten diese Wellen der Militanz auf die Proteste von »gewöhnlichen« Arbeitern: »Das war, wenn die, die normalerweise einen Job hatten, unter akuten Perioden der Arbeitslosigkeit litten, und sie Zeichen der Meuterei zeigten, sodass sich ihnen Nachzügler anschlossen und noch weiter gehen konnten« (Kiernan 1972, S. 82). Ganz allgemein kann man sagen, dass das »Lumpenproletariat« oftmals eine treibende Kraft sozialer Kämpfe war (vgl. Bovenkerk 1984). Selbstverständlich macht es das nicht zu einer neuen Avantgarde, wie mitunter behauptet wurde.[3] Es zeigt allerdings, dass das »Lumpenproletariat« keine analytische, sondern eine moralische Kategorie ist.[4]

Die Unhaltbarkeit dieses Konzepts wird besonders im Globalen Süden deutlich. Vic Allen hat zu Recht Folgendes beanstandet:

> »In Gesellschaften, in denen das Erwirtschaften des bloßen Existenzminimums für einen großen Anteil der Arbeiterklasse die Norm ist und wo Männer, Frauen und Kinder genötigt werden, nach alternativen Erwerbsquellen zu suchen, die sich deutlich von ihren ursprünglichen unterscheiden, ist das *Lumpenproletariat* kaum vom übrigen Teil der Arbeiterklasse zu unterscheiden« (Allen 1972, S. 188).

Schwammige Konzepte wie »der informelle Sektor« sind ein Ausdruck solcher gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen (halb-)proletarische Haushalte zahlreiche Aktivitäten bündeln, um ihr Überleben sicherzustellen (vgl. Breman 1994, S. 3–130).

Ausschluss der Sklaven

Der Unterschied zwischen »freier« Lohnarbeit und Sklaverei ist eine wiederkehrende Thematik im Œuvre von Marx. Als Experte der europäischen Antike und als Zeitgenosse des amerikanischen Bürgerkrieges war Marx die Problematik der Sklaverei sehr bewusst. Der erste Band des *Kapitals* wurde zwei Jahre nach der Abschaffung der Sklaverei in den Vereinigten Staaten im Jahre 1865 und 21 Jahre vor ihrer offiziellen Abschaffung in Brasilien veröffentlicht. Marx

3 So beispielsweise Fanon (1966); vgl. hierzu die Kritik von Worsley (1972).

4 Im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert war das »Lumpen«-Konzept Basis der sozialistischen Eugenik (vgl. Schwartz 1994).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

betrachtete die Sklaverei als eine historisch rückwärtsgewandte Form der Ausbeutung, die schnell der Vergangenheit angehören würde, da »freie« Lohnarbeit die kapitalistische Zukunft verkörpert. Er verglich die beiden Arbeitsformen in mehreren Texten. Durchaus sah er Ähnlichkeiten zwischen ihnen: Beide produzieren ein Mehrprodukt und »der Lohnarbeiter wie der Sklave [muß] einen Herrn haben, um ihn arbeiten zu machen und ihn zu regieren« (Marx 1894/1964, S. 399). Zugleich erkannte er einige Unterschiede, die sämtliche gemeinsamen Erfahrungen überschatteten.

(i) Besitz der Arbeitskraft. Arbeitskraft kann nach Marx

> »als Ware nur auf dem Markt erscheinen, sofern und weil sie von ihrem eignen Besitzer, der Person, deren Arbeitskraft sie ist, als Ware feilgeboten oder verkauft wird. Damit ihr Besitzer sie als Ware verkaufe, muß er über sie verfügen können, also freier Eigentümer seines Arbeitsvermögens, seiner Person sein« (Marx 1867/1962, S. 182).

Die zukünftigen Lohnarbeiter und die Geldbesitzer »begegnen sich auf dem Markt und treten in Verhältnis zueinander als ebenbürtige Warenbesitzer, nur dadurch unterschieden, daß der eine Käufer, der andre Verkäufer, beide also juristisch gleiche Personen sind« (ebd.). Anders ausgedrückt: Die Arbeiter müssen ihre Arbeitskraft »besitzen« und müssen diese selbst auf dem Markt als eine Ware anbieten. Aber warum sollte dies so sein? In der Geschichte gibt es viele Beispiele, in denen die Arbeitskraft der Arbeiter auf dem Markt angeboten wurde, allerdings nicht von den Arbeitern selbst. Kinderarbeit, bei der die Eltern oder Vormunde des Kindes den Lohn erhalten, ist ein deutliches Beispiel. Die Mietsklaven, die im 18. und 19. Jahrhundert in verschiedenen Teilen Nord- und Südamerikas und in Afrika lebten, können als weiteres Beispiel angeführt werden. Eine brasilianische Studie beschreibt die Situation dieser Sklaven (sogenannte *ganhadores*), die von ihren Besitzern in die Stadt geschickt wurden, um Lohn zu erwirtschaften, folgendermaßen:

> »Die *ganhadores* bewegten sich frei in den Straßen und suchten nach Arbeit. Es war eine übliche, wenn auch nicht allgemeingültige Praxis von Sklavenhaltern, ihren Sklaven zu erlauben, außerhalb ihres Hauses in angemieteten Räumen zu leben, manchmal sogar mit ehemaligen Sklaven als ihren Vermietern. Sie kehrten zum Haus des Sklavenhalters nur zurück, um ›für die Woche zu bezahlen‹, was bedeutet, wöchentlich (manchmal auch täglich)

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> die vereinbarte Summe ihrem Besitzer zu bezahlen. Es war ihnen erlaubt, alles, was diese Summe überschritt, zu behalten« (Reis 1997, S. 359).[5]

(ii) Dauer des Arbeitsverhältnisses. Der zentrale Unterschied zwischen »freien« Lohnarbeitern und Sklaven ist nach Marx die Dauer ihres Arbeitsverhältnisses. Der Lohnarbeiter

> »[verkaufe] sie stets nur für bestimmte Zeit […], denn verkauft er sie in Bausch und Bogen, ein für allemal, so verkauft er sich selbst, verwandelt sich aus einem Freien in einen Sklaven, aus einem Warenbesitzer in eine Ware« (Marx 1867/1962, S. 182).

Gewöhnlich würde man ein derartiges Geschäft (das heißt, den stückweisen »Verkauf« einer Ware, ohne die Veränderung der Eigentumsverhältnisse) *Vermietung* und nicht Verkauf nennen – ein naheliegender Gedanke, der schon vor geraumer Zeit geäußert wurde (vgl. Oppenheimer 1912, S. 120).[6] Der Unterschied zwischen Verkauf und Vermietung scheint unerheblich, ist er aber nicht. Wenn A eine Ware an B verkauft, wird B anstelle von A der Eigentümer. Aber wenn A eine Ware an B vermietet, dann bleibt A der Besitzer und B erhält nur das Recht, die Ware für einen bestimmten Zeitraum zu verwenden. Der »Inhalt« der Ware verbleibt bei A, während B das Nutzungsrecht erhält.

Wenn Lohnarbeit auf dem Mieten und nicht auf dem Kauf von Arbeitskraft basiert, dann ist der wesentliche Unterschied zwischen einem Lohnarbeiter und einem Sklaven nicht die »bestimmte Zeit« (Marx 1867/1962, S. 182), in der die Arbeitskraft veräußert ist, sondern das *Vermieten* der Arbeitskraft ist das eine, ihr *Verkauf* das andere. Warum hat Marx dies nicht eingeräumt? Mutmaßlich, weil es die Wertschöpfung in einem anderen Licht erscheinen lassen würde. Letzten Endes wäre dann der Gehalt (der Wert) der Arbeitskraft des

---

5 Marx war sich im Klaren über die Existenz von Mietsklaven, aber er zog hieraus keine theoretischen Schlussfolgerungen. Siehe beispielsweise: »Im Sklavensystem hat der Arbeiter einen Kapitalwert, nämlich seinen Kaufpreis. Und wenn er vermietet wird, hat der Mieter erstens den Zins des Kaufpreises zu zahlen und obendrein den jährlichen Verschleiß des Kapitals zu ersetzen« (Marx 1894/1964, S. 484).

6 Marx sah die Ähnlichkeit zwischen der Lohnarbeit und dem Vermietungsverfahren. Vergleiche hierzu beispielsweise seine Anmerkung, dass »[d]er Preis der Arbeitskraft […] kontraktlich festgesetzt [ist], obgleich er erst hinterher realisiert wird, wie der Mietpreis eines Hauses« (Marx 1867/1962, S. 188).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Lohnarbeiters nicht vom Kapitalisten angeeignet, sondern weiterhin das Eigentum des Arbeiters. Engels dachte, dass die Vermietung eines Hauses »ein Übertragen bereits *vorhandenen*, vorher *erzeugten* Werts« sei und dass deshalb »die Gesamtsumme der von Mieter und Vermieter *zusammen* besessenen Werte […] nach wie vor dieselbe [bleibt]« (Engels 1872–1873/1976, S. 216). Diesem Argument folgend wäre ein Lohnarbeiter nicht fähig, Mehrwert zu produzieren, wenn die Lohnbeziehung in Form des Mietens/Vermietens bestünde.

(iii) Fixes vs. variables Kapital. Weil die Dauer des Arbeitsverhältnisses als der Hauptunterschied zwischen den Lohnarbeitern und den Sklaven angesehen wird, stellt Ersteres variables Kapital und Letzteres fixes (konstantes) Kapital dar. Die Lohnarbeit verkörpert den »Teil des Kapitals«, der

> »sein eignes Äquivalent [reproduziert] und einen Überschuß darüber, Mehrwert, der selbst wechseln, größer oder kleiner sein kann. Aus einer konstanten Größe verwandelt sich dieser Teil des Kapitals fortwährend in eine variable. Ich nenne ihn daher variablen Kapitalteil, oder kürzer: variables Kapital« (Marx 1867/1962, S. 224).

Sklaven sind nach Marx ökonomisch nicht zu unterscheiden von Vieh oder Maschinen: »Der Sklavenhalter kauft seinen Arbeiter, wie er sein Pferd kauft« (ebd., S. 281). Der Kaufpreis des Sklaven ist sein Kapitalwert und dieser muss im Verlauf der Jahre abgeschrieben werden (vgl. Marx 1894/1964, S. 484). Aber wie lässt es sich begründen, nur Lohnarbeit als variables Kapital zu definieren, weil »dieser Teil des Kapitals«, abhängig von Gegebenheiten, »größer oder kleiner« ist? Gilt dasselbe nicht auch für warenproduzierende Sklavenarbeit? Die Preise von Sklaven konnten enormen Schwankungen unterliegen und Sklaven konnten zu jeder Zeit verkauft werden.

(iv) Wertschöpfung und Mehrwert. Wenn ein Lohnarbeiter Waren produziert, sind diese Waren zugleich »Einheit von Gebrauchswert und Wert«, und somit »muß ihr Produktionsprozeß Einheit von Arbeitsprozeß und Wertbildungsprozeß sein« (Marx 1867/1962, S. 201). Aber dasselbe trifft selbstverständlich auch auf Sklaven zu, die Rohrzucker, Tabak oder Indigo anbauen. Sie haben ebenfalls Waren produziert, genau wie Lohnarbeiter. Folglich müssen auch Sklaven Wert geschaffen haben. Marx konnte dies nicht zugeben, weil Sklaven ein fixes Kapital darstellten und nur variables Kapital befähigt ist, Wert zu schöpfen.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Zugleich ist die Arbeitskraft des Lohnarbeiters eine Quelle von »mehr Wert, als sie selbst hat« (ebd., S. 208), weil

> »Arbeit in der Form der Lohnarbeit und die Produktionsmittel in der Form von Kapital vorausgesetzt sind – also nur infolge dieser spezifischen gesellschaftlichen Gestalt dieser zwei wesentlichen Produktionsagentien –, stellt sich ein Teil des Werts (Produkts) als Mehrwert und dieser Mehrwert als Profit (Rente) dar, als Gewinn des Kapitalisten, als zusätzlicher disponibler, ihm gehöriger Reichtum« (Marx 1894/1964, S. 888).

Wiederum dachte Marx, dass dies nicht auf die Sklavenarbeit zutraf. Der Sklavenbesitzer hatte für seinen Sklaven Geld bezahlt und folglich »[stellt] der Ertrag von dessen Arbeit nur den Zins des in seinem Ankauf ausgelegten Kapitals dar« (ebd., S. 637). Historisch gesehen waren die auf Sklavenarbeit basierenden karibischen Zuckerplantagen jedoch zumeist sehr profitabel, da der produzierte Zucker viel mehr Wert hatte als das von den Plantagenbesitzern investierte Kapital (Bodenrente, Wertverlust der Sklaven, Wertverlust der Zuckerrohrpresse etc.). Kann wirklich behauptet werden, dass nur Lohnarbeit das Äquivalent zum eigenen Wert reproduziert und einen Überschussbetrag des Wertes (einen Mehrwert) produziert? Oder ist der Sklave eine Quelle nicht nur von Wert, sondern »von mehr Wert, als er selbst hat«?

(v) Profitrate. Marx zufolge nimmt die Profitrate aufgrund der permanent steigenden Arbeitsproduktivität tendenziell ab:

> »Da die Masse der angewandten lebendigen Arbeit stets abnimmt im Verhältnis zu der Masse der von ihr in Bewegung gesetzten vergegenständlichten Arbeit, der produktiv konsumierten Produktionsmittel, so muß auch der Teil dieser lebendigen Arbeit, der unbezahlt ist und sich in Mehrwert vergegenständlicht, in einem stets abnehmenden Verhältnis stehn zum Wertumfang des angewandten Gesamtkapitals« (ebd., S. 223).

Natürlich wird das Ende dieser Entwicklung – der Zusammenbruch des Kapitalismus – erreicht, sobald variables Kapital auf null reduziert ist und das Gesamtkapital ausschließlich aus konstantem Kapital besteht. So paradox es scheinen mag, wenn wir Marx glauben, war diese zukünftige Situation bereits in den karibischen Sklavenplantagen im 18. Jahrhundert aufgrund des fast voll-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ständigen Fehlens von variablem Kapital und einer überwältigenden Kapitalakkumulation Wirklichkeit geworden.

Unstimmigkeiten wie diese zeigen, dass Marx' werttheoretischer Ansatz, produktive Lohnarbeit zu bevorzugen, nicht gut begründet war. Sklaven und »freie« Lohnarbeiter haben weit mehr miteinander gemein, als oftmals zugegeben wird. Im Kapitalismus haben viele dazwischenliegende und ineinander übergehende Formen der Ausbeutung zwischen diesen beiden Modi bestanden – die *ganhadores* sind nur ein Beispiel. Darüber hinaus haben Sklaven und »freie« Lohnarbeiter in vielen Fällen dieselbe Arbeit für denselben Kapitalisten erledigt, so beispielsweise auf brasilianischen Kaffeeplantagen oder in Fabriken im Süden der Vereinigten Staaten (vgl. Hall/Stolcke 1983; Whitman 1993). Offensichtlich ist die Arbeitskraft des Sklaven dauerhaft das Eigentum des Sklavenhalters, wohingegen die Arbeitskraft des Lohnarbeiters dem Kapitalisten für kurze Zeit zur Verfügung gestellt wird. Dennoch bleibt unklar, warum im ersten Fall kein Wert und Mehrwert erzeugt wird. Es ist höchste Zeit, die Arbeitswerttheorie dahingehend zu erweitern, dass sie die Arbeitskraft von Sklaven und anderen unfreien Arbeitern in gleichem Maße umfasst.

Anscheinend war Marx selbst nicht vollständig von seiner eigenen Analyse überzeugt. Entgegen seinem eigenen Argument wies er oftmals darauf hin, dass er Sklaverei gleichwohl als kapitalistische Form der Ausbeutung betrachte. Seine Unentschlossenheit war ersichtlich aus seiner bereits zitierten Aussage, dass Sklaverei eine »Anomalie gegen das bürgerliche System selbst« sei, die »innerhalb des bürgerlichen Produktionssystems […] an einzelnen Punkten möglich ist«, aber nur, »weil sie an andren Punkten nicht existiert« (Marx 1857–1858/1983, S. 376).

Im ersten Band des *Kapitals* bemerkt Marx, während er die Sklaverei im Süden der USA erörtert:

> »In dem Grade aber, wie der Baumwollexport zum Lebensinteresse jener Staaten, ward die Überarbeitung des Negers, hier und da die Konsumtion seines Lebens in sieben Arbeitsjahren, Faktor eines berechneten und berechnenden Systems. Es galt nicht mehr, eine gewisse Masse nützlicher Produkte aus ihm herauszuschlagen. Es galt nun der *Produktion des Mehrwerts selbst*« (Marx 1867/1962, S. 250; Herv. M. v. d. L.).

Im dritten Band des *Kapitals* schrieb Marx über Sklavenwirtschaft:

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »Die ganze Mehrarbeit der Arbeiter, die sich hier im Mehrprodukt darstellt, wird ihnen direkt vom Eigentümer sämtlicher Produktionsinstrumente, zu denen der Boden und in der ursprünglichen Form der Sklaverei die unmittelbaren Produzenten selbst zählen, extrahiert. Wo kapitalistische Anschauung vorherrscht, wie in den amerikanischen Plantagen, wird *dieser ganze Mehrwert als Profit aufgefaßt*« (Marx 1894/1964, S. 812; Herv. M. v. d. L.).

Und in den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* argumentierte er: »Daß wir jetzt die Plantagenbesitzer in Amerika nicht nur Kapitalisten nennen, sondern daß sie es *sind*, beruht darauf, daß sie als Anomalien innerhalb eines auf der freien Arbeit beruhenden Weltmarkts existieren« (Marx 1857–1858/1983, S. 420).

Sklaven waren dementsprechend ein integraler Bestandteil des Kapitalismus und sie produzierten Mehrwert, auch wenn das unmöglich war, weil sie fixes und nicht variables Kapital verkörperten.

Problematische Folgen

Der Ausschluss des Lumpenproletariats und der Sklaven war nicht gut durchdacht. Man bekommt den Eindruck, dass Marx *zuerst* die doppelt freien Lohnarbeiter als das revolutionäre Subjekt auf philosophischen Grundlagen proklamierte und *dann* einige Argumente sammelte, die teilweise einen Ad-hoc-Charakter hatten. Das Resultat war eine Theorie der Arbeiterklasse voller empirischer und logischer Unstimmigkeiten – nicht nur hinsichtlich ausgeschlossener Gruppen wie des Lumpenproletariats und der Sklaven, sondern auch in Bezug auf das »echte« Proletariat im engeren Sinne.

Erstens basierten die meisten »proletarischen« Bewegungen zu der Zeit von Marx *nicht* auf den doppelt freien Lohnarbeitern, an die er gedacht hatte. Die schlesischen Weber, die 1844 Marx das revolutionäre Potential des Proletariats offenbart hatten, waren keine »Arbeiter« im Marx'schen Sinne. Sie waren selbstständig Arbeitende, die die embryonischen Formen der kapitalistischen Lohnarbeit repräsentierten: »Sie besaßen die Produktionsmittel und erhielten lediglich die Rohstoffe vom Großhändler« (von Hodenberg 2002, S. 41). Damit soll natürlich nicht bestritten werden, dass diese Weber, die zumeist Frauen waren (vgl. Notz 2009, S. 103),

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »in einer ständigen Abhängigkeit vom Großhändler lebten. Wann immer der Stoffpreis sank, wurde die Einbuße in Form von Lohnkürzungen an die Weber weitergegeben. Ein Überangebot von Arbeit und ein Mangel an Kapital auf Seiten der Arbeiter bedeutete, dass sich die Handelskapitalisten in einer Position befanden, in der sie fast nach Belieben das Lohnniveau und die Arbeitsbedingungen diktieren konnten« (von Hodenberg 2002, S. 41; vgl. von Hodenberg 1997, S. 19–110).

Die kommunistischen Arbeiter des *Bundes der Kommunisten* in London, auf dessen Bitte Marx und Engels das *Manifest der Kommunistischen Partei* verfassten, waren zumeist halbproletarisierte Gesellen, die in Handwerksläden und im Verlags- oder Heimarbeitssystem arbeiteten (vgl. Brandenburg 1977). Die gesellschaftliche Basis der deutschen Sozialdemokratie zu Marx' Zeit kann vielleicht am besten als eine »Volksbewegung von Kleinproduzenten« (vgl. Welskopp 2000, S. 60–228) charakterisiert werden. Die gesellschaftliche Basis der Pariser Kommune war in etwa ähnlich (vgl. Gould 1995, S. 153–194; Anhaltspunkte bereits in: Rougerie 1964). Auch überschätzte Marx die Konzentration der britischen Arbeiter in großen Werkstätten sehr stark (vgl. Samuel 1977). Aus der historischen Forschung wird ersichtlich, dass während des 19. Jahrhunderts Arbeiter, die in großen Fabriken angestellt waren, eine weniger wichtige Rolle in der Arbeiterbewegung spielten als die Selbstständigen und Handwerker.[7]

Zweitens überschätzte Marx die Geschwindigkeit und das Ausmaß der Proletarisierung. Beispielsweise war es Wunschdenken, als Marx und Engels im *Manifest der Kommunistischen Partei* behaupteten, dass in der »bestehenden Gesellschaft […] das Privateigentum für neun Zehntel ihrer Mitglieder aufgehoben [ist]; es existiert gerade dadurch, daß es für neun Zehntel nicht existiert« (Marx/Engels 1848/1959, S. 477). Das war eine deutliche Übertreibung: »Diese Situation bestand um 1848 noch nicht einmal im fortgeschrittenen England,

7 Auf der einen Seite betrachtete Marx Arbeiter als »wahre« Proletarier, die dafür ungeeignet waren, auf der anderen Seite schloss er mitunter Arbeiter vom Proletariat aus, die seiner eigenen Analyse zufolge einbezogen werden sollten. Als Marx beispielsweise die industrielle Reservearmee im ersten Band des *Kapitals* besprach, sah er Prostituierte als wichtigen Teil des tatsächlichen Lumpenproletariats (vgl. Marx 1867/1962, S. 673). Anderswo, besonders in den *Theorien über den Mehrwert*, behauptete Marx, dass Prostituierte, wenn sie für einen Bordellbesitzer (unproduktive) Lohnarbeit ausführen, wie Schauspieler oder Musikanten seien, wodurch sie implizit Teil des Proletariats in einem engeren Sinne des Begriffs waren (vgl. Marx 1862–1863/1965, S. 136).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

geschweige denn in Frankreich und Deutschland« (Mauke 1970, S. 118). In der Zwischenzeit schritt die umfassende Proletarisierung in den fortgeschrittenen kapitalistischen Staaten in hohem Maße voran – wenngleich gegenläufige Tendenzen wie das Wiederaufleben der Naturalpacht und der Selbstständigkeit bestanden (vgl. Wells 1984; Steinmetz/Wright 1989; Bögenhold/Staber 1991). Dennoch hat die weltweite kapitalistische Ausbreitung in Afrika, Asien und Lateinamerika nur sehr begrenzt einen Anstieg des »reinen« Proletariats zur Folge gehabt: »In Klassenbegriffen: Die Struktur des Kapitalismus in der Peripherie war nicht dazu geeignet, der gesamten Logik der ›Proletarisierung‹ im Zentrum zu folgen« (Post 1997, S. 5; vgl. Amin/van der Linden 1996).

Drittens unterschätzte Marx die Fähigkeit des Kapitalismus, das Proletariat zu inkorporieren. Wie wir gesehen haben, betrachtete Marx das Proletariat als »ein[e] Klasse *der* bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse *der* bürgerlichen Gesellschaft ist« (Marx 1844a/1956, S. 390; Herv. M. v. d. L.). Allerdings wurde das Proletariat sukzessive zu einem Teil der bürgerlichen Gesellschaft. Mindestens drei Einflüsse, die Marx nicht vorhergesehen hatte, spielten in diesem Prozess eine Rolle: zum einen die *politische Eingliederung* des Proletariats, was zum Teil auch auf die Bemühungen der Arbeiterbewegungen zurückzuführen ist. Für den britischen Fall hat Bert Moorhouse argumentiert, dass »die Mehrheit der herrschenden Klasse glaubte, dass Eingliederung notwendig war, um die Massen an das herrschende System zu binden, sie eine derartige Integration aber auch begrenzt und gelenkt haben wollte, sodass, auch wenn sich institutionelle Formen ändern würden und auch als verändert beworben werden könnten, die unterschiedliche Verteilung von Macht in der Gesellschaft unverändert bestehen bleiben würde« (Moorhouse 1973, S. 346). Zum Zweiten die *Eingliederung der Proletarier als Konsumenten*. Es stimmt, dass Marx in den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* unser Augenmerk auf die Versuche der Kapitalisten gelenkt hat, die Arbeiter »zum Konsum anzuspornen, neue Reize seinen Waren zu geben, neue Bedürfnisse ihnen anzuschwatzen etc.« (Marx 1857–1858/1983, S. 213), aber nirgends ließ er erkennen, dass er die großen Auswirkungen der goldenen Ketten des Proletariats begriffen hat (vgl. Lebowitz 2009, S. 308). Zum Dritten haben *technologische Veränderungen der Arbeitsprozesse* eine doppelte Auswirkung gehabt: »(1) einen drastischen (und andauernden) Abbau der Komponente Produktionsarbeiter und (2) einen enormen Wildwuchs von Berufsgruppen in den Vertriebs- und Dienstleistungssektoren der Wirtschaft« (Sweezy 1967, S. 37; vgl. Edwards 1985).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Eine abschließende Bemerkung

Marx' Theorie des Proletariats bedarf einer ernsthaften Neubewertung. Die theoretische Abgrenzung des Proletariats hinsichtlich anderer subalterner Gruppen (die Selbstständigen und die Sklaven) ist widersprüchlich; die auf dieser Theorie basierende konkrete Klassenanalyse wurde durch empirische historische Forschung in entscheidendem Maße widerlegt, und die Vorhersage des Wachstums des Proletariats wurde durch spätere Entwicklungen nur zum Teil bestätigt.

Wir brauchen wohl eine neue Begriffsbildung vom Proletariat, die auf Einschluss anstelle von Ausschluss basiert. Solch eine Begriffsbildung kann auf zwei Wegen erreicht werden. Eine Möglichkeit ist, sich des Gedankens der »Anomalien« zu entledigen und alle Formen der marktorientierten Arbeit (einschließlich unfreier Arbeit) als Variationen der kapitalbildenden Arbeit zu betrachten. Das ist die Position, die von Jairus Banaji und Rakesh Bhandari verfochten wird. Sie impliziert, dass die Unterschiede zwischen Sklaven, Naturalpächtern und Lohnarbeitern nur gradueller Natur sind, da sie alle unter ökonomischem und/oder nicht-ökonomischem Zwang für das Kapital arbeiten:

> »Das Wesen der Lohnarbeit in kapitalbildender Tätigkeit auszumachen, erlaubt nicht nur eine Veränderung dahingehend, das Konzept zu erweitern und somit den apologetischen eurozentrischen Verschluss vor Sklaverei und Kolonialismus beim Schreiben der Geschichte des Kapitalismus infrage zu stellen; es erlaubt uns auch, die Art und Weise hervorzuheben, wie jedwede Form von Lohnarbeit versklavt ist« (Bhandari 2008, S. 96; vgl. Bhandari 2007; Banaji 2010).

Eine andere Möglichkeit ist, das Konzept des Proletariats zu erweitern und die gesamte kommodifizierte Arbeit einzubeziehen. Aus dieser Perspektive besteht das Proletariat aus allen Trägern der Arbeitskraft, deren Arbeitskraft an Arbeitgeber (einschließlich Einzelpersonen, Körperschaften und Institutionen) unter ökonomischem oder nicht-ökonomischem Zwang verkauft oder vermietet wird, unabhängig davon, ob diese Träger der Arbeitskraft selbst ihre Arbeitskraft verkaufen oder vermieten, und unabhängig davon, ob diese Träger selbst Produktionsmittel besitzen (vgl. van der Linden 2017, S. 35–55). Selbstverständlich benötigen alle Aspekte dieser provisorischen Definition weiterer Reflexionen. Dennoch deutet diese konzeptionelle Trennung auf die

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gemeinsamen Klasseninteressen aller subalternen Arbeiter: die *erzwungene* Kommodifizierung ihrer Arbeitskraft.

Beiden Ansätzen zufolge haben alle Bestandteile des neu definierten Proletariats ihre Ausbeutung durch Arbeitgeber und die Kommodifizierung ihrer Arbeitskraft gemein. Folglich teilen sie ein gemeinsames Klasseninteresse in der Überwindung des Kapitalismus. Neueste historische Forschung hat beispielsweise konkrete Fälle von Kämpfen aufgezeigt, die von Sklaven und »freien« Lohnarbeitern zusammen durchgeführt wurden (vgl. Linebaugh/Rediker 2008). Zugleich können die kurz- und mittelfristigen Interessen von Teilen dieses breit gedachten Proletariats stark divergieren. Diese Neubestimmung des Proletariats hat gleichwohl einen Preis. Wenn wir akzeptieren, dass nicht nur »freie« Lohnarbeiter ein integraler Bestandteil des Kapitalismus sind, sondern auch Sklaven und andere Gruppen der Arbeiter, dann sind sowohl das variable Kapital (»freie« Arbeiter) als auch das fixe Kapital (Sklaven) befähigt, Wert und Mehrwert zu erzeugen. Eine neue Werttheorie würde damit notwendig werden.[8]

Aus dem Englischen übersetzt von Jakob Stürmann und Doris Maja Krüger[9]

Literaturverzeichnis

Allen, Vic (1972): The Meaning of the Working Class in Africa. In: Journal of Modern African Studies 10, H. 2, S. 169–189.

Amin, Shahid/van der Linden, Marcel (Hg.) (1996): »Peripheral« Labour? Studies in the History of Partial Proletarianization. Cambridge: Cambridge University Press.

Banaji, Jairus (2010): Theory as History. Essays on Modes of Production and Exploitation. Leiden/Boston: Brill.

Bensen, Heinrich Wilhelm (1847): Die Proletarier. Eine historische Denkschrift. Stuttgart: Franckh'sche Buchhandlung.

8 Zu beachten ist, dass vom logischen Standpunkt aus gesehen »[d]ie Arbeitstheorie des Mehrwerts […] für den moralischen Anspruch, den Marxisten erheben, wenn sie sagen, dass Kapitalismus ausbeuterisch ist, [unnötig ist]« (Cohen 1988, S. 214).

9 Bei diesem Aufsatz handelt es sich um eine Übersetzung von: van der Linden, Marcel (2020): Proletariat. In: Musto, Marcello (Hg.): The Marx Revival. Key Concepts and New Interpretations. Cambridge: Cambridge University Press, S. 70–91. © Cambridge University Press 2020, reproduced with permission.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Bhandari, Rakesh (2007): Remarx. In: Rethinking Marxism 19, H. 3, S. 396–408.

Bhandari, Rakesh (2008): The Disguises of Wage-Labour: Juridical Illusions, Unfree Conditions and Novel Extensions. In: Historical Materialism 16, H. 1, S. 71–99.

Blackburn, Robin (1976): Marxism: Theory of Proletarian Revolution. In: New Left Review I, H. 97, S. 3–35.

Bögenhold, Dieter/Staber, Udo (1991): The Decline and Rise of Self-Employment. In: Work Employment & Society 5, H. 2, S. 223–239.

Bovenkerk, Frank (1984): The Rehabilitation of the Rabble. How and Why Marx and Engels Wrongly Depicted the Lumpenproletariat as a Reactionary Force. In: The Netherlands Journal of Sociology 20, H. 1, S. 13–41.

Brandenburg, Alexander (1977): Theoriebildungsprozesse in der deutschen Arbeiterbewegung, 1835–1850. Hannover: SOAK.

Breman, Jan (1994): Wage Hunters and Gatherers. Search for Work in the Urban and Rural Economy of South Gujarat. Delhi: Oxford University Press.

Caspard, Pierre (1974): Aspects de la lutte des classes en 1848. Le recruitement de la garde national mobile. In: Revue Historique, H. 1/1974, S. 81–106.

Cohen, Gerald A. (1988): History, Labour and Freedom. Themes from Marx. Oxford: Clarendon Press.

Cowling, Mark (2002): Marx's Lumpenproletariat and Murray's Underclass. Concepts Best Abandoned? In: Cowling, Mark/Martin, James (Hg.): Marx's Eighteenth Brumaire. (Post)Modern Interpretations. London: Pluto Press, S. 228–242.

Draper, Hal (1972): The Concept of the »Lumpenproletariat« in Marx and Engels. In: Économies et Sociétés 6, H. 12, S. 2285–2312.

Edwards, Richard (1985): Sweezy and the Proletariat. In: Resnick, Stephen A./Wolff, Richard (Hg.): Rethinking Marxism: Struggles in Marxist Theory. Essays for Harry Magdoff and Paul Sweezy. Brooklyn, NY: Autonomedia, S. 99–114.

Engels, Friedrich (1845/1962): Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigner Anschauung und authentischen Quellen. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke (MEW). Bd. 2. Berlin: Dietz, S. 225–506.

Engels, Friedrich (1872–1873/1976): Zur Wohnungsfrage. In: MEW. Bd. 18, S. 209–287.

Fanon, Frantz (1966): Die Verdammten dieser Erde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Gould, Roger V. (1995): Insurgent Identities. Class, Community, and Protest in Paris from 1848 to the Commune. Chicago: University of Chicago Press.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Granier de Cassagnac, Adolphe (1839): Geschichte der arbeitenden und der bürgerlichen Classen. Nach dem Französischen und mit einem Vorwort begleitet von H. H. Braunschweig: Westermann.

Hall, Michael M./Stolcke, Verena (1983): The Introduction of Free Labour on São Paulo Coffee Plantations. In: Journal of Peasant Studies 10, H. 2/3, S. 170–200.

Kiernan, Victor (1972): Victorian London – Unending Purgatory. In: New Left Review 76, S. 73–90.

Lebowitz, Michael A. (2009): Following Marx. Method, Critique and Crisis. Leiden/Boston: Brill.

Linebaugh, Peter/Rediker, Marcus (2008): Die vielköpfige Hydra. Die verborgene Geschichte des revolutionären Atlantiks. Berlin: Assoziation A.

Marx, Karl (1844a/1956): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW. Bd. 1, S. 378–391.

Marx, Karl (1844b/1956): Kritische Randglossen zu dem Artikel »Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen«. In: MEW. Bd. 1, S. 392–409.

Marx, Karl (1850/1960): Die Klassenkämpfe in Frankreich. 1848 bis 1850. In: MEW. Bd. 7, S. 9–107.

Marx, Karl (1852a/1960): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: MEW. Bd. 8, S. 111–207.

Marx, Karl (1852b/1963): Brief an Joseph Weydemeyer, London, 5. März 1952. In: MEW. Bd. 28, S. 503–509.

Marx, Karl (1857–1858/1983): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: MEW. Bd. 42, S. 47–768.

Marx, Karl (1862–1863/1965): Theorien über den Mehrwert. Erster Teil. In: MEW. Bd. 26.1.

Marx, Karl (1867/1962): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: MEW. Bd. 23.

Marx, Karl (1885/1963): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band. In: MEW. Bd. 24.

Marx, Karl (1894/1964): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. In: MEW. Bd. 25.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1845–1846/1958): Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: MEW. Bd. 3, S. 9–530.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1848/1959): Manifest der Kommunistischen Partei. In: MEW. Bd. 4, S. 459–493.

Mauke, Michael (1970): Die Klassentheorie von Marx und Engels. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt.

Moorhouse, H. F. (1973): The Political Incorporation of the British Working Class: An Interpretation. In: Sociology 7, H. 3, S. 341–359.

Notz, Gisela (2009): Warum der Weberaufstand kein Weberinnenaufstand war. Über die Nachhaltigkeit eines gewerkschaftlichen Vorurteils aus den 1840er Jahren. In: Bitzegeio, Ursula/Kruke, Anja/Woyke, Meik (Hg.): Solidargemeinschaft und Erinnerungskultur im 20. Jahrhundert. Beiträge zu Gewerkschaften, Nationalsozialismus und Geschichtspolitik. Bonn: Dietz, S. 97–117.

Oppenheimer, Franz (1912): Die soziale Frage und der Sozialismus. Eine kritische Auseinandersetzung mit der marxistischen Theorie. Jena: G. Fischer.

Post, Ken (1997): Revolution's Other World. Communism and the Periphery, 1917–39. Houndmills: Palgrave Macmillan.

Reis, João José (1997): »The Revolution of the *Ganhadores*«. Urban Labour, Ethnicity and the African Strike of 1857 in Bahia, Brazil. In: Journal of Latin American Studies 29, H. 2, S. 355–393.

Rougerie, Jacques (1964): Composition d'une population insurgée: L'exemple de la Commune. In: Le Mouvement Social 48, S. 31–47.

Samuel, Raphael (1977): Workshop of the World. Steam Power and Hand Technology in Mid-Victorian Britain. In: History Workshop 2, H. 3, S. 6–72.

Schwartz, Michael (1994): »Proletarier« und »Lumpen«: Sozialistische Ursprünge eugenischen Denkens. In: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 42, S. 537–570.

Singelmann, Joachim/Singelmann, Peter (1986): Lorenz von Stein and the Paradigmatic Bifurcation of Social Theory in the Nineteenth Century. In: British Journal of Sociology 37, H. 3, S. 431–452.

Stedman Jones, Gareth (1971): Outcast London. A Study in the Relationship between Classes in Victorian Society. Oxford: Clarendon Press.

Steinmetz, George/Wright, Erik Olin (1989): The Fall and Rise of the Petty Bourgeoisie: Changing Patterns of Self-Employment in the Postwar United States. In: American Journal of Sociology, 94, H. 5, S. 973–1018.

Sweezy, Paul M. (1967): Marx and the Proletariat. In: Monthly Review 19, H. 7, S. 25–42.

Thompson, Edward P. (1987): Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse. Erster Band. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Traugott, Mark (1985): Armies of the Poor. Determinants of Working-Class Participation in the Parisian Insurrection of June 1848. Princeton, NJ: Princeton University Press.

van der Linden, Marcel (2017): Workers of the World. Eine Globalgeschichte der Arbeit. Frankfurt a.M.: Campus.

von Hodenberg, Christina (1997): Aufstand der Weber. Die Revolte von 1844 und ihr Aufstieg zum Mythos. Bonn: Dietz.

von Hodenberg, Christina (2002): Weaving Survival in the Tapestry of Village Life. Strategies and Status in the Silesian Weaver Revolt of 1844. In: Kok, Jan (Hg.): Rebellious Families. Household Strategies and Collective Action in the Nineteenth and Twentieth Centuries. New York/Oxford: Berghahn, S. 39–58.

von Stein, Lorenz (1842): Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte. Leipzig: Wigand.

Wells, Miriam J. (1984): The Resurgence of Sharecropping: Historical Anomaly or Political Strategy? In: American Journal of Sociology 90, H. 1, S. 1–29.

Welskopp, Thomas (2000): Das Banner der Brüderlichkeit. Die deutsche Sozialdemokratie vom Vormärz bis zum Sozialistengesetz. Bonn: Dietz.

Whitman, T. Stephen (1993): Industrial Slavery at the Margin. The Maryland Chemical Works. In: Journal of Southern History 59, H. 1, S. 31–62.

Worsley, Peter (1972): Frantz Fanon and the »Lumpenproletariat«. In: The Socialist Register 9, S. 193–230.

Zaniewski, Romuald (1957): L'Origine du prolétariat romain et contemporain. Faits et théories, Louvain/Paris: Editions Nauwelaerts/Béatrice Nauwelaerts.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Abschied vom Proletariat: Revisionismusstreit revisited

Jan Gerber

Wenn es je einen Tag gegeben haben sollte, an dem sich der Marxismus der Zweiten, Sozialistischen Internationale auf dem Höhepunkt seiner Ausstrahlungskraft befand, dann war es der 10. August 1895. An diesem Tag drängten sich Dutzende Menschen in den Räumen der London Necropolis Society, des seinerzeit modernsten Bestattungsunternehmens der Welt, um einem der bedeutendsten Theoretiker der Arbeiterbewegung die letzte Ehre zu erweisen (vgl. Kautsky 1935, S. 394). Friedrich Engels, der »Erfinder des Marxismus« (Hunt 2012), war wenige Tage zuvor einem Krebsleiden erlegen. Mit seiner unbestrittenen Sachautorität war es dem Verstorbenen bis dahin immer wieder gelungen, die an Marx und ihm orientierten, chronisch zerstrittenen Arbeiterparteien auf Kurs zu halten, Konflikte zu schlichten, Zweifler zu integrieren. Mehr noch: Es war nicht zuletzt Engels zu verdanken, dass der Marxismus zur bedeutendsten Strömung der Zweiten Internationale wurde. Bei der Totenmesse zu seinen Ehren waren die verschiedenen Parteien und Fraktionen der Internationale dementsprechend noch einmal in tiefer Trauer vereint. Nachdem sich die Nachricht von Engels' Tod innerhalb kürzester Zeit verbreitet hatte, waren einige Arbeitervertreter umgehend vom Kontinent in die britische Hauptstadt gereist, um an der Trauerfeier teilzunehmen. Einige schickten Kränze, andere befanden sich aufgrund der politischen Verfolgung in ihren Heimatländern ohnehin im Londoner Exil. Obwohl sich der Verstorbene eine Totenfeier im engsten Familienkreis gewünscht hatte, wurde sie so zu einer Manifestation der Geschlossenheit der internationalen Arbeiterbewegung. Nach einigen – selbstverständlich säkularen – Abschiedsworten setzte sich schließlich eins jener Ungetüme in Bewegung, die Marx einst als technische Entsprechung der von ihm erhofften Revolution begriffen wissen wollte: Eine der täglich auf dem Gelände der Necropolis Society startenden

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Lokomotiven brachte Friedrich Engels' sterbliche Überreste nach Woking, vor die Tore Londons, ins Krematorium.

Die bei der Trauerfeier demonstrierte Einheit war jedoch nicht von langer Dauer. Schon kurz nach Engels' Tod begann eine Auseinandersetzung, mit der die Zweite Internationale und insbesondere ihr Flaggschiff, die Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD), vor eine Zerreißprobe gestellt wurde. Ab Ende 1896 veröffentlichte Eduard Bernstein in der *Neuen Zeit*, dem Theorieorgan der Partei, eine Artikelserie, die eine mehr als zehnjährige Debatte nach sich zog, die das Gefüge der internationalen Arbeiterbewegung veränderte: Die Rede ist vom Revisionismusstreit. In dieser Auseinandersetzung wurde vordergründig über das Verhältnis von Reform und Revolution verhandelt. Zugleich stritten die verschiedenen Fraktionen der Arbeiterbewegung über die Beziehung zwischen Sozialismus und Demokratie. Der unausgesprochene Fluchtpunkt der Debatte war indes die Frage nach der Geltungs- und Wirkungskraft des Begriffs Proletariat, der wohl wichtigsten Kategorie der internationalen Arbeiterbewegung.

Elend und Revolution

Den Ausgangspunkt des Revisionismusstreits bildeten Bernsteins Zweifel am marxistischen Verelendungstheorem. Durch die Überproduktionskrisen, so hatten Marx und Engels im *Kommunistischen Manifest*, einer der meistgelesenen Schriften der Arbeiterbewegung, erklärt, würden die Mittelstände ins Proletariat hinabfallen, das Eigentum an Produktionsmitteln konzentriere sich in den Händen der zahlenmäßig immer kleiner werdenden Bourgeoisie, und die Proletarier verwandelten sich in Paupers (vgl. Marx/Engels 1848/1959, S. 462–474). Der Kritik an dieser Vorstellung waren auch Bernsteins Invektiven gegen den revolutionären Gestus der SPD, sein Plädoyer für einen konsequenten Reformkurs wie auch seine Forderung nach einer Koalition der Arbeiterschaft mit anderen gesellschaftlichen Gruppen, insbesondere der von Marx und Engels verachteten Bauernschaft und den Mittelschichten, geschuldet. Denn die Distanzierung von der Verelendungsthese war zwangsläufig auch ein Abschied von der bisherigen Revolutionstheorie. So hatten Marx und Engels das »letzte Gefecht«, von dem in Luckhardts Übersetzung der *Internationale* die Rede ist, stets als notwendige Folge der Vereinfachung der Klassengegensätze innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft präsentiert. Die Spaltung der Gesellschaft in zwei große Lager, so heißt es im *Kommunisti-*

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schen Manifest, führe zu einer unmittelbaren Konfrontation der beiden großen Klassen; der Untergang der Bourgeoisie und der Sieg des Proletariats seien »unvermeidlich« (Marx/Engels 1848/1959, S. 474).

Auch wenn sich Bernstein gerade in den ersten Jahren des Revisionismusstreits darum bemühte, seine Ausführungen als Weiterführung des Marxismus zu präsentieren, rührte er mit ihnen an den weltanschaulichen Grundlagen der Sozialdemokratie. In letzter Konsequenz stellte er nichts anderes zur Disposition als den Begriff des Proletariats. Zwar war dieser Begriff anfangs nur wenig mehr als eine jener neuen sozioökonomischen Ordnungskategorien, mit denen am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert auf die Ablösung der alten, als göttlich gewollt empfundenen Ordnung durch eine neue, von der ebenso undurchschaubaren Macht der Ökonomie gelenkte Gesellschaft reagiert wurde (vgl. Conze 1984, S. 27–68). Sie war Teil jener allgemeinen sozialen Semantik, mit deren Hilfe die über das Ende der Ständegesellschaft hinaus bestehende soziale Ungleichheit erklärt werden sollte. Bevor Proletariat zum Gegenbegriff zu Bourgeoisie wurde, wurde die Formel dementsprechend in Abgrenzung zur nicht mehr haltbaren Rede vom Dritten Stand verwendet. Schon bald aber verwandelte sich der Neologismus des Proletariats jedoch in einen Bewegungs-, Erwartungs- und Beschleunigungsbegriff, kurz: in eine geschichtsphilosophische Kategorie (vgl. Koselleck 2010). Wer seit den 1830er Jahren vom Proletariat sprach, wollte, ob er der Arbeiterbewegung angehörte oder nicht, nie allein auf Einkommensunterschiede, Differenzen im Habitus oder unterschiedliche Mentalitäten verweisen, sondern redete, ohne die Begriffe gesondert verwenden zu müssen, auch von der Revolution, vom Sozialismus oder Kommunismus. Die Begriffe Proletariat, Revolution und Geschichte wurden zu einer Einheit. Wer eine dieser Formeln verwarf, stellte willentlich oder unwillentlich auch die anderen infrage.

Es war insofern nur zu verständlich, dass die politischen und theoretischen Wortführer der Sozialdemokratie mit Empörung auf Bernsteins Artikelserie reagierten. Zahlreiche antirevisionistische Resolutionen wurden verabschiedet; Ausschlussforderungen machten die Runde. Noch beim Hannoveraner Parteitag der SPD im Herbst 1899, drei Jahre nach dem Erscheinen des ersten Texts in der *Neuen Zeit*, wurde fünf Tage lang über Bernstein debattiert (vgl. Papcke 1979, S. 77). Die Artikel, die bald zu einem Buch – *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* – ausgeweitet wurden, erschütterten die SPD und die Internationale umso mehr, als ihr Autor bis dahin im Ruf gestanden hatte, ein Orthodoxer, mehr noch: der Lordsiegelbewahrer der marxistischen Orthodoxie zu sein. Bernstein hatte Marx noch

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

persönlich kennengelernt, die SPD 1889 zur Teilnahme am Gründungskongress der Zweiten Internationale bewegt und gemeinsam mit seinem Freund Karl Kautsky 1891 das Erfurter Programm der Partei verfasst, mit dem sich der Marxismus vollends gegen die Lehre Ferdinand Lassalles durchsetzte. Im Londoner Exil war er zudem zu einem der engsten Vertrauten des alten Friedrich Engels geworden. Kurz vor seinem Tod hatte Engels ihn sogar zu seinem Testamentsvollstrecker ernannt. Die Totenfeier in den Räumen der London Necropolis Society im August 1895 wurde nicht zuletzt von Bernstein organisiert.

Es gab indes noch einen anderen Grund für die Vehemenz, mit der die Revisionismusdebatte geführt wurde. Bernsteins Werk hätte, wie Leszek Kołakowski fast hundert Jahre später schrieb, nie »zum Auslöser eines solchen Erdbebens werden können, wäre es nicht eine Manifestation und Systematisierung von Ideen gewesen, die gewissermaßen in der Luft lagen« (Kołakowski 1988, S. 119). Tatsächlich sahen sich die Sozialisten am Ende des 19. Jahrhunderts mit der Herausforderung konfrontiert, dass keine der Voraussagen in Erfüllung gegangen war, die Marx und Engels fünfzig Jahre zuvor im *Kommunistischen Manifest* getätigt hatten. Weder verelendete die Arbeiterschaft, noch war es zu einer Polarisierung der Klassen gekommen. Eine proletarische Revolution, die in den 1840er Jahren zur Naherwartung der beiden Vordenker des »wissenschaftlichen Sozialismus« gehört hatte, schien in weiter Ferne. Stattdessen hatte sich die soziale Schichtung verkompliziert, die Reallöhne waren gestiegen (vgl. Kołakowski 1988, S. 133).

Diese Situation spiegelte sich auch in der Tagespolitik der SPD wider. Ihr Alltagsgeschäft hatte bereits vor dem Revisionismusstreit weit mehr mit jener Politik der kleinen Schritte zu tun, die Bernstein ab 1896 offen zum Programm der Partei erheben wollte, als mit dem großen Sprung in den Sozialismus, den Marx und Engels für unausweichlich gehalten hatten. Genau genommen hatte dieser Widerspruch zwischen revolutionären Maximalforderungen und reformistischer Praxis bereits das Erfurter Programm der SPD geprägt. Dort hatte die soziale Ausschließlichkeitssemantik von Produktionsverhältnissen und Produktivkräften – die Ökonomie als alleinige Triebkraft der Geschichte – unvermittelt neben Tagesaktuellem wie der Forderung nach dem Verbot der Nachtarbeit oder der Einführung des Acht-Stunden-Tags gestanden (vgl. Sozialdemokratische Partei Deutschlands 1891/1964, S. 82–86). Wie in einer Vorwegnahme des Revisionismusstreits war der theoretische Teil des Programms von Karl Kautsky verfasst worden, der bis weit über die Jahrhun-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dertwende hinweg der Cheftheoretiker der Partei bleiben sollte, der praktische stammte dagegen von Eduard Bernstein.

Die englische Erfahrung

Dass die Widersprüche zwischen revolutionärer Theorie und reformistischer Praxis Bernstein im Unterschied zu Kautsky oder zum Parteivorsitzenden August Bebel ins Auge sprangen, mag auch der Tatsache geschuldet gewesen sein, dass die meisten Funktionäre der Arbeiterbewegung, wie später gelegentlich kommentiert wurde, mit der empirischen Erfahrung auf Kriegsfuß standen (vgl. Schulz 1969, S. 201). Damit Erfahrung in Erkenntnis umschlagen kann, sind neben den gern vernachlässigten historischen Zufällen allerdings oft auch äußere Einflüsse nötig.

Eduard Bernstein erhielt seinen Anstoß für die Revision des Marxismus durch das Exil in jenem Land, das seinerzeit als das modernste der Welt galt. Er war nach der Verabschiedung des Sozialistengesetzes 1878 zunächst nach Zürich emigriert, wo er die Zeitschrift *Der Socialdemokrat* herausgab. Nach seiner auf Betreiben des Deutschen Reichs erfolgten Ausweisung aus der Schweiz ging er 1888 schließlich nach London, wo er bis zur Aufhebung des gegen ihn ausgestellten Haftbefehls 1901 blieb. Erst durch diesen Aufenthalt im Vereinigten Königreich, wo die Artikelserie für die *Neue Zeit* zwischen 1896 und 1898 entstand, wurde ihm der Widerspruch zwischen Verelendungstheorie und Aufstiegspraxis bewusst. Als er seine Thesen 1899 für sein berühmtes Buch über die *Voraussetzungen des Sozialismus* zusammenfasste und systematisierte, versuchte er zwar, die Zahl der aus Großbritannien stammenden empirischen Belege klein zu halten: Ihm war im Zuge der Debatte vorgeworfen worden, die Entwicklung durch die »englische Brille« zu betrachten (Bernstein 1899/1921, S. 10; Luxemburg 1899a/1987, S. 471–482). In seiner Artikelserie wie auch in den Texten, von denen sie vorbereitet und begleitet wurde, war der Einfluss des Exils auf sein Denken indes nicht zu übersehen: Das Gros der Beispiele stammte aus England (vgl. Bernstein 1896a, S. 332–341; Bernstein 1896b, S. 81–89; Bernstein 1899, S. 50–59; Bernstein 1897, S. 431–436).

Bernsteins Nachdenken über die Grenzen des Marxismus der Zweiten Internationale ging damit ausgerechnet auf die Beobachtung jenes Landes zurück, das auch Marx und Engels stets vor Augen hatten, wenn sie von der modernen Industriearbeiterschaft, dem Proletariat also, sprachen. Zwar war der Begriff in den 1840er Jahren, als er von den beiden damals kaum dreißig-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

jährigen Revolutionären in ihre Theorie integriert wurde, in Frankreich, Marx' damaligem Exilland, am weitesten verbreitet (vgl. Conze 1984). Während der Neologismus in den deutschen Ländern seinerzeit nur einer kleinen Schicht bekannt war,[1] hatte er sich in Frankreich seit den 1820er Jahren zu einem festen Terminus des politisch-sozialen Wortschatzes entwickelt. Allerdings hatten diejenigen, die im Paris dieser Zeit als Proletarier bezeichnet wurden, kaum etwas mit jenen »Industriesoldaten« zu tun, für die Marx und Engels den Begriff bald darauf reservierten (Marx/Engels 1848/1959, S. 469). Abgesehen von wenigen Ausnahmen gab es in Frankreich bis weit ins 20. Jahrhundert hinein weder die »große Industrie«, von der im *Kommunistischen Manifest* die Rede ist (Marx/Engels 1848/1959, S. 469), noch waren die Arbeiter sämtlicher Produktionsmittel beraubt. Die französischen Betriebe hatten über das gesamte 19. Jahrhundert hinweg eher Manufaktur- als Fabrikcharakter. Ein erheblicher Teil der beruflichen Tätigkeit fand zudem in Heimarbeit, sprich: mit eigenen Werkzeugen statt; zahllose Arbeiter besaßen selbst in den größeren Städten eine Parzelle und Kleinvieh (vgl. Haupt 1989, S. 12, S. 43–45, S. 84 u. S. 196).

Die Rede vom Proletariat war im Frankreich der Julimonarchie dementsprechend am ehesten noch auf jene Paupers bezogen, die infolge von Bevölkerungswachstum und Missernten in den großen Städten lebten, aufgrund des nur geringfügigen Anstiegs der Produktion aber nur bedingt für ihr Auskommen sorgen konnten. Da sie ein beständiger sozialer Unruheherd waren, war der Begriff bereits revolutionär, umstürzlerisch, zumindest aber dynamisch aufgeladen, bevor er von Marx und Engels aufgegriffen wurde. Die beiden späteren Ideengeber der Zweiten Internationale gaben ihm jedoch einen anderen sozioökonomischen Gehalt: Sie füllten ihn mit einer sozialen Empirie, die nicht aus Frankreich oder Deutschland, sondern aus Großbritannien kam (vgl. eingehender Gerber 2016). Denn nur im Vereinigten Königreich, genauer: in Manchester gab es damals in großer Zahl jene modernen Industriearbeiter, die Marx und Engels bald als Proletarier begriffen wissen wollten. In der britischen Baumwollmetropole, in der Friedrich Engels zwischen 1842 und 1844 eine Ausbildung in der Fabrik seines Vaters absolvierte, hatte die Aussage von der strikten sozialen Polarisierung, der

1 Wenn er Gebrauch fand, dann wurde er entweder als Synonym für den älteren Begriff des Pöbels verwendet und brachte insofern keine neue Entwicklung zum Ausdruck. Oder er wurde im Zusammenhang mit dem in Deutschland weitgehend unbekannten Phänomen des Pauperismus benutzt (vgl. Conze 1984, S. 41).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Auflösung der Mittelschichten, vom vollständigen Verlust des Privateigentums an Produktionsmitteln und von der ruinösen Verarmung, von denen im *Kommunistischen Manifest* die Rede ist, ihre empirische Grundlage. Diese Situation war das Vorbild für die Beschreibungen im *Manifest* wie auch in Friedrich Engels' großer Sozialstudie *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, dem eigentlichen Bestseller des frühen Marxismus.

Bereits wenige Kilometer von Manchester entfernt stellte sich die soziale Lage immer noch drastisch, aber schon weniger katastrophal dar: »Wenn Engels nicht in Manchester gelebt hätte, sondern in Birmingham«, so schlussfolgerte Asa Briggs bereits in den 1960er Jahren, »dann hätten sein Begriff der ›Klasse‹ und seine Theorie der Klassengeschichte möglicherweise einen völlig anderen Charakter gehabt« (Briggs 1963, S. 116; Übers. J. G.).

Als Eduard Bernstein vierzig Jahre nach der Erstveröffentlichung des *Kommunistischen Manifests* zu Friedrich Engels nach Großbritannien übersiedelte, hatte sich die Lage jedoch auch in der britischen Baumwollmetropole verändert. Zwar waren die Reallöhne seit Bernsteins Geburtsjahr 1850 in vielen Ländern Europas gestiegen (vgl. Breuilly 1983, S. 136). In England war der soziale Aufstieg der Arbeiterschaft jedoch beispiellos. Schon 1858 beschwerte sich Friedrich Engels in einem Brief an Marx darüber, dass das britische Proletariat »faktisch mehr und mehr verbürgert« (Engels 1858/1978, S. 358). In Manchester wurden öffentliche Parks, Bibliotheken, Bade- und Waschhäuser eröffnet (vgl. Briggs 1963, S. 135–136; Hunt 2012, S. 250); die einstige »Schock-City der industriellen Revolution« (Briggs 1963, S. 116) wurde zum Vorbild des »mittelviktorianischen Aufschwungs« (Hunt 2012, S. 250). Selbst als dieser Boom Mitte der 1870er Jahre ein Ende fand, erinnerte in Großbritannien nur noch wenig an das schreiende Massenelend, über das Engels, Alexis de Tocqueville oder Charles Dickens in den 1830er und 1840er Jahren berichtet hatten. Auch wenn der Prozess der Industrialisierung weiterhin zahllose Opfer forderte, erschienen die Darstellungen in Engels' *Lage der arbeitenden Klasse in England* oder Charles Dickens' *Oliver Twist* bald als überzeichnet. Beide Bücher, die Sozialstudie wie der Roman, hatten sich in historische Werke verwandelt.

Vor allem aber war die britische Arbeiterschaft nach marxistischen Vorstellungen vollkommen unrevolutionär. Bereits 1848, als überall auf dem Kontinent Barrikaden errichtet wurden, hatten die Chartisten, deren Radikalität im Großbritannien des 19. Jahrhunderts kaum wieder erreicht wurde, lediglich Unterschriften für Reformen gesammelt, die dem Parlament übergeben werden sollten. Auch die Forderungen der Gewerkschaften, die bald zu den wichtigsten Klassenorganisationen der britischen Arbeiterschaft wur-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

den, bezogen sich fast ausschließlich auf den Rahmen der Verfassung (vgl. Pollard 1983, S. 33). Diese durchweg unrevolutionäre Politik spiegelte sich, befördert durch das Zweiparteiensystem, in zahllosen Bündnissen wider, die in Deutschland seit den 1860er Jahren kaum mehr denkbar waren. So arbeiteten Vertreter der britischen Arbeiterbewegung bis ins frühe 20. Jahrhundert hinein, als mit Labour eine eigene Partei gegründet wurde, regelmäßig aufs Engste mit den Liberalen zusammen.

Diese Allianzen von »Lib« und »Lab«, *liberalism* und *labour issues*, waren durchaus erfolgreich. Bereits Robert Owen, einem der heimlichen Vordenker dieses Zusammengehens, war es Anfang des 19. Jahrhunderts zeitweise gelungen, die Produktivität seines Unternehmens zu steigern, indem er den Lebensstandard seiner Mitarbeiter erhöhte. Seit den 1860er Jahren wurden die unteren Schichten schließlich durch Wahlrechtsreformen Schritt für Schritt in das politische System Großbritanniens integriert. Sie erhielten ein politisches Mitspracherecht, das aufgrund der Bedeutung des Unterhauses im Gesetzgebungsprozess beachtlich war. Damit entstand, forciert durch den bemerkenswerten wirtschaftlichen Aufschwung, vielfach der Eindruck, dass die gesellschaftliche Ungleichheit, die im Zentrum zumindest der marxistischen Agitation stand, nur ein Übergangsphänomen sei. In seiner Artikelserie über die *Probleme des Sozialismus* schrieb Bernstein dementsprechend unter Berufung auf George Bernhard Shaw, dass in der britischen Gesetzgebung »in steigendem Maße sozialistische Tendenzen« zum Ausdruck kämen (Bernstein 1896/97, S. 164).

So ergab sich ein denkwürdiger Widerspruch: Gerade in dem Land, das Marx und Engels immer wieder heranzogen, um ihre revolutionstheoretischen Aussagen zu belegen, in Frankreich nämlich, existierte bis ins 20. Jahrhundert hinein keine moderne Industriearbeiterschaft, sprich: kein Proletariat im marxistischen Sinn. In Großbritannien, auf das die Vordenker des »wissenschaftlichen Sozialismus« stets in ihren ökonomiekritischen Arbeiten Bezug nahmen, zeigte die Arbeiterschaft hingegen kaum revolutionäres Interesse. So verknüpften Marx und Engels in ihrem Begriff des Proletariats recht eigentlich zwei disparate raum-zeitliche Konstellationen miteinander: Sie verbanden, wie es noch in Eric Hobsbawms inzwischen als widerlegt geltender These von der französisch-englischen »Doppelrevolution« zum Ausdruck kommt (vgl. Hobsbawm 2004, S. 5; Osterhammel 2009, S. 776), die *ökonomische* Revolution des politisch wenig revolutionären Großbritanniens mit der *politischen* Revolution seines wirtschaftlich rückständigen Nachbarlandes Frankreich.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Klasse und Nation

In anderen Regionen hatte die soziale Ausschließlichkeitssemantik der Zweiten Internationale allerdings noch weniger Anknüpfungspunkte in der Realität. Je weiter man sich von Westeuropa entfernte, umso komplizierter wurde die Situation. Während die soziale Frage in Frankreich und Großbritannien zumindest im Zentrum der gesellschaftlichen Konflikte stand, waren soziale Problemstellungen im östlichen und südöstlichen Teil des Kontinents entweder mit nationalen Belangen verschmolzen. Oder sie wurden von der nationalen Frage absorbiert. Das war bereits im europäischen Hoffnungsjahr 1848, als Marx und Engels das *Kommunistische Manifest* veröffentlichten, deutlich geworden: Aus den sozialen Revolutionen des Westens waren im mittleren und östlichen Europa nationale Unabhängigkeits- oder Einigungskämpfe geworden; der Aufstand der unteren Schichten von Paris wurde zum »Völkerfrühling« (Diner 1999, S. 28).

Es gehört zu den Paradoxien der Geschichte, dass der Marxismus gerade in diesen Regionen, in denen die soziale Semantik als Importware erschien und die Begriffe Klassenkampf und Proletariat am lautesten klapperten, eine besonders große Ausstrahlungskraft besaß. Obwohl seine empirischen Grundlagen im Westen lagen, war der Marxismus politisch bereits im 19. Jahrhundert vor allem ein mittel- und osteuropäisches Phänomen (vgl. Kołakowski 1988, S. 29). Diese Asymmetrie fand bei der Trauerfeier für Friedrich Engels einen wohl ebenso zufälligen wie symbolischen Ausdruck: Die Parteien, die im August 1895 lediglich Kränze nach London schickten, kamen mehrheitlich aus Westeuropa, wo der Marxismus innerhalb der Arbeiterbewegung nur eine von vielen weltanschaulichen Fraktionen blieb. Die Organisationen, die mit Delegierten vertreten waren, kamen hingegen eher aus dem mittleren und östlichen Europa, wo er zur dominanten Strömung wurde: aus dem Russischen Imperium, der Habsburgermonarchie oder aus Engels' Heimat Deutschland. Auch dort ließ sich in den 1870er Jahren, in denen sich der Marxismus zur wichtigsten Strömung der Arbeiterbewegung zu entwickeln begann, allenfalls bedingt von der Existenz einer Arbeiterklasse sprechen – weder im Marx'schen noch im Weber'schen Sinn (vgl. Kocka 1983, S. 201–203).

Das Ungleichgewicht zwischen empirischer Grundlage und politischer Basis des Marxismus legt nahe, dass die Anziehungskraft der Rede vom Proletariat weniger in ihrem Erfahrungsgehalt als in ihrem Erwartungshorizont (vgl. Koselleck 1992 S. 349–375), sprich: in ihrer geschichtsphilosophischen Dimension lag. Diese Erwartungen dürften nicht zuletzt auf jenes philosophische

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

System zurückgegangen sein, das Eduard Bernstein im Revisionismusstreit als einen der zentralen »Fallstricke« des Marxismus bezeichnen sollte: den Hegelianismus (Bernstein 1899/1921, S. 51). Denn aus soziologischen oder ökonomiekritischen Beobachtungen lässt sich weder ableiten, dass die geschichtliche Entwicklung unweigerlich auf den Endkampf zweier Klassen hinausläuft. Noch kann mittels Empirie erklärt werden, warum ausgerechnet die Industriearbeiterschaft eine »historische Mission« haben soll. Wenn die neue Klasse die »Verkommensten der Verkommenen« und anderes »Gesindel« unter sich versammle, wie Friedrich Engels einmal schrieb (Engels 1889/1967, S. 260; Engels 1851/1963, S. 390), warum sollte dann ausgerechnet von ihrer Diktatur eine freundlichere Welt zu erwarten sein? Wäre nicht auch ein blinder Kampf aller gegen alle möglich, wie ihn Thomas Hobbes mit Blick auf den Englischen Bürgerkrieg des 17. Jahrhunderts beschrieb?

Um von der weltrevolutionären Rolle des Proletariats sprechen zu können, mussten Marx und Engels die unterschiedlichen französischen und englischen Erfahrungsgehalte des Begriffs mittels der hegelianischen Vorstellung eines zielgerichteten historischen Prozesses synthetisieren und universalisieren (vgl. eingehender Gerber 2016). Damit wurde der Erwartungshorizont der Rede vom Proletariat, der durch die Aufstände der unteren Schichten von Paris, die Universalisierungstendenzen des Weltmarkts und die überall zu spürende gesellschaftliche Beschleunigung ohnehin eine beachtliche Breite erlangt hatte, philosophisch verdoppelt.

Es mag auch dieser hegelianischen Grundierung des Begriffs vom Proletariat geschuldet gewesen sein, dass er – und mit ihm der Marxismus – im Vereinigten Königreich nicht so recht heimisch wurde. Großbritannien blieb das Land, in dessen Arbeiterbewegung der Marxismus die geringste Ausstrahlungskraft entfaltete (vgl. Kołakowski 1988, S. 11). Denn auch wenn der deutsche Idealismus im Vereinigten Königreich des 19. Jahrhunderts rezipiert wurde, blieben der Pragmatismus und der Utilitarismus nicht nur, aber auch in der Arbeiterbewegung die bedeutendste ideengeschichtliche Strömung (vgl. Ulin 1951). Kurz bevor Eduard Bernstein nach London übersiedelte, hatte diese Allianz mit der Gründung der Fabian Society (1884) sogar eine organisatorische Ausdrucksform erhalten. Dieser Zusammenschluss, der großen Einfluss auf die Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung ausüben konnte, gehörte zu den prägendsten britischen Erfahrungen Bernsteins. Friedrich Engels sprach gegenüber August Bebel bereits 1892, vier Jahre vor dem offenen Bekenntnis seines baldigen Testamentsvollstreckers zur politischen Reform, von »Edes komischem Respekt vor den Fabians« (Engels 1892/1979, S. 426). Bernstein hielt auf

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Einladung der Society Vorträge und war mit zahlreichen namhaften Vertretern der Gruppe befreundet. Seine Frau Regina übersetzte die von den beiden führenden Fabians Sidney und Beatrice Webb verfasste *History of Trade Unionism* ins Deutsche; er selbst schrieb dafür ein wohlwollendes Nachwort (vgl. Hirsch 1977; Webb/Webb 1895/1985).

Der Name der Gruppe, der bald auch bekannte Künstler wie George Bernhard Shaw und H. G. Wells angehörten, war Programm: Benannt nach dem römischen Feldherrn Quintus Fabius Maximus, der für seine vorsichtige, auf nachhaltigen Erfolg ausgerichtete Kriegsführung bekannt war, setzten die Fabians weder auf den unmittelbaren Kampf Klasse gegen Klasse noch auf den einmaligen revolutionären Akt fundamentaler Veränderung. Sie zielten stattdessen auf einen langfristigen Ausgleich gesellschaftlicher Gruppen, der durch Überzeugung, Bildungsarbeit, Reformen und moralische Verpflichtung aufs Allgemeinwohl erzielt werden sollte. Weder der Pragmatismus, der aus diesen Zielstellungen sprach, noch das damit verbundene utilitaristische Streben nach dem »größten Glück der größten Zahl« passten so recht mit der Hegel'schen Metaphysik zusammen – selbst dann nicht, wenn sie, wie bei Marx, in materialistischer Gestalt auftrat.

Im mittleren und östlichen Europa trug hingegen gerade diese idealistische Aufladung des Begriffs vom Proletariat zu seiner Anziehungskraft bei. Dafür sprechen nicht zuletzt die Biografien der drei großen Gegenspieler Bernsteins im Revisionismusstreit. Denn auch wenn August Bebel noch beim Dresdner Parteitag der SPD 1903 fünf Stunden lang gegen den Revisionismus wetterte, kamen die wohl schärfsten Angriffe von Karl Kautsky, Rosa Luxemburg und, inzwischen fast vergessen, Israil Helphand, bekannt als Alexander Parvus, dem Chefredakteur der auch überregional wahrgenommenen *Sächsischen Arbeiterzeitung* (vgl. Kautsky 1899; Luxemburg 1899b; Parvus 1898/1996; Koth 1993, S. 83–104). In den drei großen Kaiserreichen Deutschland, Russland und Österreich-Ungarn versprach der Marxismus nicht nur die als dringend notwendig empfundene Modernisierung. Gerade in seiner deterministischen Überspitzung scheint er dabei geholfen zu haben, die reale Einflusslosigkeit sozialistischer Organisationen zu kompensieren, die im mittleren und östlichen Europa lange Zeit endemisch war: Der Siegeszug des Marxismus in Deutschland begann bemerkenswerterweise um 1866, als die in Entstehung begriffene Arbeiterbewegung durch die Hinwendung der Liberalen zu Bismarck nicht nur ihren zentralen Bündnispartner, sondern auch ihren bisherigen Einfluss verlor (vgl. Breuilly 1983, S. 149 u. S. 153). Die endgültige Durchsetzung des Glaubens, dass die Geschichte aufgrund ökonomischer

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Gesetze, die von den Menschen nicht beeinflusst werden könnten, mit eherner Notwendigkeit auf den Sozialismus zusteuere, erfolgte ausgerechnet in der Zeit der größten Repressionen, während des Sozialistengesetzes.

Noch weiter östlich versprach die Semantik des Proletariats zudem die Lösung jener nationalen Konflikte, von denen die soziale Frage dort überlagert wurde. So waren die Herrschafts- und Besitzverhältnisse in den Vielvölkerreichen Mittel- und Osteuropas in der Regel national separiert. In den böhmischen Ländern und im östlichen Polen, den großen Industriezentren des Habsburger Imperiums und des Russischen Reichs, bildete sich nur zögerlich ein als einheimisch begriffenes Bürgertum heraus; die Produktionsmittel befanden sich vielfach in den Händen von Angehörigen der jeweiligen Dominanznationen: der Deutschen in der Donaumonarchie und der Russen im Reich der Romanows. Vor diesem Hintergrund bediente die Rede vom Proletariat zwei gegensätzliche Bedürfnisse. Der Begriff substituierte zum einen die Nation, weshalb die Arbeiterbewegung zur politischen Heimat von Separatisten wurde, die ihre Nationalität durch Gründung eines eigenen Nationalstaates zementieren wollten: Die Polnische Sozialistische Partei Józef Piłsudskis und der tschechische Teil der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei der cisleithanischen Hälfte des k. u. k. Imperiums waren strikt nationale Zusammenschlüsse (vgl. Rosdolsky 1929/1979, S. 170–181; Burks 1969). Zum anderen schien die soziale Semantik jedoch auch die Möglichkeit zu bieten, die nationale Frage hinter sich zu lassen. So stammten die Mitglieder der Gruppe »Proletariat« und der anderen sozialistischen Zirkel, mit denen Rosa Luxemburg in Warschau und im Schweizer Exil in Kontakt trat, oft weniger aus proletarischen als aus bürgerlichen Kreisen. Viele von ihnen gehörten zudem Bevölkerungsgruppen an, die bald als nationale Minderheiten bezeichnet werden sollten: Rosa Luxemburg und Feliks Kon kamen aus einem jüdischen, Julian Marchlewski aus einem deutsch-polnischen Elternhaus.

Ähnliches gilt für den in einer Prager Künstlerfamilie geborenen Karl Kautsky: Sein Vater galt als Tscheche, die Mutter als Deutsche. Da er in Wien, wo die Familie seit 1863 lebte, regelmäßig wegen der Herkunft seines Vaters angefeindet wurde, engagierte sich Kautsky zunächst aufseiten der tschechischen Nationalstaatsbewegung. Nach der Lektüre von Berichten über den Gleichheitsanspruch der Pariser Kommune wurde er jedoch, wie er sich später erinnerte, zum Sozialisten (vgl. Kautsky 1924, S. 2; Kautsky 1960, S. 177). Kautsky dürfte ebenso wie Luxemburg oder der in einer jüdischen Familie im weißrussischen Beresino geborene Parvus von der Arbeiterbewegung angezogen worden sein, weil der geschichtsphilosophische Begriff des Proletariats die Möglich-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

keit zu bieten schien, die Diskriminierung der Herkunft wegen hinter sich zu lassen. So hatte Marx bekanntlich erklärt, dass die Befreiung der Arbeiterklasse nicht nur auf die Emanzipation einer einzelnen Gesellschaftsschicht hinziele, sondern mit der Erlösung der gesamten Menschheit einhergehe (vgl. Marx 1844/1981, S. 390). Damit war die Arbeiterbewegung zugleich ein Substitut des politischen Liberalismus, der im Westen bereits in die Krise geriet, als er sich im östlichen Europa noch gar nicht so recht etabliert hatte. Angehörige sogenannter nationaler Minderheiten waren in vielen dieser Organisationen deutlich überrepräsentiert, weil sie aufgrund ihrer Orientierung an der sozialen Semantik die einzigen politischen Gruppen waren, die Angehörigen aller Nationalitäten offenstanden. In der Arbeiterbewegung verwandelten sich diejenigen, die nicht der Dominanznation angehörten, nicht nur in Genossen, sondern paradoxerweise erstmals in gleichberechtigte Staatsbürger nach westlichem Vorbild. Der Begriff des Proletariats neutralisierte die Herkunft (vgl. eingehender Gerber 2016).

In Großbritannien, wo Verweise auf die Herkunft zumindest im Vergleich zum östlichen Europa oft nur wenig mehr als Folklore waren (die wichtigste Ausnahme waren die Iren), war diese Aufhebung nationaler Unterschiede kaum nötig. Der Antisemitismus war ebenfalls kein Massenphänomen. Auch aufgrund dieser Erfahrungen dürfte der in einer jüdischen Berliner Arbeiterfamilie aufgewachsene Eduard Bernstein die an Hegel orientierte Dialektik der einen Klasse, die aufgrund ihres antithetischen Verhältnisses zur Gesellschaft die gesamte Menschheit befreie, während des Revisionismusstreits schließlich zugunsten des Neukantianismus verworfen haben: »Kant wider Cant«, »mit Kant gegen die Heuchelei« – mit diesem etwas ungelenken Sinnspruch überschrieb er das Schlusskapitel seines Buchs über die *Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (vgl. Bernstein 1899/1921, S. 233).

Aus marxistischer Perspektive, der sich Bernstein trotz seiner Kritik weiterhin verpflichtet fühlte, war dieser Schritt nicht einmal unlogisch. So hatte Marx immer wieder erklärt, dass das modernere Gemeinwesen »dem minder entwickelten […] das Bild der eignen Zukunft« zeige (Marx 1867/1962, S. 12). Zugleich hatte er nie Zweifel daran aufkommen lassen, dass es sich bei diesem weiter entwickelten Land um Großbritannien handele. Vor diesem Hintergrund lautete Bernsteins Frage: Wenn sich die Situation der Arbeiterschaft im modernsten Staat der Erde auch ohne großen Umsturz stetig verbessert, warum soll der Weg in die bessere Gesellschaft dann durch das dialektische Jammertal von ökonomischer Krise und proletarischer Revolution führen? Der Revisionismus war die Antwort darauf.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Schluss

Der Revisionismusstreit war damit weit mehr als ein weltanschaulicher Richtungskampf. Er hatte seinen Ursprung letztendlich in der fehlenden Wirklichkeitssättigung einiger der wichtigsten Kategorien der alten Sozialdemokratie: So war die Rede von der Klasse und ihrem Kampf innerhalb der Arbeiterbewegung stets wichtiger als der Begriff des Kapitals oder gar des Warenfetischs. Zugleich zeichneten sich in den Auseinandersetzungen um die Thesen Eduard Bernsteins die nationalen Eigentümlichkeiten ab, mit denen sich die verschiedenen Arbeiterbewegungen konfrontiert sahen. Unterschiedliche sozioökonomische Voraussetzungen wurden auf je eigene Weise verarbeitet, von marxistischer Seite jedoch auf einen gemeinsamen, geschichtsphilosophisch aufgeladenen Begriff gebracht. Das hatte zur Folge, dass sich die Rede vom Proletariat und der mit ihr verbundene semantische Apparat in national unterschiedlicher Weise durchsetzten.

Aber auch die an diesen Begriff gekoppelten Erwartungen differierten von Land zu Land wie von Bevölkerungsgruppe zu Bevölkerungsgruppe. Im mittleren und östlichen Europa war die soziale Semantik des Proletariats eng an Fragen nationaler Herkunft gekoppelt, die sie entweder hypostasierte oder negierte. In Deutschland mag der mit ihr verbundene Glaube an einen gesetzmäßigen Gang der Geschichte zunächst auch die reale Einflusslosigkeit der Arbeiterbewegung kompensiert haben. Zugleich beförderte sie jenes zum revolutionären Akt verklärte Abwarten, das der SPD regelmäßig den Spott ihrer ausländischen Genossen einbrachte: Jean Jaurès erklärte 1904 ganz exemplarisch auf dem Internationalen Sozialisten-Kongress in Amsterdam, dass die SPD ihre Ohnmacht hinter der »Intransigenz theoretischer Formeln« versteckt habe (zit. n. Papcke 1979, S. 131). Im Westen schließlich, wo die soziale Semantik ihren Ausgangspunkt und ihre zentrale empirische Basis hatte, konnte sich der Begriff des Proletariats im 19. Jahrhundert zumindest in seiner marxistischen Version kaum durchsetzen. Diese mangelnde Passgenauigkeit des Begriffs dürfte dazu beigetragen haben, dass sich der Revisionismus bald auch dort großer Beliebtheit erfreute, wo der unrevidierte Marxismus selbst nie über viele Anhänger verfügt hatte.

Doch auch Bernsteins Denken erwies sich bald als überholt. Zwar bestätigten die europäischen Revolutionen der Jahre 1917 bis 1919 seine Zweifel an der Vorstellung vom revolutionären Subjekt Proletariat: Die Aufständischen von Prag, Petrograd, Posen oder Budapest wurden weder allein von der sozialen Frage angetrieben, noch handelte es sich bei ihnen ausschließlich um Ar-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

beiter. Das ideengeschichtliche Fundament des Revisionismus war zu diesem Zeitpunkt jedoch bereits zerbrochen: Der Glaube an einen geradlinigen und immerwährenden Fortschritt in der Geschichte, auf dessen Grundlage Bernstein seine Thesen ab 1896 verfasst hatte, war in den Schützengräben des Ersten Weltkriegs zerstört worden. Damit war dem Revisionismus ein ähnliches Schicksal bereitet worden wie dem Marxismus selbst.

Friedrich Engels' Tod im August 1895 hatte insofern gleich in mehrfacher Hinsicht eine symbolische Bedeutung. Während die Lokomotive, mit deren Abfahrt die Trauerzeremonie beendet wurde, allem Abschiedsgestus zum Trotz den Weg in eine moderne Zukunft zu weisen schien, folgte die Bestattung selbst bereits einer anderen Choreographie. Einige Wochen nach Engels' Einäscherung im Krematorium von Woking, an einem stürmischen Herbsttag des Jahrs 1895, ruderten vier enge Freunde des Verstorbenen mehrere Meilen auf den Ärmelkanal hinaus, um seine Asche wunschgemäß vor der rauen Steilküste von Beachy Head dem Meer zu übergeben (vgl. Bernstein 1918, S. 207–208). Diese Form der Beisetzung mag als Chiffre für eine Weltanschauung gelesen werden, in der das Wirken des Einzelnen hinter den geradezu naturgesetzlichen Regeln folgenden gesellschaftlichen Prozessen verschwindet. Die Anleihen an der längst vergangenen Epoche der Romantik, der Marx und Engels mehr zu verdanken hatten, als sie zugestanden, waren dennoch nicht zu übersehen. So betrachtet, stand Friedrich Engels' Beisetzung für einen folgenreichen Übergang: Nachdem die Vertreter der internationalen Arbeiterbewegung bei der Trauerfeier zu seinen Ehren noch einmal Einheit demonstriert hatten, wurde mit seiner Beisetzung eine Epoche verabschiedet (vgl. Papcke 1979, S. 101–102). Es war Eduard Bernstein, der Engels' Asche im Herbst 1895 gemeinsam mit Marx' Tochter Eleanor, ihrem Ehemann Edward Aveling und dem alten Revolutionär Friedrich Leßner vor der Steilküste von Sussex dem Meer übergab.

Literaturverzeichnis

Bernstein, Eduard (1896/1897): Probleme des Sozialismus. Teil 1. In: Die Neue Zeit 6, S. 164–171.

Bernstein, Eduard (1896a): Agrarisches aus England. In: Die Neue Zeit 37, S. 332–341.

Bernstein, Eduard (1896b): Aus früheren Kämpfen. Allerlei aus den Kämpfen eines englischen Agitators. In: Die Neue Zeit 29, S. 81–89.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Bernstein, Eduard (1897): Die deutsche Sozialdemokratie in englischer Beleuchtung. In: Die Neue Zeit 14, S. 431–436.

Bernstein, Eduard (1899): Die Beziehungen zwischen Sozialisten und Radikalen in England. In: Die Neue Zeit 17, S. 50–59.

Bernstein, Eduard (1899/1921): Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie. 2., verbesserte und ergänzte Auflage, Stuttgart/Berlin: Dietz.

Bernstein, Eduard (1918): Erinnerungen eines Sozialisten. Bd. 1. Aus den Jahren meines Exils. Berlin: Reiss.

Breuilly, John (1983): Liberalismus oder Sozialdemokratie? Ein Vergleich der britischen und deutschen politischen Arbeiterbewegung zwischen 1850 und 1875. In: Kocka, Jürgen (Hg.): Europäische Arbeiterbewegungen im 19. Jahrhundert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 129–166.

Briggs, Asa (1963): Victorian Cities. London: Odhams.

Burks, Richard Voyles (1969): Die Dynamik des Kommunismus in Osteuropa. Hannover: Dietz.

Conze, Werner (1984): »Proletariat, Pöbel, Pauperismus«. In: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 5. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 27–68.

Diner, Dan (1999): Das Jahrhundert verstehen. Eine universalhistorische Deutung. München: Luchterhand.

Engels, Friedrich (1851/1963): Brief an Karl Marx, 11. Dezember 1851. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke (MEW). Bd. 27. Berlin: Dietz, S. 387–390.

Engels, Friedrich (1858/1978): Brief an Karl Marx, Manchester, 7. Oktober 1858. In: MEW. Bd. 29, S. 357–358.

Engels, Friedrich (1889/1967): Brief an Eduard Bernstein, Eastborne, 22. August 1889. In: MEW. Bd. 37, S. 260–261.

Engels, Friedrich (1892/1979): Brief an August Bebel, 14. August 1892. In: MEW. Bd. 38, S. 425–427.

Gerber, Jan (2016): 1844, Rue Vaneau, Paris. Karl Marx und die Entdeckung der Klasse. In: Engelhardt, Arndt/Fiedler, Lutz/Gallas, Elisabeth/Gordinsky, Natasha/Graf, Philipp (Hg.): Ein Paradigma der Moderne. Jüdische Geschichte in Schlüsselbegriffen. Festschrift für Dan Diner zum 70. Geburtstag. Göttingen/Bristol, Conn.: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 95–115.

Haupt, Heinz-Gerhard (1989): Sozialgeschichte Frankreichs seit 1789. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Heresch, Elisabeth (2013): Geheimakte Parvus. Die gekaufte Revolution. 2. Auflage, München: Herbig.

Hirsch, Helmut (1977): Der »Fabier« Eduard Bernstein. Zur Entwicklungsgeschichte des evolutionären Sozialismus. Berlin/Bonn: Dietz.

Hobsbawm, Eric (2004): Europäische Revolutionen. 1789 bis 1848. Köln: Parkland-Verlag.

Hunt, Tristam (2012): Friedrich Engels. Der Mann, der den Marxismus erfand. Berlin: Propyläen.

Kautsky, Karl (1899): Bernstein und das sozialdemokratische Programm. Stuttgart: Dietz.

Kautsky, Karl (1924): o. T. In: Bernstein, Eduard/Meiner, Felix (Hg.): Die Volkswirtschaftslehre der Gegenwart in Selbstdarstellungen 1. Eduard Bernstein, Karl Diehl, Heinrich Herkner, Karl Kautsky, Robert Liefmann, Heinrich Pesch S. J., Julius Wolf. Leipzig: Meiner, S. 2.

Kautsky, Karl (1960): Erinnerungen und Erörterungen. 's-Gravenhage: Mouton.

Kautsky, Karl (Hg.) (1935): Aus der Frühzeit des Marxismus. Engels' Briefwechsel mit Kautsky. Prag: Orbis-Verlag.

Kocka, Jürgen (1983): Lohnarbeit und Klassenbildung. Arbeiter und Arbeiterbewegung in Deutschland 1800–1875. Berlin/Bonn: Dietz.

Kołakowski, Leszek (1988): Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung – Entwicklung – Zerfall. Bd. 2. 3. Auflage, München: Piper.

Koselleck, Reinhart (1992): »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont« – zwei historische Kategorien. In: Koselleck, Reinhart: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. 2. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 349–375.

Koselleck, Reinhart (2010): Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Koth, Harald (1993): »Meine Zeit wird wieder kommen …«. Das Leben des Karl Kautsky. Berlin: Dietz.

Luxemburg, Rosa (1899a/1987): Die englische Brille. In: Luxemburg, Rosa: Gesammelte Werke. Bd. 1/1. Berlin: Dietz, S. 471–482.

Luxemburg, Rosa (1899b): Sozialreform oder Revolution? Leipzig: Heinisch.

Marx, Karl (1844/1981): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW. Bd. 1, S. 378–391.

Marx, Karl (1867/1962): Das Kapital. Erster Band. In: MEW. Bd. 23.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1848/1959): Manifest der Kommunistischen Partei. In: MEW. Bd. 4, S. 459–493.

Osterhammel, Jürgen (2009): Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. München: C.H. Beck.

Papcke, Sven (1979): Der Revisionismusstreit und die politische Theorie der Reform. Fragen und Vergleiche. Stuttgart: Kohlhammer.

Parvus (1898/1996): Eduard Bernsteins Umwälzung des Sozialismus. Leipzig: Leipziger Gesellschaft für Politik und Zeitgeschichte.

Pollard, Sidney (1983): England. Der unrevolutionäre Pionier. In: Kocka, Jürgen (Hg.): Europäische Arbeiterbewegungen im 19. Jahrhundert. Deutschland, Österreich, England und Frankreich im Vergleich. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 21–38.

Rosdolsky, Roman (1929/1979): Zur nationalen Frage. Friedrich Engels und das Problem der »geschichtslosen Völker«. Berlin: Olle und Wolter.

Schulz, Gerhard (1969): Eduard Bernstein und die marxistische Theorie. In: Schulz, Gerhard: Das Zeitalter der Gesellschaft. Aufsätze zur politischen Sozialgeschichte der Neuzeit. München: Piper, S. 199–221.

Sozialdemokratische Partei Deutschlands (1891/1964): Programm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands (Erfurter Programm). In: Berthold, Lothar/Diehl, Ernst (Hg.): Revolutionäre deutsche Parteiprogramme. Vom Kommunistischen Manifest zum Programm des Sozialismus. Berlin: Dietz, S. 82–86.

Ulin, Adam B. (1951): Philosophical Foundations of English Socialism. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Webb, Sidney James/Webb, Beatrice (1895/1985): Die Geschichte des britischen Trade Unionismus. Deutsch von R. Bernstein. Mit Noten und einem Nachwort versehen von E. Bernstein. Stuttgart: Dietz.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Überlieferung

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Erkenntnisversprechen in beunruhigenden Zeiten

Karl August Wittfogel ediert Karl Marx, 1979–1981

Doris Maja Krüger

Im Frühjahr 1979 wandte sich Siegfried Unseld, der nach dem Tod von Peter Suhrkamp 1959 die Leitung des Suhrkamp Verlages übernommen hatte, an den früheren Mitarbeiter des Instituts für Sozialforschung Karl August Wittfogel. Im Rahmen der ersten Folge der *edition suhrkamp. Neue Folge* wollte der Verlag Karl Marx' *Revelations of the Diplomatic History of the 18th Century* veröffentlichen; Herausgeber des Bandes sollte Wittfogel sein. Dem Verlag ging es dabei nicht, wie Unseld in seinem auf Gespräch und Telefonat mit Wittfogel folgenden Brief vom 27. Juni 1979 erklärte, um eine historisch-kritische Ausgabe des Textes; diese könne zu einem späteren Zeitpunkt erfolgen – wenn Wittfogel sie »für so wichtig« hielte. Vielmehr sollte der Marx'sche Text präsentiert und seine Bedeutung erklärt werden. Wittfogel war daher auch gebeten, den Band mit einer »ausführliche[n] Einleitung beliebiger Länge« zu versehen (Unseld 1979). Wittfogel wiederum zeigte sich über das Vorhaben des Verlages wie auch das an ihn herangetragene Anliegen sehr erfreut; »gewiss« sei er »daran interessiert, […] eine Einleitung zu schreiben« (Wittfogel 1979b). Zudem bot er an, den Übersetzern des Textes, Elke Jessett und Iring Fetscher, eine Kopie der *Revelations*, die vom 16. August 1856 bis zum 1. April 1857 als Artikelserie in der Londoner *Free Press* erschienen waren, zur Verfügung zu stellen.

Das Vorhaben Unselds ist durchaus bemerkenswert: Die *edition suhrkamp. Neue Folge* verstand sich als Fortsetzung und damit in der Tradition der ersten 1.000 Bände der im Mai 1963 begründeten *edition suhrkamp* stehend. Wie diese wollte sie »›Stichworte‹ geben«, wie diese sah sie sich einer »kritischen Aktualität« verpflichtet (Suhrkamp 2000, S. 133). Zwar hatte es sich zunächst bei nur knapp einem Drittel der im Rahmen der *edition suhrkamp* veröffentlichten Titel um Neuerscheinungen gehandelt; der Anteil an deutschsprachigen und übersetzten Erstausgaben sollte jedoch stetig zunehmen, bis er 1968 schließlich 100 Prozent betrug. Hieran sollte auch die im Mai 1980 mit Band 1.001 beginnen-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

de *Neue Folge* nichts ändern; sie stand vielmehr »eindeutig in Kontinuität zu der vorangegangenen Folge«, wie der Verlag in Reaktion auf Gerüchte über das vermeintliche Aus der *edition suhrkamp* in einer Presseerklärung vom 12. Juli 1979 verlautbaren ließ (zit. n. Fellinger 2003, S. 65). Auch im Ankündigungsprospekt, mit dem am 28. Februar 1980 das erste Jahresprogramm der *Neuen Folge* vorgestellt wurde, wurde ausdrücklich betont, dass »weiterhin nur Novitäten veröffentlicht [werden], also keine alten Titel, keine Reprints« (zit. n. Fellinger 2003, S. 69). Es stellt sich daher die Frage, warum mehr als ein Jahrzehnt nach dem Erscheinen des (vorerst) letzten Bandes der deutschsprachigen *Marx-Engels-Werke* (MEW), die zwischen 1956 und 1968 gerade mit dem Anspruch herausgegeben worden waren, »*alle* abgeschlossenen Werke, Schriften und Artikel« (Hubmann 2007, S. 191) zu versammeln, ein über 120 Jahre alter Text von Marx in einer Reihe publiziert werden sollte, für die »nur Novitäten« vorgesehen waren.

Bemerkenswert ist das Anliegen Unselds aber auch wegen seines Adressaten: Karl August Wittfogel. Zwar war Wittfogel im November 1918 zunächst Mitglied der USPD, zwei Jahre später dann der KPD geworden. Auch hatte er im Mai 1923 im Thüringischen Geraberg am »erste[n] Theorie-Seminar des Instituts für Sozialforschung« (Buckmiller 1988, S. 156), der *Ersten Marxistischen Arbeitswoche*, teilgenommen und ab 1925 – und damit noch unter der Ägide Carl Grünbergs – zu den Mitgliedern des Frankfurter Instituts gehört. Er war jedoch 1939 aus der KPD ausgetreten; schon fünf Jahre zuvor hatte er aufgehört, Mitgliedsbeiträge zu bezahlen (vgl. Migdal 1981, S. 83–91)[1]. Darüber hinaus hatte er im Frühjahr 1949 Friedrich Pollock gebeten, aus der Mitgliedschaft im Institut für Sozialforschung entlassen zu werden; diese sei seit geraumer Zeit nur noch symbolischer Art (vgl. Wittfogel 1949). Mehr noch: Im August 1951 hatte Wittfogel in einer öffentlichen Sitzung des McCarran Committee ausgesagt und in Anwesenheit von Joseph McCarthy einige seiner ehemaligen Kollegen am Institute of Pacific Relations, allen voran Owen Lattimore, schwer belastet (vgl. Institute of Pacific Relations 1951, S. 273–352; Ulmen 1978, S. 277–294). Vor diesem Hintergrund stellt sich zudem die Frage, warum der Suhrkamp Verlag für die Herausgabe der Marx'schen *Revelations of the Diplomatic History of the 18th Century* ausgerechnet an Wittfogel dachte und warum dieser, ohne zu zögern, zusagte.

1 Ulrike Migdal (1981, S. 34) datiert die *Erste Marxistische Arbeitswoche* auf das Jahr 1922. Sie fand jedoch erst im Mai 1923 statt (vgl. Wittfogel 1971/1977, S. 74; Buckmiller 1988, S. 154–155).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Spiegel der Zeit

Als Siegfried Unseld im Februar 1980 der Presse die *Neue Folge* der *edition suhrkamp* vorstellte und das Erscheinen von Karl Marx' *Enthüllungen zur Geschichte der Diplomatie im 18. Jahrhundert* als »Ausgrabung einer quasi unbekannten und hochbrisanten Abhandlung« ankündigte, merkte der *Spiegel* spöttisch an, dass diese »zum letztenmal vor knapp drei Jahren ausgegraben« worden waren (Spiegel 1980). In der Tat handelt es sich bei dem von Karl August Wittfogel herausgegebenen und eingeleiteten Band um einen Text, der bereits verschiedentlich erschienen war. Selbst die Artikelserie, die Wittfogel als Grundlage für die Übersetzung von Jessett und Fetscher vorgesehen hatte, stellte nicht die erste Veröffentlichung des Marx'schen Textes dar. Schon acht Wochen bevor die Londoner *Free Press* die erste Folge der Artikelserie publizierte, hatten die *Sheffield Free Press* und die zu diesem Zeitpunkt noch in Sheffield erscheinende *Free Press* am 28. Juni 1856 mit dem Abdruck der *Revelations of the Diplomatic History of the 18th Century* begonnen. Da beide jedoch ohne Rücksprache mit Marx Kürzungen vorgenommen hatten, sah dieser sich nach dem Erscheinen der vierten Folge genötigt, die Zusammenarbeit zu beenden und die Publikation weiterer Teile seines Textes zu untersagen – ganz so wie er es Isaac Ironside, der gemeinsam mit William Cyples in Sheffield die *Free Press* herausgab, im Vorfeld auch angekündigt hatte (vgl. Marx 1856a/1990, S. 28). Collet Dobson Collet, der für die Herausgabe der sogenannten neuen *Free Press* verantwortlich zeichnete, die ab dem 16. August 1856 in London und zudem mit einem Umfang von acht statt wie bisher vier Seiten erscheinen sollte, bot Marx daraufhin an, die bereits veröffentlichten Abschnitte noch einmal ungekürzt sowie alle künftigen Folgen der Artikelserie, die Marx zur Verfügung zu stellen bereit war, zu veröffentlichen (vgl. Collet 1856/1990). Marx willigte umgehend ein, sodass mit der ersten Ausgabe der Londoner *Free Press* auch erstmals die Publikation des vollständigen Textes begann (vgl. Marx 1856b/1990). Die bis zum 1. April 1857 in fünf Artikeln, verteilt über insgesamt 13 Folgen, erschienenen *Revelations*, die als Ausgangstext für den Suhrkamp-Band dienen sollten, stellen insofern zwar nicht den ersten Abdruck des Marx'schen Textes dar; es handelt sich jedoch bei ihnen um den ersten originalgetreuen (vgl. Strauß 1998, S. 257–258; Gawriltschenko 1990a, S. 577–578; Gawriltschenko 1990b; Wolter 1978, S. 18–19; Wittfogel 1981a, S. XLI–XLII).

Dennoch war Marx nicht sonderlich glücklich darüber, dass seine *Revelations* in einer Zeitung veröffentlicht wurden. Es störte ihn, dass jeweils nur »kleine Stückchen von Einem Artikel« gedruckt wurden, sodass ein Artikel »oft erst

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

in 5–6 Wochen zu Ende« ging (Marx 1857/1990, S. 71). Durch seine Arbeit als Korrespondent verschiedener Zeitungen wie der *New York Daily Tribune* und der Breslauer *Neuen Oder-Zeitung* waren ihm die Nachteile des journalistischen Formats, allen voran der nur begrenzt zur Verfügung stehende Platz, wohlvertraut. Zumeist allerdings überwogen für ihn dessen Vorteile: In seinen Artikeln konnte er zeitnah über *aktuelle* Ereignisse und Debatten informieren, diese deuten und so meinungsbildend auf eine Leserschaft wirken, die er mit wissenschaftlichen Abhandlungen oder durch politische Organisationen wie den Bund der Kommunisten nicht oder zumindest nicht so (schnell) erreicht hätte. Die *New York Daily Tribune*, in der knapp 500 der von ihm, zum Teil gemeinsam mit Friedrich Engels, verfassten Artikel veröffentlicht wurden, erschien in den 1850er Jahren täglich in einer Auflage von 200.000 Exemplaren; sie war zu dieser Zeit »das auflagenstärkste Blatt weltweit« (Stedman Jones 2017, S. 415). Neben dem »Buch« und der »Partei« gehörte also die »Zeitung« für Marx zu den »wesentlichen Medien der Gesellschaftskritik« (Bohlender/Schönfelder/Spekker 2020, S. 15; vgl. Schönfelder 2020, S. 82). In den *Revelations of the Diplomatic History of the 18th Century* jedoch wollte Marx der Frage nach den *historischen* Ursachen des stetig wachsenden Einflusses von Russland auf die Politik Englands und anderer europäischer Länder nachgehen. Anhand von einigen Dokumenten, die er im British Museum ausfindig gemacht hatte, ging es ihm gerade darum, »eine neue historische Perspektive in Anschlag zu bringen« (Schönfelder 2020, S. 85) – ein Unterfangen, für das eine Zeitung ein denkbar ungeeignetes Medium war.

Auch Marx selbst schienen seine »historische[n] Entdeckungen« für eine Zeitung »zu retrospectiv« (Marx 1856/1989, S. 230 u. S. 233). Zu dieser Einschätzung dürfte beigetragen haben, dass er beabsichtigte, seinen Text »nicht mit allgemeinen Betrachtungen, sondern mit Fakten« zu beginnen: Anhand von vier Berichten von Engländern, die sich in verschiedenen Zeiträumen des 18. Jahrhunderts in Russland aufgehalten hatten, sollte der erste Artikel einen Eindruck vom »russischen Geist der englischen Diplomatie während des 18. Jahrhunderts« vermitteln (Marx 1856a/1990, S. 29; Übers. D. M. K.). Dass in diesen Berichten »trotz aller Heimlichkeit, Privatheit und Vertraulichkeit […] über Russland und seine Herrscher in einem Tone ehrfurchtsvoller Zurückhaltung, kriecherischer Unterwürfigkeit und zynischer Ergebenheit« geschrieben wurde, wirkte auf ihn überaus befremdlich; selbst in offiziellen diplomatischen Dokumenten hätte ihn dies »verwunder[t]« (Marx 1856–1857/1981, S. 26). Das merkte Marx allerdings erst zu Beginn des zweiten Artikels an; der erste hingegen sollte, sieht man von 19 zum Teil recht

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ausführlich kommentierenden Fußnoten ab, ausschließlich aus dem Abdruck dieser vier Berichte bestehen. Auch die drei in den übrigen Artikeln im Zentrum stehenden diplomatischen Dokumente – *Die Nordische Krise* (1716), *Der Defensivvertrag* (1700), der 1717 zusammen mit ergänzenden Fragen veröffentlicht worden war, sowie *Wahrheit ist Wahrheit nur wie sie aufgezeichnet ist* (1719) – wurden in der Artikelserie ausführlich wiedergegeben. Insgesamt machte der Abdruck der historischen Materialien etwa die Hälfte der gesamten Artikelserie aus. Als Marx sich für diese Art der Darstellung entschied, ging er allerdings davon aus, dass er die Einleitung zu einer umfangreichen wissenschaftlichen Abhandlung verfassen würde. Noch während seiner Arbeit an *Herr Vogt* im Jahr 1860 sollte er nicht in Betracht ziehen, diese nie zu vollenden. Zudem hatte er dem Abdruck in der *Sheffield Free Press* und der *Free Press* erst zugestimmt, nachdem seinen Anfang 1856 unternommenen Versuchen, einen Verleger für den Text zu finden, kein Erfolg beschieden war (vgl. Strauß 1998, S. 257–260; Wittfogel 1981a, S. LXXIV; Marx 1856–1857/1981, S. 103).

Erst 40 Jahre später sollte es Marx' jüngster Tochter Eleanor Marx-Aveling gelingen, seine *Revelations* als selbstständiges Werk herauszugeben. 1897 hatte sie mit den Vorbereitungen der Edition begonnen, die 1899, ein Jahr nach ihrem Tod, im Londoner Verlag Swan Sonnenschein & Co. unter dem Titel *Secret Diplomatic History of the Eighteenth Century* erschien. Marx-Aveling hatte jedoch nicht nur den Titel der Marx'schen *Revelations* verändert, sie hatte auch Eingriffe in den Text vorgenommen: In *Die Nordische Krise* fehlte das Motto von Vergil,[2] das Marx bereits in seinem Brief an Engels vom 12. Februar 1856 zitiert hatte (vgl. Marx 1856/1989, S. 231). Zudem wurde die dritte Zwischenüberschrift ausgelassen. Hinzu kam, dass die Artikelserie nicht länger, wie ursprünglich von Marx vorgesehen, in fünf, sondern nun in sechs Artikel unterteilt war: Den zweiten Teil des eigentlich dritten Artikels hatte Marx-Aveling zu einem eigenständigen, nun vierten Artikel erklärt. Vor allem aber war im ursprünglich vierten, bei ihr nun fünften Artikel durch Streichungen »die eigentliche

2 »Parvo motu primo mox se attollit in auras.« – In dem von Wittfogel edierten Band wird angemerkt, dass es eigentlich »para metu« heißen müsste; das Motto wird folgendermaßen übersetzt: »Klein zunächst aus Furcht, dann wächst sie schnell in die Lüfte« (Marx 1856–1857/1981, S. 34). In der MEGA (Bd. III/7, S. 846, En 231.16) und den MEW (Bd. 29, S. 2, Fn. 15) hingegen wird der Satz, diesmal dem Brief von Marx vom Februar 1856 entnommen, übersetzt als »Mit zuerst kleinem Anstoß erhob er sich in die Lüfte.«

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Aussage entstell[t]« (Wolter 1978, S. 20; vgl. Marx 1856–1857/1899, S. 27, S. 31 u. S. 60–73).[3]

Schon David Rjazanov, in dessen 1909 in der sozialdemokratischen *Neuen Zeit* erschienenem Aufsatz *Karl Marx über den Ursprung der Vorherrschaft Rußlands in Europa* erstmals längere Passagen der Marx'schen *Revelations* auf Deutsch veröffentlicht worden waren, hatte eine »ungeheure Lücke« bemängelt, die den Artikel »gänzlich entstellt« (Rjasanoff 1909, S. 10; vgl. ebd., S. 22; Wittfogel 1981a, S. XCI). Noch 1927 beklagte er in seinem *Vorwort zur Gesamtausgabe*, das dem ersten Band der von ihm im Auftrag des Moskauer Marx-Engels-Instituts herausgegebenen *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA) vorangestellt war, die »großen Unzulänglichkeiten« (Rjazanov 1927, S. XX) der von Marx-Aveling edierten englischsprachigen Texte von Marx. Doch Marx-Aveling war nicht die Einzige, die das Marx'sche Werk einer redaktionellen Bearbeitung unterzog. Auch andere Texteditionen waren ungenau oder unvollständig. So wies beispielsweise die von Franz Mehring herausgegebene vierbändige Ausgabe *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle* Auslassungen, Kürzungen und Änderungen am Text auf – für Rjazanov ein grober Verstoß gegen »die Hauptbedingung jeder Redaktions- und Editions-Arbeit […]: s i e g i b t d e n O r i g i n a l t e x t n i c h t g e t r e u w i e d e r « (Rjazanov 1927, S. XVIII; vgl. Stedman Jones 2017, S. 12–13).

Rjazanovs Anliegen hingegen war es, »die gesamte geistige Hinterlassenschaft Marxens und Engels'« zu publizieren; die von ihm edierte MEGA zielte auf eine »vollständige Ausgabe der Werke« (Rjazanov 1927, S. XXII u. S. IX). Sie sah sich damit ganz der Resolution verpflichtet, mit der das von ihm seit dessen Gründung im Januar 1921 geleitete Marx-Engels-Institut auf dem V. Weltkongress der Kommunistischen Internationale im Juli 1924 mit der »*vollständigen Ausgabe* der Werke und Briefe von Marx und Engels« (zit. n. Hecker 2000, S. 22–23) beauftragt worden war. Keine zwei Jahre allerdings nachdem der erste Band erschienen war, wurde eine stärkere Orientierung des Marx-Engels-Instituts an der Politik der Kommunistischen Internationale gefordert; an einer Publikation des vollständigen Nachlasses war man immer weniger interessiert. Rjazanov selbst war zwar noch im März 1930 anlässlich seines 60. Geburtstages mit dem zu diesem Zeitpunkt nur selten verliehenen Rotbannerorden ausgezeichnet worden; das Zentrale Exekutivkomitee der Sowjetunion

3 Die in dem von Marx-Aveling edierten Text fehlenden Passagen finden sich auf den Seiten 120 bis 126 des von Wittfogel herausgegebenen Bandes.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

hatte sogar einen nach ihm benannten Preis gestiftet. Schon im Dezember desselben Jahres jedoch wurde er von Stalin als »Beispiel für Wissenschaftler« angeführt, »die von der Partei zu bekämpfende Richtungen repräsentierten« (Hedeler 1997, S. 197). Zwei Monate später, im Februar 1931, wurde er auf Beschluss des Präsidiums des Zentralkomitees aus der Kommunistischen Partei ausgeschlossen und kurz darauf nach Saratow verbannt, wo man ihn im Januar 1938 in einem 15-minütigen Prozess für schuldig befand, »als ›einer der Teilnehmer der antisowjetischen, rechtstrotzkistischen, parteifeindlichen Organisation‹, […] die Sowjetmacht stürzen und den Kapitalismus restaurieren« (Rokitjanskij 1993, S. 14) zu wollen. Rjazanov wurde zum Tode verurteilt und hingerichtet. Die Herausgabe der sogenannten ersten MEGA lag zu diesem Zeitpunkt bereits seit drei Jahren auf Eis. 1935 war sie nach dem Erscheinen von nur elf der ursprünglich geplanten 40 Bände abgebrochen worden. Wie viele andere Texte sollten auch Marx' *Revelations of the Diplomatic History of the 18th Century* in ihr nicht (mehr) erscheinen (vgl. Hecker 2000, S. 26–32; Hecker 2009; Hubmann 2007, S. 191; Nippel 2020, S. 494–495).

Auch die ab 1956 vom Zentralkomitee der SED herausgegebenen MEW erhoben den Anspruch, »das gewaltige Lebenswerk« von Marx und Engels »in seiner Gesamtheit […] zugänglich« zu machen. Zugleich jedoch war die deutschsprachige Ausgabe nach dem Vorbild der zweiten Ausgabe in russischer Sprache konzipiert worden: »Die im Vorwort zur sowjetischen Ausgabe dargelegten Prinzipien über Zusammenstellung, Anordnung und Umfang gelten auch für die deutsche Ausgabe« (Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED 1956, S. IX). Zu diesen Prinzipien gehörte nicht nur, dass »keine vollständige, akademische Ausgabe aller Werke von Karl Marx und Friedrich Engels« angestrebt wurde, sondern auch, dass man in ihr »das geistige Rüstzeug des Proletariats in seinem Kampf gegen die kapitalistische Sklaverei« sah (Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU 1956, S. XXII). So sollten beispielsweise die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*, die diesem Zweck zuwiderzulaufen schienen, zunächst nicht in den MEW publiziert werden. Erst nachdem auch im Ostblock dagegen protestiert worden war, wurden diese in einem Ergänzungsband veröffentlicht. Andere Schriften, die sich wie Marx' *Manuskripte über die polnische Frage (1863–1864)* und seine *Revelations of the Diplomatic History of the 18th Century* des zaristischen Rußlands annahmen, wurden nicht, auch nicht zu einem späteren Zeitpunkt, in die MEW aufgenommen (vgl. Hubmann 2007, S. 191–192). Die Edition der beiden Manuskripte *Polen, Preußen und Rußland* (1863) und *Polen und Frankreich* (1864) wurde allerdings von Werner Conze und Dieter Hertz-Eichenrode besorgt;

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sie konnten 1961 im Rahmen der vom Internationalen Institut für Sozialgeschichte (IISG) in Amsterdam herausgegebenen *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung* erscheinen.[4] Marx' *Revelations* wurden im dritten Band der von Hans-Joachim Lieber verantworteten und Anfang der 1960er Jahre vom Stuttgarter Cotta Verlag veröffentlichten Studienausgabe *Karl Marx: Werke, Schriften, Briefe* publiziert.

Dennoch avancierten die MEW auch außerhalb des Ostblocks zur Standardausgabe. Selbst Lieber, der seine Edition nicht als Ausgabe der Schriften von Marx *und* Engels, sondern nur als die der Werke von Marx konzipierte und vor allem jene Texte aufnahm, »die in bisherigen Marx-Editionen fehlen oder nur stark verkürzt wiedergegeben sind« (Lieber/Furth 1962, S. 989), verstand seine Studienausgabe lediglich als »Korrektiv zur ostdeutschen Ausgabe« (Hubmann 2007, S. 192; vgl. Lieber/Furth 1962, S. 988–991). Für die Übersetzung von Marx' *Revelations* konnte er zwar auf die in der neuen *Free Press* publizierte Artikelserie zurückgreifen, er scheint allerdings die beiden Folgen übersehen zu haben, die am 6. und 20. Dezember 1856 erschienen waren.[5] Nur so ist zu erklären, dass er einerseits vollkommen zu Recht auf die Unvollständigkeit von Marx-Avelings *Secret Diplomatic History of the Eighteenth Century* hinwies und für seine eigene Ausgabe den Anspruch erhob, die Artikelserie »vollständig abgedruckt« (Lieber 1960b, S. 1144) zu haben, andererseits jedoch der von ihm edierte Text ebenfalls »nicht kenntlich gemachte Auslassungen« aufweist – auch wenn es sich bei diesem um die »bislang vollständigste Ausgabe dieses Textes« handelte, wie Ulf Wolter anmerkte (Wolter 1978, S. 21). Die

4 Iring Fetscher zufolge ist diese Ausgabe jedoch »unvollständi[g]«; »allein in Polen [sind sie] 1971 vollständig erschienen«, weswegen er im Zuge seiner Arbeit an der Übersetzung der Marx'schen *Revelations* dem Suhrkamp Verlag auch deren Herausgabe nahelegte (Fetscher 1980; vgl. Fetscher 2018, S. 120–123; Marx 1863–1864/1961).

5 So heißt es in der dem Text vorangestellten redaktionellen Bemerkung: »Die Schrift erschien erstmals in Fortsetzungen in der ›Free Press‹, London, am 16. und 23. August, 13. und 20. September, 4. Oktober, 8. und 29. November 1856, 4., 18. und 25. Februar, 1. April 1857« (Lieber 1960a). Rjazanov und andere weisen hingegen darauf hin, dass »[d]ie Artikel […] in der Londoner ›Free Press‹ vom 16. August, 23. August, 13. September, 20. September, 4. Oktober, 8. November, 29. November, *6. Dezember, 20. Dezember* 1856, 4. Februar, 18. Februar, 25. Februar und 1. April 1857 [ursprünglich abgedruckt waren]« (Rjasanoff 1909, S. 10; Herv. D. M. K.; vgl. Gawriltschenko 1990a, S. 578). Die in dem von Lieber edierten Text fehlenden Passagen finden sich auf den Seiten 90 bis 102 des von Wittfogel herausgegebenen Bandes.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

von Wolter herausgegebene und 1977 erstmals in dem von ihm mitbegründeten Verlag Olle & Wolter erschienene Ausgabe *Die Geschichte der Geheimdiplomatie des 18. Jahrhunderts* orientierte sich wiederum an der acht Jahre zuvor in England von Lester Hutchinson unter dem Titel *Secret Diplomatic History of the Eighteenth Century* publizierten Fassung des Marx'schen Textes. Da für diese die von Marx-Aveling gestrichenen Passagen anhand der in der *Free Press* erschienenen Artikelserie rekonstruiert worden waren, ging Wolter davon aus, dass sie die »letzt[e] und komplett[e] englisch[e] Ausgabe« darstellen und er die Marx'schen *Revelations* »erstmals vollständig in deutscher Sprache« publizieren würde (Wolter 1978, S. 20 u. S. 7; vgl. Hutchinson 1969, S. 5). Ebenso wie bei Marx-Aveling fehlen jedoch auch hier in *Die Nordische Krise* das Motto von Vergil und die dritte Zwischenüberschrift; ebenso wie bei Marx-Aveling war auch dieser Text in sechs Artikel unterteilt (vgl. Marx 1856–1857/1969, S. 66, S. 69 u. S. 95–107; Marx 1856–1857/1977, S. 43, S. 46 u. S. 68-77).

Auch wenn also Marx' *Revelations of the Diplomatic History of the 18th Century* zu dem Zeitpunkt, als Unseld die *Neue Folge* der *edition suhrkamp* der Presse vorstellte, bereits verschiedentlich erschienen waren, monierte der Spiegel zu Unrecht einen »Schönheitsfehler« (Spiegel 1980). Eine deutschsprachige Übersetzung der Artikelserie, die den gesamten Text wiedergab und die weder in dessen Struktur eingriff noch den Titel veränderte, stand im Februar 1980 noch immer aus. Auch konnten die *Revelations* weder in der ersten, von Rjazanov verantworteten MEGA noch in den vom Zentralkomitee der SED herausgegebenen MEW publiziert werden.[6] Die Edition der sogenannten zweiten MEGA wiederum, mit der man in der DDR an die Arbeit von Rjazanov anknüpfen wollte, wurde erst Anfang der 1970er Jahre aufgenommen; zunächst jedoch konnte auch sie sich »politisch motivierte[r] Eingriffe« nicht erwehren. So wurde beispielsweise 1981 die Herausgabe von Marx' *Manuskripten über die polnische Frage* aufgrund der Erfolge, die die Solidarność-Bewegung in Polen verzeichnete, »einfach eingestellt« (Hubmann 2007, S. 194 u. S. 195).[7] Erst mit dem Machtantritt Michail Gorbatschows 1985 hatte die Kommunistische

6 In die englischsprachigen *Marx & Engels Collected Works* (MECW) hingegen wurden die *Revelations* aufgenommen: Gemeinsam mit anderen Schriften, die Marx und Engels zwischen Mai 1856 und September 1858 verfasst hatten, erschienen sie allerdings erst 1986 – und damit nach dem von Wittfogel herausgegebenen und eingeleiteten Suhrkamp-Band – im 15. Band der MECW.

7 Diese Manuskripte werden in Band IV/16 der MEGA erscheinen; die Bearbeitung dieses Bandes ist allerdings noch nicht (wieder) aufgenommen worden. Ich danke Gerald Hubmann für diese Information.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Partei nichts mehr gegen eine Publikation der Marx'schen *Revelations* einzuwenden: Sie konnten 1989 in der historischen Fachzeitschrift *Вопросы истории* [Voprosy Istorii] über vier Ausgaben verteilt unter dem Titel *Разоблачения дипломатической истории XVIII века* [Razoblačenija diplomatičeskoj istorii XVIII veka] erscheinen; in der DDR hingegen sollte es nicht mehr zu einer Veröffentlichung der Artikelserie kommen, deren Edition war von nun an aber im Rahmen der zweiten MEGA vorgesehen. Die Herausgabe dieser MEGA wurde Anfang der 1990er Jahre neu organisiert: Als Herausgeber fungiert seitdem die eigens zu diesem Zweck gegründete Internationale Marx-Engels-Stiftung (IMES) in Amsterdam, die Editionsrichtlinien wurden neu verfasst und ein parteiunabhängiger Verlag hat den Druck übernommen. Die Arbeit an ihr ist allerdings noch lange nicht abgeschlossen und so sind auch die Bände I/15 und IV/13, in denen Marx' *Revelations of the Diplomatic History of the 18th Century* einschließlich der dazugehörigen Exzerpte und Notizen veröffentlicht werden sollen, bisher noch nicht erschienen.[8] Der »Weltbürgerkrieg der Werte von Freiheit und Gleichheit« (Diner 2003, S. 25) hat tiefe Spuren in der Edition des Werkes von Marx (und Engels) hinterlassen, das reflektiert nicht zuletzt die Publikationsgeschichte der *Revelations*. Bei dem 1981 von Wittfogel herausgegebenen und eingeleiteten 47. Band der *Neuen Folge* handelt es sich also in der Tat um eine übersetzte Erstausgabe.

Suche nach Wahrheit

Der Suhrkamp-Band war allerdings noch aus einem weiteren Grund eine Novität: Der Verlag wollte nicht nur die Marx'schen *Revelations* publizieren; er wollte sie auch in der Interpretation von Karl August Wittfogel präsentieren. Auch deswegen bat Siegfried Unseld ihn um eine »ausführliche Einleitung beliebiger Länge« (Unseld 1979). Wittfogel kam das Anliegen des Suhrkamp Verlages zupass. Die Marx'schen *Revelations of the Diplomatic History of the 18th Century* schienen ihm »von zentraler Bedeutung« für das Verständnis seiner Gegenwart und so stimmte er Unseld zu: »Auf die Erklaerung der Bedeutung

8 Der Band I/15 ist allerdings fertig bearbeitet, er soll 2025 erscheinen; die Bearbeitung des Bandes IV/13 ist hingegen noch nicht aufgenommen worden. Ich danke Gerald Hubmann und Marcel van der Linden für diese Information. Für den Hinweis auf die mit dem Machtantritt Gorbatschows veränderte Editionspolitik der Kommunistischen Partei sei Hanno Strauß gedankt.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

kommt es an« (Wittfogel 1979a). Das Gros seiner 70-seitigen Einleitung sollte Wittfogel darauf verwenden, den Marx'schen Text zu kontextualisieren und die Denkbewegung nachzuvollziehen, die dieser in seiner Artikelserie unternahm. Damit folgte er ganz der von Marx zu Beginn seines dritten Artikels formulierten Maxime:

> »Um eine bestimmte historische Epoche zu begreifen, müssen wir über ihre Grenzen hinausgehen und sie mit anderen historischen Epochen vergleichen. Um Regierungen und ihre Handlungen zu beurteilen, müssen wir sie an ihrer eigenen Zeit und am Bewußtsein ihrer Zeitgenossen messen« (Marx 1856–1857/1981, S. 67).

Für Wittfogel stellten die Funde, die Marx im British Museum zutage gefördert hatte, Schlüsseldokumente zum Verständnis von dessen Neubewertung der russischen Beziehungen zum Westen dar. Über mehrere Hefte hinweg hatte Marx etwa 60 historische Dokumente exzerpiert, die den Konflikt zwischen Russland und Schweden sowie die »entscheidend[e] Rolle« betrafen, die England dabei spielte, »Rußland zur baltick Power zu machen«. Er war sichtlich beeindruckt von der »merkwürdigen Präcision«, mit der in diesen »das künftige Wachsthum des Muscovite empire […] vorausgesagt« worden war (Marx 1856/1989, S. 230; vgl. Strauß 1998, S. 244). Schon nachdem Engels ihn im Juni 1853 in der Annahme bestärkt hatte, dass der »Schlüssel zum ganzen Orient« in der »Abwesenheit des Grundeigenthums« liege und dass diese Abwesenheit in spezifischen klimatischen und territorialen Bedingungen begründet sei, die eine staatliche Kontrolle insbesondere des Wassers erforderten, hatte sich Marx zunehmend Asien und Russland zugewandt (Engels 1853/1987, S. 189; vgl. Marx 1853/1987, S. 183–184). Dem Engels'schen »Wasserregulierungsargument«, so Wittfogel, habe Marx »eine neue morphologische und weltgeschichtliche Dimension« gegeben (Wittfogel 1981a, S. XXVIII). Zudem habe er erkannt, dass Beamten in den über das Land verstreuten Dörfern eine enorme Bedeutung bei der Regelung von Wasser und Einkommen zukäme und dass dieses Dorfsystem »die feste Grundlage des ›*Oriental despotism*‹« darstelle. Doch auch wenn Marx bereits zu diesem Zeitpunkt die Bedrohung gesehen habe, die von Russland für den Westen ausginge, habe er noch angenommen, der Westen werde sich letztlich als »siegreich erweisen« (Wittfogel 1981a, S. XXIX; vgl. ebd., S. XXXVII–XLI). Der russophilen Politik Englands habe er daher zunächst nur geringe Bedeutung beigemessen: »Ob diese Politik auf ›Illusion oder Ignoranz‹ beruhte, war nicht übermäßig folgenschwer in

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

einer Situation, in der Rußland das Gleichgewicht der Welt nicht ernsthaft gefährden konnte« (Wittfogel 1981a, S. XLIV; vgl. ebd., S. LVI).

In Kenntnis der drei diplomatischen Dokumente allerdings, die Marx ins Zentrum seiner *Revelations* rücken sollte, revidierte er diese Einschätzung. Er sah in ihnen, wie er Engels schrieb, »Nachweise der englischen Verrätherei« (Marx 1856/1989, S. 231). Vor allem der 1700 zwischen England und Schweden geschlossene *Defensivvertrag* einschließlich der ihn ergänzenden Fragen hatte ihm vor Augen geführt, »daß England fast während der ganzen Periode Rußland fortwährend unterstützte […], obgleich der Vertrag [mit Schweden; D. M. K.] nie widerrufen, noch je eine Kriegserklärung abgegeben worden war« (Marx 1856–1857/1981, S. 68). Da der Handel mit Russland nur einen geringen Anteil am englischen Gesamthandel ausmachte, so Marx, könne in diesem nicht die Ursache für den Verrat an verbündeten Staaten wie Schweden zu suchen sein (vgl. Marx 1856–1857/1981, S. 70–74).[9] Wittfogel zufolge hatte zu Marx' Neubewertung der von Russland ausgehenden Gefahr beigetragen, dass dieser zunehmend in Betracht zog, die »Zukunft der Menschheit« könne auch »von Kräften bestimmt werden, denen ein ganz anderes System innewohnt« als das bisher bekannte (Wittfogel 1981a, S. XXVI). Zwar sei Marx bereits im Nachklang der Revolution von 1848/49 zu der Erkenntnis gekommen, dass die klassische Ökonomie ihre Erklärungskraft »erschöpft« habe; in den *Revelations* jedoch habe er »eine andere Version der politischen Ökonomie« ausfindig gemacht (Wittfogel 1981a, S. XXV u. S. XXVI; vgl. Arndt 2012, S. 74–75). Die Frage, ob sich die englische Außenpolitik in »Illusion oder Ignoranz« begründe, sei für ihn nun »lebenswichtig« geworden (Wittfogel 1981a, S. XLIV) – umso mehr, da *Die Nordische Krise* ihm verdeutlicht habe, »in welch wirksamer Weise Rußland von der westlichen Zivilisation Gebrauch machte« (Wittfogel 1981a, S. LXXI; vgl. ebd., S. LI–LII). England, so Marx, war »Rußlands mächtigstes Werkzeug« (Marx 1856–1857/1981, S. 134).

Wittfogel sparte in seiner Einleitung nicht mit Kritik: Marx habe die militärischen Aspekte des Krimkrieges zu wenig beachtet; bereits in seiner Analyse der Zeit Peters I. und der vorpetrinischen Zeit habe er die Bedeutung des Heerwesens vernachlässigt (vgl. Wittfogel 1981a, S. XXXIX u. S. LXIV–LXV). Zudem habe er den Verfasser von *Die Nordische Krise* in seinem Versuch, aus den

9 Zur Kritik an dieser einseitigen Betrachtung der englischen Außenpolitik durch Marx, insbesondere zur Fokussierung auf Russland, siehe Rjasanoff (1909, insbes. S. 52–60) sowie Strauß (1998, S. 254–257).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

konkreten historischen Ereignissen allgemeine Charakteristika Russlands abzuleiten, überschätzt (vgl. Wittfogel 1981a, S. LVI–LVIII). Vor allem aber habe Marx seine Kritik nicht expliziert; er sei seinen »theoretischen Durchbrüche[n]« weder weiter nachgegangen noch habe er diese systematisiert. Am schwersten wog für Wittfogel, dass Marx in *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, an deren Ausformulierung er sich, nur kurze Zeit nachdem der letzte Artikel der *Revelations* erschienen war, machte, »seine bisherigen Erkenntnisse […] außer acht« gelassen habe (Wittfogel 1981a, S. LXXV u. S. LXXVI). Wittfogel fand allerdings auch lobende Worte: Marx habe spätere Forschungsergebnisse zur frühen Geschichte Russlands vorweggenommen (vgl. Wittfogel 1981a, S. LX). Zudem war Wittfogel beeindruckt davon, »wie scharf« Marx die Russlandpolitik Englands »verurteilte« – umso mehr, da dieser »als Flüchtling in London mit Fleiß und Studium« hierfür zunächst einmal die Grundlagen hatte erwerben müssen (Wittfogel 1981a, S. XLV). Vor allem aber wusste er zu schätzten, dass Marx Fragen aufwarf, auch wenn er diese selbst nicht beantworten konnte, und dass er hierfür auch in Kauf nahm, sich in Widersprüche zu verwickeln. Wittfogel sah darin »die wahrheitsfördernde Kraft der Marxschen ›Entwicklungskonstruktionen‹« (Wittfogel 1981a, S. XXIV). Er war überaus angetan von Marx' »unermüdlich forschende[m] Geist« und dem Umstand, dass dieser »von neuen Ideen [sprudelte]« (Wittfogel 1981a, S. XXVI u. S. XXIX; vgl. Wittfogel 1981b, S. xxxiv).

Dieser »forschende Geist« und diese »sprudelnden Ideen« verschaffen sich vor allem im vierten Artikel Ausdruck: Marx, so Wittfogel, »unterbrach […] seine dokumentarische Darstellung und formulierte seine Bewertung Rußlands auf eine neue Weise« (Wittfogel 1981a, S. LVIII–LIX). Anders als in den drei vorangegangenen Artikeln und dem die Artikelserie beschließenden fünften wurde hier kein historisches Dokument kommentierend ins Zentrum gerückt. Stattdessen polemisierte Marx gegen die Macht Russlands, die »nie aufgehört hat, als eine Sache des Glaubens und nicht als eine Tatsache zu erscheinen« (Marx 1856–1857/1981, S. 103). Unter anderem auf Polen rekurrierend verwies er darauf, »wieviel Sorgfalt das Moskauer Reich sowie auch das moderne Rußland stets darauf verwendet haben, Republiken zu vernichten« (Marx 1856–1857/1981, S. 121). Scharf kritisierte er, dass es sich bei der modernen russischen Politik, als deren »Erfinder« er Peter I. ansah, um die von »zum Herrn gewordenen Sklaven« handele, und versuchte deren Ursprung in der Zeit der Tatarenherrschaft aufzuzeigen (Marx 1856–1857/1981, S. 125 u. S. 126). Vermittels zweier überaus allgemein gehaltener Gleichnisse wies er zudem auf ihre lange Tradition sowie auf die Austauschbarkeit ihrer Protago-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nisten hin (vgl. Marx 1856–1857/1981, S. 124–125). Passagen wie diese waren prädestiniert für Analogien zur späteren Sowjetunion; insbesondere in ihnen dürfte der Grund dafür zu suchen sein, dass die Artikelserie in den russisch- und deutschsprachigen *Marx-Engels-Werken* unterdrückt werden sollte (vgl. Greffrath 1979b, S. 334; Arndt 2012, S. 82; Wolter 1978, S. 9). Da sie, abgesehen von der erstgenannten Polemik, in dem von Marx-Aveling edierten Band fehlen, waren Rjazanov und Wolter zu dem Urteil gekommen, der Marx'sche Text sei »entstellt« (Rjasanoff 1909, S. 10; vgl. Wolter 1978, S. 20). Ihr Fehlen brachte zudem Wittfogel zu dem Vorwurf, Marx' Tochter habe durch Eingriffe in den Text versucht, dessen »Betonung der welthistorischen Rolle Peters zu reduzieren« (Wittfogel 1981a, S. XCI).

Diese Passagen – allen voran der Zusammenhang, den Marx zwischen der Zerstörung der Republik Nowgorod und der Art herstellte, »wie Rußland Polen zerfleischte« (Marx 1856–1857/1981, S. 121) – waren es auch, in denen Wittfogel die Bedeutung der *Revelations* für seine Gegenwart sah: Mit Bezug auf Marx' *Inauguraladresse der Internationalen Arbeiter-Assoziation* aus dem Jahr 1864 und dessen *Instruktionen* für die Delegierten des ersten Kongresses der Internationalen Arbeiterassoziation, der vom 3. bis 8. September 1866 in Genf abgehalten worden war, sowie seine *Rede auf dem Polenmeeting in London am 22. Januar 1867* stellte Wittfogel heraus, dass Marx im Nachgang der *Revelations* die kritische Auseinandersetzung mit Russland zwar in theoretischer Hinsicht nicht fortgeführt hatte, dass er diese jedoch spätestens mit dem Beginn des polnischen Aufstandes im Jahr 1863 verstärkt in der politischen Organisation weiterführen sollte. Wittfogel zufolge hatte es für Marx nur ein außenpolitisches Thema gegeben, dessen sich die Arbeiterassoziation anzunehmen habe: Russland (vgl. Wittfogel 1981a, S. LXXVI; Conze 1961, S. 25–26).

In der Tat, gerade weil die »höheren Klassen Europas« bereit gewesen waren, den von Russland an Polen begangenen »Meuchelmord« ohne Weiteres zu akzeptieren, hatte Marx zufolge die organisierte Arbeiterschaft die Aufgabe, »in die Geheimnisse der internationalen Politik einzudringen, die diplomatischen Akte ihrer respektiven Regierungen zu überwachen, ihnen wenn nötig entgegenzuwirken«. Er verstand dies als Teil des »allgemeinen Kampf[es] für die *Emanzipation der Arbeiterklasse*« (Marx 1864/1962, S. 13). Schon im Dezember 1856 hatte er es gegenüber Engels als einen »historische[n] Fakt« bezeichnet, dass jede Revolution seit der Französischen 1789 sich »an ihrem Verhalten zu Polen [zu] messen« habe (Marx 1856c/1990, S. 63). Wittfogel konstatierte zudem eine Verschärfung der Wortwahl: 1864 noch hatte Marx Russland lediglich als »barbarisch« bezeichnet (vgl. Marx 1864/1962, S. 13). Zwei Jahre spä-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ter bereits hatte er in seinen *Instruktionen* nicht nur der polnischen Frage einen eigenen Punkt gewidmet; er sollte in diesem auch fordern, »die finstere asiatische Macht«, die Russland für ihn darstellte, zu brechen, was wiederum nur gelingen könne, wenn Polen wiederhergestellt würde. Hierbei hatte er die deutsche Arbeiterklasse besonders in der »Pflicht« gesehen, da Deutschland eine Mitschuld an der Teilung Polens trage (Marx 1866/1962, S. 199). Im Januar 1867 sollte er dem noch einmal Nachdruck verleihen: Polen müsse als schützender »Wall« wiederhergestellt werden, wenn nicht »die asiatische Barbarei unter der Führung der Moskowiter wie eine Lawine über Europa hereinbrechen« solle (Marx 1867/1962, S. 204; vgl. Wittfogel 1981a, S. LXXVI–LXXIX).

Die Rolle, die Marx Polen beigemessen hatte, war eine funktionale: Er hatte die polnische Frage nicht von den innerpolnischen Verhältnissen her betrachtet, sondern vielmehr aus der Perspektive der Geschichte der Diplomatie, die sich ihm vor allem als eine der polnischen Teilungen dargestellt hatte (vgl. Conze 1961, S. 23 u. S. 33). Mit der »Auslieferung Ost- und Westpolens an die Sowjetunion und Nazideutschland«, die Stalins Pakt mit Hitler im August 1939 bedeutete, und der »idiotisch gleichgültige[n] Politik des Westens«, die Wittfogels Ansicht nach dafür verantwortlich war, dass Polen nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges dem sowjetischen Machtbereich zugefallen war, hat die Marx'sche Analyse für ihn eine »brutale Realität« erhalten (Wittfogel 1981a, S. LXXIX). Insbesondere der Hitler-Stalin-Pakt dürfte ihm, ganz ähnlich der polnischen Perspektive, als »historische Wiederholung des Altbekannten« erschienen sein: als eine »vierte Teilung des Landes« (Diner 2011, S. 45).[10] Hinzu kam ein Dilemma, das der Entstalinisierung inhärent war, die durch die innerhalb kürzester Zeit bekannt gewordene Geheimrede Nikita Chruschtschows auf dem XX. Parteitag der KPdSU im Februar 1956 eingeleitet worden war: Sollte mit dieser nicht zugleich die Existenz des Ostblocks zur Disposition gestellt werden, musste Stalin mehr oder weniger als Alleinschuldiger der unter seiner Führung begangenen Verbrechen erscheinen. Dadurch jedoch wurde eine umfassende, in alle gesellschaftlichen Bereiche vordringende Entstalinisierung verunmöglicht (vgl. Haumann 1996, S. 590–596). Die Wahl Leonid Breschnews zum Ersten Sekretär der KPdSU im Oktober 1964 mag einen Entspannungsprozess gegenüber den Vereinigten Staaten und anderen

10 Ähnlich wie Wittfogel stellte auch Lothar Rühl die Politik Stalins in einen Zusammenhang mit der Politik der Zaren; er charakterisierte sie als deren »Wiederaufnahme« (Rühl 1991, S. 621).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

westlichen Ländern eingeleitet haben; innenpolitisch jedoch erstarrte das Sowjetsystem zunehmend: »Kritiker und Dissidenten mußten nun wieder mit schärferem Durchgreifen rechnen« (Haumann 1996, S. 608). Auch wenn Marx in seinen *Revelations* die Frage nach den »bestialische[n] Züge[n]« der russischen Innenpolitik unbeantwortet gelassen hatte, sollte seine Analyse des despotischen Systems des zaristischen Russlands für Wittfogel spätestens 1977, als Breschnew auch noch Staatsoberhaupt der Sowjetunion wurde, »eine neue traurige Bedeutung« erhalten (Wittfogel 1981a, S. LXIII).

Wittfogel hat der Politik der Sowjetunion bereits seit Anfang der 1930er Jahre kritisch gegenübergestanden; insbesondere machte er die Deutschlandpolitik Stalins für die Machtübertragung auf Hitler mitverantwortlich: Ihm missfiel der Tadel, den Stalin im April 1931 Heinz Neumann dafür erteilt hatte, den Kommunisten nahegelegt zu haben, sich in Thüringen mit den Sozialdemokraten gegen den nationalsozialistischen Innenminister Wilhelm Frick zu verbünden. Auch war er nicht bereit, Stalins Aufforderung Folge zu leisten und im August desselben Jahres für den von den Nationalsozialisten initiierten Volksentscheid zur Auflösung des Preußischen Landtages zu stimmen (vgl. Migdal 1981, S. 89–90). Er störte sich daran, dass seitens der Kommunistischen Partei nicht die Nationalsozialisten oder Hitler, sondern die Sozialdemokraten und Rosa Luxemburg – Letztere als Chiffre für trotzkistische Kritik an der Deutschlandpolitik Stalins – zum »Hauptfeind« erklärt wurden (vgl. Wittfogel 1971/1977, S. 66; Greffrath 1979b, S. 315–316). Karl Radek soll sich ihm gegenüber 1932 sogar zu der Aussage haben hinreißen lassen, die Arbeiter in Deutschland »müssen eben auf zwei Jahre die Nazis auf sich nehmen« (zit. n. Raddatz 1979; vgl. Greffrath 1979b, S. 318–319; Radkau 1983, S. 84).

Zudem gab sich Wittfogel keinen Illusionen über den organisierten Widerstand der Kommunisten gegen den Nationalsozialismus hin. Das reflektiert nicht zuletzt sein Roman *Staatliches Konzentrationslager VII*, mit dessen Niederschrift er direkt nach seiner Ankunft in London Anfang Januar 1934, und damit nur wenige Wochen nachdem er aus dem Konzentrationslager Lichtenburg am 16. November 1933 entlassen worden war, begonnen hatte. In dem 1936 unter dem Pseudonym »Klaus Hinrichs« im Malik-Verlag erschienenen Buch versuchte er seine »Qualen in Worte« zu fassen. Die Erfahrungen, die er als Schutzhäftling vor allem im Konzentrationslager Esterwegen gemacht hatte,[11]

11 Nachdem Wittfogel seit seiner Festnahme am 10. März 1933 am Grenzübergang Singen bereits sechs Monate in verschiedenen nationalsozialistischen Haftanstalten sowie im Konzentrationslager Ankenbuck interniert gewesen war, wurde er am 15. September

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

versperrten sich allerdings der literarischen Verarbeitung; das Buch besticht vielmehr durch eine »bis ans Peinliche grenzende Ehrlichkeit« (Radkau 1991, S. 283; vgl. Wittfogel 1936/1991). Dem Vorwurf einer Freundin, er habe in seinem Roman weder den Widerstand der KPD noch den der Kommunistischen Internationale thematisiert, entgegnete er, dass es einen »Kampf der Bewegung« nicht gegeben habe; was es hingegen gab, seien »wunderbare einzelne Gestalten« (Raddatz 1979). Diese, die mit ihm »durch die Hölle des totalitären Terrors gegangen sind« und denen die »totalitären Mittel« ebenso zuwider waren wie ihm, habe er in seinem Buch dargestellt; ihnen habe er ein Denkmal setzen wollen. Jene hingegen, die nur darauf hofften, von »Häftlingen und Opfern zu Aufsehern und Herren« zu werden, seien ihm zutiefst zuwider (Wittfogel 1961/1977, S. 21; vgl. Wittfogel 1936/1991, S. 278).

Trotz alledem: Als Max Horkheimer 1938 den Gedanken formulierte, dass Stalin jederzeit ein Bündnis mit Hitler schließen würde, wenn dieser dazu bereit wäre, sollte Wittfogel wutentbrannt vom gemeinsamen Mittagstisch im New Yorker Tip Toe Inn aufspringen, seine Serviette auf den Tisch werfen und das jüdische Deli verlassen, noch ohne zu bezahlen (vgl. Pollock 1949). Zwar hatte er sich, seitdem er das nationalsozialistische Deutschland verlassen hatte, zunehmend in die »kommunistische Peripherie« zurückgezogen: Er hatte weder versucht, seine Aktivitäten für die KPD fortzusetzen, noch war er einer anderen kommunistischen Partei beigetreten; auch hatte er keine Mitgliedsbeiträge mehr entrichtet. Selbst eine Einladung nach Yenan und damit die Möglichkeit, Mao Zedong zu treffen, hatte er im Frühjahr 1937 ausgeschlagen. Um einer Wiederannäherung an die Partei vorzubeugen, hatte er mitunter sogar verleugnet, jemals deren Mitglied gewesen zu sein (vgl. Institute of Pacific Relations 1951, S. 274–276, S. 289–290 u. S. 302–304; Ulmen 1978, S. 204; Greffrath 1979b, S. 326; Radkau 1983, S. 83). Zu dem Zeitpunkt jedoch, als er »wie von der Tarantel gestochen« im Restaurant aufsprang und »einige beschimpfende Bemerkungen« gegenüber den anderen Mitgliedern des Instituts für Sozialforschung von sich gab, war er noch immer nicht aus der KPD ausgetreten (Löwenthal 1980, S. 86 u. S. 87). Auch wenn ihn »fast unerträgliche innere Zweifel« geplagt haben, so versuchte er in den späten 1970er Jahren Fritz J. Raddatz (1979) seine damalige Lage zu verdeutlichen, habe er doch »nichts anderes« gehabt.

1933 in das Konzentrationslager Esterwegen überstellt. Im November 1933 wurde er von dort in das Konzentrationslager Lichtenburg verlegt (vgl. Wittfogel 1957).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

In der Vehemenz, mit der Wittfogel auf Horkheimers Ausführungen reagierte, verschaffte sich die Ahnung davon Geltung, dass dieser recht haben könnte. Wittfogel war überzeugt, dass man mit den Nationalsozialisten kein Bündnis schließen dürfe – umso mehr, als ihm insbesondere seine Inhaftierung im Konzentrationslager Esterwegen einen Eindruck davon vermittelt hatte, wozu diese schon 1933 fähig waren. Davon zeugt auch die Schilderung der Qualen, denen die Protagonisten seines Romans *Staatliches Konzentrationslager VII* ausgesetzt waren. In seiner Darstellung der Figur des jüdischen Häftlings Isaak Biermann deutet sich zudem bereits ein Unterschied zwischen der politischen Verfolgung und Ermordung und der Vernichtung allein der Herkunft wegen an (vgl. Wittfogel 1936/1991, bspw. S. 69–72 u. S. 116–122; Radkau 1991, S. 283). Als sich Horkheimers Prophezeiung im August 1939 tatsächlich bewahrheiten sollte, brach für Wittfogel eine Welt zusammen; er war zutiefst erschüttert über dieses »ideologisch[e] Novum« (Diner 2011, S. 45): »Meine grundsätzliche Reaktion [auf den Hitler-Stalin-Pakt; D. M. K.] war, dass wenn das einzige, für das ich ihnen noch ›credit‹ gab, nämlich Hitler zu bekämpfen, wenn sie selbst darin versagten, dann ist wirklich alles den Bach der Geschichte runtergegangen« (Institute of Pacific Relations 1951, S. 323; Übers. D. M. K.). Zwar war Wittfogel die Sowjetunion schon in den 1930er Jahren nicht mehr als »die größte sozialistische Errungenschaft« erschienen. Auch hatte er bereits, seitdem er im Herbst 1920 der kommunistischen Partei beigetreten war, deren Anspruch auf absolute Wahrheit bezweifelt. Bis zum August 1939 jedoch sollte er versuchen, ohne eine »Sünde gegen die Wissenschaft« zu begehen, Parteimitglied zu sein. Diese prekäre Verbindung von »skeptischer und orthodox linientreuer Kommunist« wurde durch den Hitler-Stalin-Pakt endgültig zerstört (Raddatz 1979). Von nun gab es für ihn keinen Grund mehr, seine »Such[e] nach Wahrheit« mit politischen Anschauungen »in Einklang« bringen zu wollen (Wittfogel 1962/1977, S. 29). Er trat daraufhin aus der kommunistischen Partei aus und beschloss zudem, wie er sich in dem erweiterten Vorwort zur amerikanischen Neuauflage von *Oriental Despotism* 1981 erinnerte, »sich von der ›marxistischen‹ Bewegung loszusagen«, was sich vor allem in seinem »Widerwillen, Marx zu zitieren«, Ausdruck verschaffte (Wittfogel 1981b, S. xxxv; Übers. D. M. K.).

Es sollte etwa ein Jahrzehnt vergehen, ehe sich Wittfogel Ende der 1940er Jahre erneut auf eine Lektüre des Marx'schen Werkes einlassen konnte. Anders jedoch als im Nachgang der beiden Revolutionen von 1917 zog er aus diesem dann nicht mehr einen »auf das Morgen gerichteten Zukunftsglauben« (Morina 2017, S. 16): Die Erfahrung des Nationalsozialismus, allen voran sei-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ne eigene Lagererfahrung, und das Wissen um die »tödlich-intim[e] […] Verknäuelung und Verstrickung« (Haffner 1994, S. 5) der Sowjetunion mit dem nationalsozialistischen Deutschland hatten seinen Zukunftsoptimismus zutiefst erschüttert. Es war vielmehr »ein auf das Hier und Jetzt gemünztes Erkenntnisversprechen«, das Wittfogel von nun an mit den Schriften von Marx verbinden sollte; für ihn galt, was Christina Morina (2017, S. 482) bereits für die Gründergeneration des Marxismus konstatiert hat: Er sah im Marx'schen Werk »eine Methode zur Erkenntnis von Geschichte und Gesellschaft«. Davon zeugen nicht nur sein Versuch, Marx' Denkbewegung nachzuvollziehen, und die lobenden Worte, die er trotz aller Kritik für dessen *Revelations of the Diplomatic History of the 18th Century* fand. Das belegen auch die Formulierungen, mit denen er sich in anderen Texten und Gesprächen auf Marx bezog. So heißt es etwa in dem Vorwort zur amerikanischen Neuauflage von *Oriental Despotism*, dass Marx zwar »kein ›Hebrew prophet‹ war« und er in entscheidenden Momenten nicht das gesagt habe, was zu sagen gewesen wäre – auch wenn er über das dafür nötige Wissen verfügt und die entsprechende Überzeugung vertreten habe; dass er jedoch »überaus empfindlich auf intellektuelle ›Sünden‹« reagiert habe und »in einer Weise mit der Wahrheit rang, wie Engels dies nicht tat« (Wittfogel 1981b, S. xxxiv; Übers. D. M. K.). Gegenüber Raddatz (1979) betonte Wittfogel zudem, dass er »eine sehr positive Auffassung der wissenschaftlichen Leistung von Marx« habe. Wittfogel fühlte sich Marx in der Suche nach Wahrheit verbunden; das Marx'sche Werk versprach ihm Erkenntnis in Zeiten, die er als überaus beunruhigend empfand.

Schluss

Als Karl August Wittfogel im Spätsommer 1939 mit seinem Bekenntnis zum Kommunismus auch das zum Marxismus über Bord warf, waren ihm Marx' *Revelations of the Diplomatic History of the 18th Century* gänzlich unbekannt – und dies, obwohl das Institut für Sozialforschung seit seiner offiziellen Eröffnung im August 1924 eine Kooperation mit dem von David Rjazanov geleiteten Marx-Engels-Institut verbunden hatte: Als »von der Partei unabhängige[r] Bündnispartner« (Lenhard 2019, S. 93) war das Frankfurter Institut insbesondere für die Erstellung der Fotokopien verantwortlich gewesen, die das Marx-Engels-Institut aus dem Archiv der SPD für die Herausgabe der MEGA benötigt hatte. Bis zur Auflösung des dazugehörigen Vertrages vier Jahre später, im August 1928, war die Zusammenarbeit der beiden Institute hervorragend gewe-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sen (vgl. Hecker 2000, S. 40–45). Noch im Herbst 1928 hatte Rjazanov Wittfogel darauf aufmerksam gemacht, dass sich in Marx' unveröffentlichten Manuskripten noch sehr viel zu Asien und Russland finden ließe; Wittfogel war diesem Hinweis jedoch zum damaligen Zeitpunkt nicht nachgegangen. Auch als seine Sekretärin Ende der 1940er Jahre feststellte, dass die New York Public Library im Besitz der *Free Press* war, sollte ihn dies zunächst nicht interessieren. Erst im Sommer 1953, als er sich im neunten Kapitel seiner Arbeit über *Die Orientalische Despotie* dem »Aufstieg und Niedergang der Theorie der asiatischen Produktionsweise« annahm, entdeckte er Marx' »hochbrisant[e] Abhandlung« (Spiegel 1980; vgl. Raddatz 1979; Ulmen 1981, S. XI–XII). Auch wenn sich Wittfogel auf diese nur in wenigen Fußnoten explizit bezog, wollte er seine vergleichende Untersuchung totaler Macht »nicht als Ersatz für die weltgeschichtliche Perspektive« verstanden wissen, die Marx in seinen *Revelations* entwickelt hatte, sondern als deren »sachliche und begriffliche Grundlage« (Wittfogel 1981b, S. xlvi; Übers. D. M. K.; vgl. Greffrath 1979b, S. 331).

Dennoch sollte Wittfogel in den 1960er und 1970er Jahren von der Diskussion über die asiatische Produktionsweise weitgehend ausgeschlossen sein. Sein Buch über *Die Orientalistische Despotie* hatte zwar zu dieser »einen, wenn nicht *den* entscheidenden Anstoß gegeben« (Radkau 1983, S. 90); er selbst sollte jedoch nur selten namentlich Erwähnung finden. Eine der wenigen Ausnahmen hiervon stellt die vom Bildungsforum der Arbeitsgemeinschaft Sozialpädagogik und Gesellschaftsbildung (ASG) organisierte Podiumsdiskussion »Marxistische Pluralität und kommunistische Systemerhaltung« dar, die am 14. November 1979 in Düsseldorf stattfand und an der neben Rudi Dutschke und dem erst vier Wochen zuvor aus der DDR ausgereisten Rudolf Bahro auch Wittfogel teilnahm. Inmitten einer überaus kontroversen Diskussion darüber, ob sich die Sowjetunion »auf dem Weg nach Westen« befindet, wollte Bahro »Bekenntnis ablegen und eine Schuld abtragen«: Wie einige bereits vermutet hatten, ist Wittfogel in der Tat einer der entscheidenden Autoren, an die seine 1977 erschienene Kritik am real existierenden Sozialismus *Die Alternative* anknüpft; er wird jedoch als einziger nicht namentlich genannt, auch weil dies, so Bahro, »die Wirkung des Buches erheblich beeinträchtigt« hätte (zit. n. Riese 1979). Im Ostblock gab es nicht nur, wie Wittfogel im Vorwort zur 1976 erschienenen Taschenbuchausgabe konstatierte, »kein Interesse« daran, seine Theorie der orientalischen Despotie weiterzudenken; man erwehrte sich ihrer auch als »marxistisch ungehörig« (Wittfogel 1976/1977, S. V). Wittfogel war, wie Hans-Peter Riese (1979) in seinem Artikel über die von Rüdiger Altmann moderierte

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Düsseldorfer Diskussionsveranstaltung konstatierte, der »wohl verhaßtest[e] Gegner des ›sich sozialistisch nennenden Systems‹ (Dutschke) in Osteuropa.«

Diese Podiumsdiskussion stellte zugleich den ersten öffentlichen Auftritt von Wittfogel in Deutschland seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges dar. Noch wenige Jahre zuvor wäre er undenkbar gewesen: So berichtete Andreas W. Mytze, der 1977 Wittfogels *Beiträge zur marxistischen Ästhetik* herausgab, dass es »schwierig« gewesen sei, an diesen »heranzukommen«, zumal er weder in ost- noch in westdeutschen Lexika zur deutschen (Exil-)Literatur erwähnt werde (Mytze 1977, S. 78). Auch Mathias Greffrath kam nicht umhin, im Vorwort der von ihm herausgegebenen Gespräche mit emigrierten Sozialwissenschaftlern einzuräumen, dass 1976, als er die zugehörige Sendereihe für den WDR konzipiert hatte, weder er noch einer seiner Kollegen an Karl August Wittfogel gedacht hatten: »alle glaubten, er sei tot«. Erst ein Artikel, der anlässlich des 80. Geburtstages von Wittfogel »ausgerechnet in der *FAZ*« erschienen war, habe sie auf ihn aufmerksam werden lassen. Greffraths Erklärung für den fälschlicherweise angenommenen Tod, Wittfogel sei »nur zwischen den Fronten verschollen« gewesen, verweist zugleich auf die marginalisierte Position, in der sich Wittfogel und andere (ehemalige) Linksintellektuelle befanden (Greffrath 1979a, S. 8): Aufgrund der Verwerfungen der Zeit hatten sie, nicht selten als antikommunistische Marxisten, einen neuen Zugang zum Marx'schen Werk gefunden; ihr erfahrungsgesättigter Antikommunismus entzog sich allerdings dem bipolaren Interpretationsschema des Kalten Krieges (vgl. Radkau 1983; Smith 1987, S. 128). Die *Neue Folge* der *edition suhrkamp* wiederum hatte sich der Aufgabe verschrieben, »das Neue […] an den Rändern des Institutionellen« (Fellinger 2003, S. 62–63) zu suchen. Wohl auch aus diesem Grund bat Siegfried Unseld Ende der 1970er Jahre Karl August Wittfogel, Karl Marx' *Enthüllungen zur Geschichte der Diplomatie im 18. Jahrhundert* zu edieren.

Literaturverzeichnis

Arndt, Andreas (2012): Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie. 2., durchgesehene und um ein Nachwort ergänzte Auflage, Berlin: Akademie.

Bohlender, Matthias/Schönfelder, Anna-Sophie/Spekker, Matthias (2020): Einleitung. In: Bohlender, Matthias/Schönfelder, Anna-Sophie/Spekker,

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Matthias: Wahrheit und Revolution. Studien zur Grundproblematik der Marx'schen Gesellschaftskritik. Bielefeld: transcript, S. 7–23.

Buckmiller, Michael (1988): Die »Marxistische Arbeitswoche« 1923 und die Gründung des »Instituts für Sozialforschung«. In: Schmid Noerr, Gunzelin/van Reijen, Willem (Hg.): Grand Hotel Abgrund. Eine Photobiographie der Kritischen Theorie. Hamburg: Junius, S. 141–182.

Collet, Collet Dobson (1856/1990): Brief an Karl Marx, London, 8. August 1856. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Gesamtausgabe (MEGA^2). Bd. III/8, Berlin: Dietz/Akademie/de Gruyter, S. 317.

Conze, Werner (1961): Einleitung. In: Marx, Karl: Manuskripte über die polnische Frage (1863–1864). Herausgegeben und eingeleitet von Werner Conze und Dieter Hertz-Eichenrode. 's-Gravenhage: Mouton, S. 7–41.

Diner, Dan (2003): Konfliktachsen. Zum historischen Profil des 20. Jahrhunderts. In: Diner, Dan: Gedächtniszeiten. Über jüdische und andere Geschichte. München: C.H. Beck, S. 16–31.

Diner, Dan (2011): Gegenläufige Gemeinsamkeiten. Der Pakt als Ereignis und Erinnerung. In: Kaminsky, Anna/Müller, Dietmar/Troebst, Stefan (Hg.): Der Hitler-Stalin-Pakt 1939 in den Erinnerungskulturen der Europäer. Göttingen: Wallstein, S. 37–46.

Engels, Friedrich (1853/1987): Brief an Karl Marx, Manchester, 6. Juni 1853. In: MEGA^2. Bd. III/6, S. 185–191.

Fellinger, Raimund (2003): Kleine Geschichte der edition suhrkamp. Unter Mitarbeit von Wolfgang Schopf. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Fetscher, Iring (1980): Brief an Siegfried Unseld, Frankfurt a.M., 4. Februar 1980. In: Deutsches Literaturarchiv Marbach, SU.2010.0002. Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Deutschen Literaturarchivs Marbach und der Erbengemeinschaft Iring Fetschers.

Fetscher, Iring (2018): Marx. Eine Einführung. Mit einem Anhang. Berlin: Suhrkamp.

Gawriltschenko, Swetlana (1990a): Erläuterungen [zu: Karl Marx an Friedrich Engels in Manchester, London, 23. Mai 1856]. In: MEGA^2. Bd. III/8, S. 576–578.

Gawriltschenko, Swetlana (1990b): Erläuterungen [zu: Karl Marx an Collet Dobson Collet in London, London, 23. Oktober 1856]. In: MEGA^2. Bd. III/8, S. 612.

Greffrath, Mathias (1979a): Vorwort. In: Greffrath, Mathias (Hg.): Die Zerstörung einer Zukunft. Gespräche mit emigrierten Sozialwissenschaftlern. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 7–18.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Greffrath, Mathias (1979b): Die hydraulische Gesellschaft und das Gespenst der asiatischen Restauration. Gespräch mit Karl August Wittfogel. In: Greffrath, Mathias (Hg.): Die Zerstörung einer Zukunft. Gespräche mit emigrierten Sozialwissenschaftlern. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 299–346.

Haffner, Sebastian (1994): Der Teufelspakt. Die deutsch-russischen Beziehungen vom Ersten zum Zweiten Weltkrieg. 4. Auflage, Zürich: Manesse.

Haumann, Heiko (1996): Geschichte Russlands. München/Zürich: Piper.

Hecker, Rolf (2000): Erfolgreiche Kooperation: Das Frankfurter Institut für Sozialforschung und das Moskauer Marx-Engels-Institut (1924–1928). In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge. Sonderband 2. Berlin/Hamburg: Argument, S. 9–118.

Hecker, Rolf (2009): Dawid Borisowitsch Rjasanow (1870–1938). In: Benser, Günter/Schneider, Michael (Hg.): »Bewahren – Verbreiten – Aufklären«. Archivare, Bibliothekare und Sammler der Quellen der deutschsprachigen Arbeiterbewegung. Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung, S. 258–267.

Hedeler, Wladislaw (1997): »Auf Kampfposten« – Rjazanov und Bucharin. In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge. Sonderband 1. Berlin/Hamburg: Argument, S. 193–207.

Hubmann, Gerald (2007): Von der Politik zur Philologie: Die Marx-Engels-Gesamtausgabe. In: Sell, Annette (Hg.): Editionen – Wandel und Wirkung. Tübingen: Max Niemeyer, S. 187–201.

Hutchinson, Lester (1969): Publisher's Note. In: Marx, Karl: Secret Diplomatic History of the Eighteenth Century and The Story of the Life of Lord Palmerston. Edited and with Introductions and Notes by Lester Hutchinson. London: Lawrence & Wishart, S. 5–7.

Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU (1956): Vorwort zur zweiten Ausgabe in russischer Sprache. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke (MEW). Bd. 1, Berlin: Dietz, S. XXI–XXV.

Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (1956): Vorwort zur deutschen Ausgabe. In: MEW. Bd. 1, S. IX–XIX.

Institute of Pacific Relations (1951): Hearings before the Subcommittee to Investigate the Administration of the Internal Security Act and Other Internal Security Laws of the Committee on the Judiciary United States Senate Eighty-Second Congress. First Session on the Institute of Pacific Relations. Part 1 (July 25, 26, 31, August 2 and 7, 1951). Washington, D.C.: United States Government Printing Office.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Lenhard, Philipp (2019): Friedrich Pollock. Die graue Eminenz der Frankfurter Schule. Berlin: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag.

Lieber, Hans-Joachim (1960a): [Redaktionelle Bemerkung zu: Karl Marx: Enthüllungen zur Geschichte der Diplomatie im 18. Jahrhundert]. In: Marx, Karl: Werke, Schriften, Briefe. Bd. III.2. Stuttgart: Cotta, S. 727.

Lieber, Hans-Joachim (1960b): Nachwort des Herausgebers. In: Marx, Karl: Werke, Schriften, Briefe. Bd. III.2. Stuttgart: Cotta, S. 1137–1148.

Lieber, Hans-Joachim/Furth, Peter (1962): Nachwort. In: Marx, Karl: Werke, Schriften, Briefe. Bd. I. Stuttgart: Cotta, S. 988–998.

Löwenthal, Leo (1980): Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Marx, Karl (1853/1987): Brief an Friedrich Engels, London, 2. Juni 1853. In: MEGA^2. Bd. III/6, S. 179–184.

Marx, Karl (1856/1989): Brief an Friedrich Engels, London, 12. Februar 1856. In: MEGA^2. Bd. III/7, S. 230–233.

Marx, Karl (1856–1857/1899): Secret Diplomatic History of the Eighteenth Century. Edited by his Daughter Eleanor Marx Aveling. London: Swan Sonnenschein & Co.

Marx, Karl (1856–1857/1969): Secret Diplomatic History of the Eighteenth Century and The Story of the Life of Lord Palmerston. Edited and with introductions and notes by Lester Hutchinson. London: Lawrence & Wishart.

Marx, Karl (1856–1857/1977): Die Geschichte der Geheimdiplomatie des 18. Jahrhunderts. Über den asiatischen Ursprung der russischen Diplomatie. Mit Kommentaren von Bernd Rabehl und D. B. Rjasanov. Herausgegeben von Ulf Wolter. 1. Auflage, Berlin: Olle & Wolter.

Marx, Karl (1856–1857/1981): Enthüllungen zur Geschichte der Diplomatie im 18. Jahrhundert. Herausgegeben und eingeleitet von Karl August Wittfogel. Übersetzt von Elke Jessett und Iring Fetscher. Mit einem Vorwort von Gary L. Ulmen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Marx, Karl (1856a/1990): Brief an Isaac Ironside, Manchester, zwischen 18. und 21. Juni 1856. In: MEGA^2. Bd. III/8, S. 28–29.

Marx, Karl (1856b/1990): Brief an Collet Dobson Collet, London, 11. August 1856. In: MEGA^2. Bd. III/8, S. 44.

Marx, Karl (1856c/1990): Brief an Friedrich Engels, London, 2. Dezember 1856. In: MEGA^2. Bd. III/8, S. 63–65.

Marx, Karl (1857/1990): Brief an Friedrich Engels, London, 20. Januar 1857. In: MEGA^2. Bd. III/8, S. 71–73.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Marx, Karl (1863–1864/1961): Manuskripte über die polnische Frage (1863–1864). Herausgegeben und eingeleitet von Werner Conze und Dieter Hertz-Eichenrode. 's-Gravenhage: Mouton.

Marx, Karl (1864/1962): Inauguraladresse der Internationalen Arbeiter-Association. In: MEW. Bd. 16, S. 5–13.

Marx, Karl (1866/1962): Instruktionen für die Delegierten des Provisorischen Zentralrats zu den einzelnen Fragen. In: MEW. Bd. 16, S. 190–199.

Marx, Karl (1867/1962): [Rede auf dem Polenmeeting in London am 22. Januar 1867]. In: MEW. Bd. 16, S. 200–204.

Migdal, Ulrike (1981): Die Frühgeschichte des Frankfurter Instituts für Sozialforschung. Frankfurt a.M./New York: Campus.

Morina, Christina (2017): Die Erfindung des Marxismus. Wie eine Idee die Welt eroberte. München: Siedler.

Mytze, Andreas W. (1977): Wittfogel – Raubdrucke. In: Wittfogel, Karl August: Beiträge zur marxistischen Ästhetik. Herausgegeben von Andreas W. Mytze. Berlin: europäische ideen, S. 77–81.

Nippel, Wilfried (2020): Die Arbeit an einem Gesamtwerk von Marx. Engels, Bernstein, Kautsky. In: Endreß, Martin/Jansen, Christian (Hg.): Karl Marx im 21. Jahrhundert. Bilanz und Perspektiven. Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 457–509.

Pollock, Friedrich (1949): Brief an Karl August Wittfogel, Frankfurt a.M., 30. September 1949. In: Hoover Institution Archives, Karl August Wittfogel Collection, Box 37, Folder 8.

Raddatz, Fritz J. (1979): Vom Versagen der Linken. Ein ZEIT-Gespräch mit Karl August Wittfogel. In: *Die Zeit*, 2. März 1979, S. 46.

Radkau, Joachim (1983): Der Emigrant als Warner und Renegat. Karl August Wittfogels Dämonisierung der »asiatischen Produktionsweise«. In: Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch. Bd. 1 (= Stalin und die Intellektuellen und andere Themen). München: edition text + kritik, S. 73–94.

Radkau, Joachim (1991): Nachwort. Der Einbruch von Verfolgung und Exil in die Mehrdeutigkeit einer Lebensgeschichte. In: Wittfogel, Karl August: Staatliches Konzentrationslager VII. Eine »Erziehungsanstalt« im Dritten Reich. Bremen: Edition Temmen, S. 279–290.

Riese, Hans-Peter (1979): Marschiert die Sowjetunion nach Westen? Kommunismus und Pluralität / Eine Diskussion zwischen Wittfogel, Bahro und Dutschke in Düsseldorf. In: *FAZ*, 16. November 1979, S. 25.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Rjasanoff, N. (1909): Karl Marx über den Ursprung der Vorherrschaft Rußlands in Europa. Kritische Untersuchungen. Ergänzungsheft zur Neuen Zeit Nr. 5, 5. März 1909.

Rjazanov, David (1927): Vorwort zur Gesamtausgabe. In: MEGA. Bd. I/1, S. IX–XXVIII.

Rokitjanskij, Jakov (1993): Das tragische Schicksal von David Borisovič Rjazanov. Übersetzt von Rolf Hecker. In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1993. Hamburg: Argument, S. 3–16.

Rühl, Lothar (1991): Nachwort. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Rußlands Drang nach Westen. Der Krimkrieg und die europäische Geheimdiplomatie im 19. Jahrhundert. Zürich: Manesse, S. 609–625.

Schönfelder, Anna-Sophie (2020): Untergehende oder moderne Herrschaftsformen? Marx über Revolution und Restauration in Europa. In: Bohlender, Matthias/Schönfelder, Anna-Sophie/Spekker, Matthias: Wahrheit und Revolution. Studien zur Grundproblematik der Marx'schen Gesellschaftskritik. Bielefeld: transcript, S. 77–116.

Smith, Neil (1987): Rehabilitating a Renegade? The Geography and Politics of Karl August Wittfogel. In: *Dialectical Anthropology*, Jg. 12, H. 1, S. 127–136.

Spiegel (1980): »Enthüllungen« von Suhrkamp. In: *Der Spiegel*, H. 12/1980 (17. März 1980), S. 236.

Stedman Jones, Gareth (2017): Karl Marx. Die Biographie. Übersetzt von Thomas Atzert und Andreas Wirthensohn. Frankfurt a.M.: S. Fischer.

Strauß, Hanno (1998): Karl Marx über die russisch-englischen Beziehungen im 18. Jahrhundert in dem Fragment »Revelations of the diplomatic history of the 18th Century«. In: Berliner Jahrbuch für osteuropäische Geschichte 1997. Berlin: Akademie, S. 239–270.

Suhrkamp (2000): Die Geschichte des Suhrkamp Verlages. 1. Juli 1950 bis 30. Juni 2000. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Ulmen, Gary L. (1978): The Science of Society. Toward an Understanding of the Life and Work of Karl August Wittfogel. The Hague/Paris/New York: Mouton.

Ulmen, Gary L. (1981): Vorwort. Über Wittfogels Weg zur Marxschen Auffassung Russlands. Übersetzt von Ulrike Migdal. In: Marx, Karl: Enthüllungen zur Geschichte der Diplomatie im 18. Jahrhundert. Herausgegeben und eingeleitet von Karl August Wittfogel. Übersetzt von Elke Jessett und Iring Fetscher. Mit einem Vorwort von Gary L. Ulmen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. I–XXI.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Unseld, Siegfried (1979): Brief an Karl August Wittfogel, [Frankfurt a.M.], 27. Juni 1979. In: Deutsches Literaturarchiv Marbach, SU.2010.0002. Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Deutschen Literaturarchivs Marbach und des Suhrkamp Verlags.

Wittfogel, Karl August (1936/1991): Staatliches Konzentrationslager VII. Eine »Erziehungsanstalt« im Dritten Reich. Bremen: Edition Temmen.

Wittfogel, Karl August (1949): Brief an Friedrich Pollock, New York, 24. April 1949. In: Hoover Institution Archives, Karl August Wittfogel Collection, Box 37, Folder 8.

Wittfogel, Karl August (1957): Lebenslauf, New York, 10. März 1957. In: Hoover Institution Archives, Karl August Wittfogel Collection, Box 3, Folder 11.

Wittfogel, Karl August (1961/1977): Vorwort zur deutschen Ausgabe. In: Wittfogel, Karl August: Die Orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht. Mit einem Vorwort zur Taschenbuchausgabe. Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Ullstein, S. 19-22.

Wittfogel, Karl August (1962/1977): Die Orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht. Mit einem Vorwort zur Taschenbuchausgabe. Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Ullstein.

Wittfogel, Karl August (1971/1977): Nachwort. Neue Fragen, die aus den alten Fragen über die marxistische Ästhetik hervorwachsen. In: Wittfogel, Karl August: Beiträge zur marxistischen Ästhetik. Herausgegeben von Andreas W. Mytze. Berlin: europäische ideen, S. 66–76.

Wittfogel, Karl August (1976/1977): Ein neues Vorwort zu einem Buche das sich als sehr »beunruhigend« erweist. In: Wittfogel, Karl August: Die Orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht. Mit einem Vorwort zur Taschenbuchausgabe. Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Ullstein, S. V–XVIII.

Wittfogel, Karl August (1979a): Brief an Siegfried Unseld, New York, 12. Juli 1979. In: Deutsches Literaturarchiv Marbach, SU.2010.0002. Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Deutschen Literaturarchivs Marbach.

Wittfogel, Karl August (1979b): Brief an Siegfried Unseld, New York, 9. August 1979. In: Deutsches Literaturarchiv Marbach, SU.2010.0002. Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Deutschen Literaturarchivs Marbach.

Wittfogel, Karl August (1981a): Einleitung zu Marx' »Enthüllungen zur Geschichte der Diplomatie im 18. Jahrhundert«. Übersetzt von Ulrike Migdal. In: Marx, Karl: Enthüllungen zur Geschichte der Diplomatie im 18. Jahrhundert. Herausgegeben und eingeleitet von Karl August Wittfogel. Über-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

setzt von Elke Jessett und Iring Fetscher. Mit einem Vorwort von Gary L. Ulmen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. XXIII–XCIII.

Wittfogel, Karl August (1981b): Foreword Concerning Arguments that Have Become Increasingly »Disquieting«. In: Wittfogel, Karl August: Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power. New York: Vintage, S. xxi–liv.

Wolter, Ulf (1978): Editorische Vorbemerkungen. In: Marx, Karl: Die Geschichte der Geheimdiplomatie des 18. Jahrhunderts. Über den asiatischen Ursprung der russischen Diplomatie. Mit Kommentaren von Bernd Rabehl und D. B. Rjasanov. Herausgegeben von Ulf Wolter. 2. Auflage, Berlin: Olle & Wolter, S. 7-24.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Frostbite: Marx und Marxismus im Kalten Krieg

Robert Zwarg

Als 1970 der erste amerikanische Sammelband erschien, der sich explizit aus der Perspektive der New Left mit dem Kritischen Theoretiker Herbert Marcuse beschäftigte, fand sich darin eine Diagnose des Herausgebers Paul Breines, die nicht nur überraschen mag, sondern aus der selbst Verwirrung und Bestürzung spricht: »At present, the New Left appears to have utterly and decisively freaked out« – die Linke ist verrückt geworden. Breines fuhr fort:

> »Actions and theories are now upheld or denounced in the name of Marxism-Leninism, proletarian internationalism, revolutionary discipline, the working class, the Black Panther Party, Chairman Mao, the National Liberation Front of Vietnam, the dictatorship of the proletariat, the seizure of state power, armed struggle, and, here and there, Stalin, Georgi Dimitrov, and the People's Republic of Albania. At least momentarily, genuine *autocritique* or critical self-reflection is scarce« (Breines 1970, S. 9).

Offensichtlich sah sich Breines, der in Madison, Wisconsin u.a. bei George L. Mosse studierte und in den 1970er Jahren an den sogenannten *freedom rides* in die de facto segregierten US-amerikanischen Südstaaten teilgenommen hatte, einem neuen Phänomen gegenüber. Zugleich sprach aus den Zeilen manifeste Frustration. Die politische Konzentration schien sich zu zerstreuen, die Träger vermeintlich revolutionären Handelns beständig zu wechseln. Tatsächlich war 1970 für die amerikanische Studentenbewegung kein gutes Jahr. Im Juni 1969 hatte sich die größte landesweite Organisation, die Students for a Democratic Society (SDS), bei ihrer Jahresversammlung in Chicago aufgrund innerer Streitigkeiten, Uneinigkeit in der Militanzfrage und allgemeiner strategischer Ratlosigkeit gespalten. Maßgeblich verantwortlich für den Bruch war die maoistische Progressive Labor Party (PLP), der stärkste Gegenpart zum basisdemokratischen, eher zur Hippie-Kultur

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gehörenden Teil der Studentenbewegung. Die PLP war aus dem orthodoxkommunistischen, an Stalin und Mao orientierten linken Flügel der Jugendorganisation der Kommunistischen Partei hervorgegangen und hatte seit Mitte der 1960er Jahre begonnen, vor allem an der Harvard University die SDS zu unterwandern. Während die Hippies radikale Veränderung nicht durch traditionelle Organisierung, sondern vor allem durch die Transformation des vormals Privaten und die »Befreiung« des eigenen Selbst erreichen wollten, verkörperte die PLP das genaue Gegenteil. Vielen erschienen sie geradezu als Karikatur orthodoxer Kadermentalität, die wohl nur die wenigsten aus eigener Erfahrung kannten. »Die PL-Leute kamen den echten SDS-Kämpfern wie Roboter vor. Sie trugen kurzgeschnittenes Haar, womit sie Gegnerschaft zu den Hippies signalisierten«, erinnert sich Paul Berman, der in den späten 1960er Jahren SDS-Aktivist in New York war. Auch im Habitus, gekennzeichnet von einer »straffe[n], fast militärische[n] Disziplin«, unterschied sich die PLP deutlich vom Rest der Bewegung.

> »Bei Versammlungen fielen sie durch ihre Höflichkeit und argumentatives Geschick auf. Sie hoben die Hand und zitierten Stalin oder Mao mit ausdrucksloser Stimme, was im amerikanischen Englisch außerordentlich seltsam klingt« (Berman 1998, S. 69–70).

Der PLP gelang es Ende der 1960er Jahre, den Antikommunismus der SDS aufzuweichen und ihre landesweite Führung zu übernehmen. Auf der Jahresversammlung 1969 in Chicago kam es schließlich zum Bruch. Teile derjenigen Gruppen, die die Spaltung vorangetrieben hatten, sollten als die sogenannten Weathermen bekannt werden. Benannt hatte sich die Gruppe um Bill Ayers, Mark Rudd und Bernadine Dohrn nach einer Liedzeile Bob Dylans: »You don't need a weathermen, to know which way the wind blows«, heißt es in dem Song *Subterranean Homesick Blues*. Tatsächlich mochte diese Einschätzung wohl einzig und allein für die Weathermen gegolten haben; in der Überzeugung, dass sich nur durch ein höheres Maß an Gewalt die gesellschaftlichen Widersprüche zuspitzen lassen, verübten sie in den folgenden Jahren zahlreiche Anschläge. Für den Rest der New Left dürfte die Einschätzung der sozialen Großwetterlage deutlich schwieriger gewesen sein. Trotz enormer Mobilisierungserfolge gegen den Militäreinsatz in Vietnam war an der Anti-Kriegsfront kein Erfolg zu verzeichnen; die Verbindung mit der Bürgerrechtsbewegung, die Mitte der 1960er Jahre zu maßgeblichen legislativen Errungenschaften geführt hatte – beispielsweise der Civil Rights Act 1964 und der Voting Rights

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Act ein Jahr später –, war zerbrochen. Das Student Nonviolent Coordinating Committee (SNCC) hatte bereits 1966 alle weißen Mitglieder zum Austritt aufgefordert und transformierte sich sukzessive zur Black Panther Party, die den Grundsatz der Gewaltlosigkeit nicht länger teilte und sich zunehmend auf eine gleichsam organisch-biologische, mit höchster Authentizität versehene Idee von *blackness* berief. In den vor dem Hintergrund der deutschen Studentenbewegung verfassten Worten Adornos: »Man erfuhr die Krise von Praxis in der Gestalt: nicht wissen, was man tun soll« (Adorno 1970/1998, S. 762).

Paul Breines' Diagnose ist nicht nur deswegen bedeutsam, weil sie ein eindrucksvolles Panorama von so gut wie jeder Ende der 1960er Jahre existierenden, marxistischen Spielart enthält und aufmerksam die zunehmende Verlagerung der revolutionären Hoffnungen in die Dritte Welt und eine hyperbolische Rhetorik der Orthodoxie konstatiert. Auffällig ist vielmehr der Aufstieg der PLP und des Marxismus überhaupt. Zugespitzt: Nicht ein Zuwenig an Marxismus war in den Jahren 1969/70 aus der Sicht von Breines und vielen anderen ein Problem, sondern ein Zuviel. Vor dem Hintergrund, dass nur zwei Jahre zuvor Herbert Marcuse der amerikanischen New Left bescheinigt hatte, »nicht orthodox marxistisch oder sozialistisch«, sondern »durch ein tiefes Misstrauen gegen alle Ideologie, auch gegen die sozialistische Ideologie« (Marcuse 1967, S. 398) gekennzeichnet zu sein, ist dies durchaus verwunderlich.

Sowohl die Irritation von Paul Breines über den rasanten Aufstieg und ebenso schnellen Verfall des Marxismus als auch Marcuses Einschätzung der New Left zwei Jahre zuvor treffen etwas von der Besonderheit des Marxismus in den Vereinigten Staaten. Anders als beispielsweise in Deutschland, Frankreich oder Italien ist der Marxismus in der amerikanischen New Left ein Spätphänomen. Mehr noch: Er ist Ausdruck einer Krise. Paul Breines und andere versuchten dieser Krise in den 1970er und 1980er Jahren – maßgeblich vermittels der beiden Zeitschriften *Telos* und *New German Critique* – durch die Aneignung europäischer Denktraditionen beizukommen, insbesondere der Kritischen Theorie und jener Strömung innerhalb des Marxismus, die als Gegenpart zu Orthodoxie und Dogmatismus wahrgenommen wurde: dem sogenannten Westlichen Marxismus (vgl. ausführlich Zwarg 2017). Die Fokussierung auf die Kritische Theorie einerseits und den vornehmlich als Theorie und weniger als Praxis auftretenden Westlichen Marxismus andererseits reagierte dabei bereits auf die ambivalente Rolle des Marxismus in Amerika seit der Nachkriegszeit, sein eigentümliches Oszillieren zwischen subkutaner, latenter Existenz und seiner manifesten Anrufung als Schreckgespenst im Kalten Krieg. Noch 1971 eröffnete ein Band, der die Beiträge der »Socialist

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Scholars Conference« versammelte, mit dem Eingeständnis: »At no time did socialism show the strength in the United States that it did in most of Europe and the Third World« (Fischer 1971, S. v).

Die folgenden Ausführungen widmen sich daher schlaglichtartig – und außerhalb des Milieus von Paul Breines – der US-amerikanischen Auseinandersetzung mit dem Werk von Karl Marx und dem Marxismus im Kontext des Kalten Krieges. Ihnen liegen zwei Hypothesen zugrunde: erstens, dass der Kalte Krieg nicht nur in historisch-politischer Perspektive, beispielsweise im Hinblick auf die antikommunistischen Initiativen des berüchtigten Senators Joseph McCarthy, von zentraler Bedeutung ist, sondern auch in die Marx-Lektüren und das kulturelle Gefüge hineinwirkt. Und zweitens, dass es etwas in der grundlegenden Konstitution des amerikanischen Gemeinwesens gibt, das sich der Kompatibilität mit dem marxistischen Theoriegebäude und der in ihm eingelassenen Geschichtsphilosophie zu widersetzen scheint. Dies gilt sowohl für die praktisch-institutionelle Ebene (beispielsweise Parteien oder die Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung) als auch für die darin immer schon mitschwingende Perspektive einer radikalen Umwälzung der Gesellschaft. Zugespitzt ließe sich sagen, dass die Revolution, die der Marxismus versprach, den nordamerikanischen Kontinent in gewissem Sinne niemals erreicht hat – oder, darauf wird zurückzukommen zu sein, dort nicht ankommen brauchte, weil sie bereits den Gründungsakt Amerikas darstellte. Nicht nur hatte es in Nordamerika keine sozialistische oder kommunistische Revolution gegeben, auch die entsprechenden Parteien blieben meist nur auf lokaler Ebene aktiv. Die von der Theorie postulierten Bedingungen der Möglichkeit einer radikalen Veränderung schienen in den Vereinigten Staaten noch weniger gegeben zu sein als in Europa, wo sich zudem die Revolution gerade nicht in dem Land mit der fortgeschrittensten industriell-kapitalistischen Gesellschaft vollzog, sondern im maßgeblich agrarisch geprägten Russland.

Beide Hypothesen, die mit jeweils verschiedenen Analyseebenen verbunden sind, bedürfen der Erklärung: Das Marx'sche Werk im Besonderen sowie der Marxismus im Allgemeinen sind durch einen Doppelcharakter gekennzeichnet, der in den historischen Phasen seiner Tradierung jeweils unterschiedlich betont wurde. Schon immer ließ sich die marxistische Theorie als beides verstehen: als Analyse und Methode einerseits und als geschichtsphilosophischer Entwurf und Anleitung für die Praxis andererseits. Gerade die prominentesten Begriffe der marxistischen Nomenklatur leben nicht nur von dieser Ambiguität, sondern erhalten ihre Bedeutung recht eigentlich erst durch die Gravitation hin zur Praxis: Klasse ist sowohl ein analytischer

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Terminus, der etwas über die Stellung im Produktionsprozess und den Besitz oder Nicht-Besitz von Produktionsmitteln aussagt, als auch dasjenige, was im Akt der Erkenntnis – als Klassenbewusstsein – den Impuls zur verändernden Praxis darstellen soll. Für die Tradierung des Marxismus hat dieser Doppelcharakter Folgen. Auch wenn sich im Grunde jedes System kapitalistischer Warenproduktion mit den Begriffen des *Kapitals* analysieren lässt, treten die begrifflich aus dem Kapitalismus in seinem »idealen Durchschnittschnitt« (Marx 1894/1989, S. 839) extrapolierten Kategorien immer nur historisch-spezifisch auf. Darüber hinaus ist nicht jede kapitalistische Formation in demselben Maße der praktischen Motivation offen. Gerade dies lässt sich anhand der Vereinigten Staaten demonstrieren, denn natürlich gab es auch marxistische Analysen amerikanischer Provenienz. Deren praktische Wirkung war allerdings eine ganz andere – und es ist gerade das Auseinanderfallen dieser beiden Aspekte, das erklärungsbedürftig ist und dessen Gründe im amerikanischen Gemeinwesen zu suchen sind. Ein Blick in die Nachkriegszeit und die Auswirkungen des Kalten Krieges sowie die Auseinandersetzung mit einer prominenten Marx-Lektüre soll im Folgenden also nicht nur verdeutlichen, warum man über die Virulenz marxistischer Versatzstücke Ende der 1960er Jahre überrascht sein konnte, sondern auch, warum das Verhältnis zwischen dem Marxismus und den Vereinigten Staaten bis heute ein schwieriges ist. Dazu ist allerdings nicht nur auf konkrete Texte zu rekurrieren, sondern auch der kulturelle Zeitgeist in den Blick zu nehmen, in dem sich die kulturellen und historischen Bedingungen, die der Wirkmächtigkeit einer Theorie entgegenkommen oder nicht, oft sehr viel deutlicher wahrnehmen lassen.

Gegenwart und Zukunft in der verwalteten Welt – und eine Ehrenrettung des Kalten Krieges

Wenn die marxistische Theorie nicht nur ein Instrumentarium zur Analyse der Gegenwart darstellt, sondern auch einen Schlüssel für die Zukunft, so muss bezüglich der amerikanischen Rezeption zunächst nach dem historischen Bewusstsein gefragt werden, also nach dem Bild von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, das in der Nachkriegszeit vorherrschend war. Anders noch als die Wissenschaft scheint vor allem die Kultur, Werke der Literatur, des Films oder der bildenden Kunst, für diese Dimension sensibel zu sein. In einem der jeweils für ein anderes Leben des Protagonisten Ferguson stehenden Kapitel

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

von Paul Austers Roman *4 3 2 1* aus dem Jahr 2017 gibt es beispielsweise eine Passage, in der Ferguson Nummer 1 drei Tage nach dem Beginn des Jahres 1960 alle maßgeblichen Motive des Lebens in den 1950er Jahren versammelt, was wiederum eindrücklich die Ambitionen erhellt, die in der folgenden Dekade virulent werden sollten. Aus irgendeinem Grund, so sinniert Ferguson, stand für ihn die Zeit der beginnenden 1960er Jahre im Zeichen ekstatischer Erneuerung, die sich in einer Person verdichtete,

> »hatte der doch sein ganzes bewusstes Leben in den Fünfzigern mit einem Mann als Präsidenten verbracht, dem herzkranken, golfspielenden Exgeneral, und Kennedy erschien ihm als etwas Neues und außerordentlich Bemerkenswertes, ein vitaler junger Mann, der die Welt verändern wollte, die ungerechte Welt der Rassendiskriminierung, die idiotische Welt des Kalten Krieges, die gefährliche Welt des geistlosen amerikanischen Materialismus, und da kein anderer Kandidat diese Probleme zu seiner Zufriedenheit ansprach, stand für Ferguson fest, dass Kennedy der Mann der Zukunft war« (Auster 2017, S. 117).

Geboren wurde Austers Protagonist – wie der Autor selbst und wie viele der späteren Aktivisten der Studentenbewegung – in den 1940er Jahren, genauer gesagt im Jahr 1947. Der alte Mann, von dem Ferguson spricht, ist der 34. Präsident der Vereinigten Staaten, Dwight D. Eisenhower, der 1961 von John F. Kennedy abgelöst wurde. Die Symbolkraft, die der junge Kennedy gegenüber dem alten Eisenhower ausstrahlte, ja überhaupt die Aufladung, die das Adjektiv »jung« und sein Träger »die Jugend« in jener Zeit erhielt, ist schwer zu überschätzen. Ferguson (Auster) war sehr wahrscheinlich nicht allein mit seiner geradezu messianischen Überfrachtung der Figur Kennedys, der in dieser Passage überantwortet wird, die Statik des Kalten Krieges aufzubrechen, das atomare Wettrüsten zu beenden, die de facto immer noch bestehende Segregation zu beenden und aus der Welt des »geistlosen amerikanischen Materialismus« herauszuführen. Kurz – und damit endet das Zitat – Kennedy war der Mann der Zukunft.

Das sagt freilich weniger über Kennedy aus als über die zeitliche Textur des amerikanischen Lebens, also über das vorherrschende Verständnis von Gegenwart und Zukunft. Bekanntermaßen lauteten die Begriffe der Kritischen Theoretiker für die (amerikanische wie europäische) Nachkriegszeit »verwaltete Welt« (Adorno 1959/1998) und »eindimensionale Gesellschaft« (Marcuse 1964/2004); beide sollten das Verschwinden von Spontaneität, eine

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

eigentümliche Form der Statik und der Planung sowie das Ende traditioneller Systemantagonismen auf den Begriff bringen. Eine Zukunft jenseits der durch die Verwaltung vorgegebenen, eine Zukunft gar, die über das Bestehende hinausgeht, das ist einer so verfassten Gesellschaft fremd – auch dort, wo die Zukunft am stärksten beschworen wurde. Verdeutlichen lässt sich dies durch einen Blick in die Kulturindustrie, gleichsam dem manifesten Ausdruck des gesellschaftlichen Unbewussten, genauer gesagt, durch die Gegenüberstellung zweier Filmgenres, die die Nachkriegskultur dominierten und auf ihre je eigene Weise Rückschlüsse auf die gesellschaftlichen Verhältnisse und das historische Bewusstsein erlauben: der Film Noir und das Genre der Science Fiction. Während der Film Noir nicht nur als ästhetische Verarbeitung neuer ökonomischer wie politischer Verhältnisse der 1940er und 1950er Jahre gelesen werden kann, sondern auch als Genre, das in seinem Innersten individuelle Handlungsunfähigkeit und die vollkommene Verdunklung der Zukunft inszeniert, steht Science Fiction für die geradezu hyperbolische Anrufung der Zukunft, die sich bei näherer Betrachtung jedoch als die alte Gegenwart herausstellt.

Ob es sich beim Film Noir tatsächlich um ein Genre im strengen Sinne handelt, ist nach wie vor umstritten; immerhin handelte es sich zunächst um eine Fremdzuschreibung. Fest steht, dass in den 1940er und 1950er Jahren eine Reihe von Filmen aus der Tradition des Krimis produziert wurden, deren Ästhetik, Setting, Dramaturgie, Stoffe und Handlungen den französischen Kritiker Nino Frank 1946 dazu brachten, von einem neuen Typus, dem Film Noir zu sprechen (vgl. Holt 2006, S. 24). Als Beginn der klassischen Noir-Ära gilt zumeist John Hustons *The Maltese Falcon* (1941), während ihr Ende mit Robert Aldrichs *Kiss Me Deadly* (1958) datiert wird. Ursprünglich handelte es sich um realistisch angelegte Kriminalfilme, häufig zentriert um einen innerlich gebrochenen, nach außen verhärteten Detektiv und nicht selten eine als Femme fatale gezeichnete Frauenfigur; Mord, der kaltblütig geplante wie der gleichsam schicksalhaft zufällige, Raub, Gier und nicht zuletzt Begierde und Eifersucht, dies waren die Themen der klassischen Noir-Filme: »unscheinbare, alltägliche Menschen, aber in ihrem Inneren ohne Halt. Ein kleiner Zufall wirft sie aus der Bahn und treibt sie, Spielball der eigenen Gier, ins Verbrechen und Verderben« (Böhringer 1998, S. 12). Cinematographisch dominierte eine düstere Belichtung, häufige Nachtszenen, starke Hell-Dunkel-Kontraste, ungewöhnliche, wechselnde Kameraperspektiven und die Dominanz des Vertikalen gegenüber dem Horizontalen. Die Wirkung dieser stark vom deutschen Expressionismus beeinflussten Noir-Ästhetik ist noch heute spürbar, wie die jüngs-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ten Batman-Verfilmungen, *The Man Who Wasn't There* (2001) von den Coen-Brüdern oder Todd Phillips' *Joker* (2019) zeigen.

Was den Film Noir hier von Interesse sein lässt, ist das Grundgefühl, das Filme wie Edgar G. Ulmers *Detour* (1945), Fritz Langs *Scarlett Street* (1945) und Jacques Tourneurs *Out of the Past* (1947) verbindet. Denn während der Western, das andere klassische amerikanische Genre, das Individuum als Held, die Weite des Landes und Offenheit des Horizonts der Möglichkeiten in Szene setzt – und damit gewissermaßen den Mythos des amerikanischen Gemeinwesens (vgl. Pippin 2010; Böhringer 1998) –, ist der Film Noir gewissermaßen die kulturindustrielle Verarbeitung der urbanen Schattenseiten der Modernisierung, die im Western nur als Bedrohung einer von vormodernen Werten wie Ehre und einer quasi göttlichen Gerechtigkeit gekennzeichneten Welt sichtbar sind. Im Film Noir ist der bürgerliche Alltag eine bloße Fassade, hinter der ökonomische Gier, Gewalt und Begierde lauern. Zwar agieren die Subjekte, aber sie scheinen es nicht aus freien Stücken und schon gar nicht in klarer Kenntnis der Gründe ihres Handelns zu tun (nicht zufällig gibt es in Noir-Filmen häufig eine Erzählerstimme, die das Geschehen für den Zuschauer einordnet). Zuweilen handeln sie sogar im Wissen um dessen Zwecklosigkeit, kurz: sie handeln fatalistisch. Robert B. Pippin, der seine Auseinandersetzung mit dem Film Noir unter den Begriff des Fatalismus gestellt hat, schreibt: »The standard picture is of people ›trapped‹ either (somewhat paradoxically) by themselves (by who they have become), or by an anonymous and autonomous social order societal machine, or by a vast purposeless play of uncontrollable fortune, chance« (Pippin 2012, S. 11).

Vor dem Hintergrund der Marx'schen Theorie lässt sich diese Charakterisierung des Film Noir leicht als Verarbeitung, Inszenierung und Dramatisierung von Entfremdungsphänomenen lesen, unterfüttert von einer psychoanalytischen Tiefenschicht, in der das Subjekt – sowohl in gesellschaftlicher wie auch in individualpsychologischer Hinsicht – nicht »Herr im eigenen Hause« (Sigmund Freud) ist. Zweifellos noch unter dem Eindruck des Krieges und des Holocausts stehend – Fritz Lang und Edgar G. Ulmer sind nur zwei Beispiele für die zahlreichen Emigranten in Hollywood –, zeichnet der Film Noir eine Gegenwart ohne Zukunft, in der nicht das menschliche Handeln geschichtsmächtig ist, sondern blinde, schicksalhafte Kräfte. Und so sehr sich diese Verhältnisse gerade durch den Rückgriff auf Marx analysieren ließen, so sehr widerstreben sie doch der im Marxismus aufgehobenen Geschichts- und Revolutionstheorie. Angesichts einer undurchschaubaren Welt, abstrakter Kräfte und Mächte sowie eines unergründlichen und tendenziell zu allem Schlechten

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

fähigen Subjekts wird eine Veränderung der Gegenwart und damit eine Öffnung der Zukunft geradezu undenkbar.

Ähnlich verhält es sich paradoxerweise auch mit einem viel weniger realistischen, dafür aber qua definitionem mit der Zukunft beschäftigten Genre, das ebenfalls für die gesellschaftliche Stimmung der Nachkriegszeit charakteristisch ist und viel stärker noch als der Film Noir auf den immer mehr Kontur gewinnenden Kalten Krieg reagiert: Science Fiction. Ging es bereits im Genre der utopischen Romane des 16. und 17. Jahrhunderts recht eigentlich um die Gegenwart, so gilt dies auch für den modernen Nachfolger. Zwar gab es im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert eine wahrnehmbare Affinität zwischen literarischen Science-Fiction-Autoren und dem Sozialismus – man denke an Edward Bellamy, H. G. Wells und William Morris (vgl. Csicsery-Ronay 2003, S. 114) – und vor allem in Filme nach 1960 wanderten sukzessive marxistische Ideen ein. Doch gerade in den USA war diese Affinität in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg besonders gering ausgeprägt. Sie werden an dieser Stelle hervorgehoben, weil sich im Science-Fiction-Film der Nachkriegszeit nicht nur die Verstellung der Zukunft durch eine vor allem technokratisch gedachte Gegenwart nachvollziehen lässt, sondern auch die Art und Weise, in der sich die Blockkonfrontation in die Produkte der Kulturindustrie einschrieb. Nominell und gemäß ihrem Setting spielten die Filme zwar natürlich in der Zukunft; sie nutzen zum Teil avancierte Kinotechniken, und lange bevor elektronische Musik ihren Status als ernst zu nehmende Avantgarde erhielt, kündigten schon Theremins und die ersten Analogsynthesizer die Ankunft von Ufos und allerlei außerweltlichen Wesen an (vgl. Barry 2018). Während jedoch in früheren Science-Fiction-Werken vermittels des Szenarios einer außerirdischen Bedrohung gewissermaßen Probleme der Menschheit als Gattung verhandelt wurden, dominierte in den Vereinigten Staaten das Bild eines individuellen, technizistisch angelegten Erfinders, aus dem deutlich der amerikanisch geprägte Individualismus sprach:

> »The model protagonist of US sf was not the socialist scientist working for the scientific reorganization of humanity, but the polymathic engineer-adventurer-entrepreneur embodied in the figure of the individual genius-inventor, Edison« (Csicsery-Ronay jr. 2003, S. 115).

Was als ferne Zeit präsentiert wurde, trug dementsprechend oft sehr deutlich die Spuren der Gegenwart. So sieht sich beispielsweise die Erde in dem Film *The Day, the Earth Stood Still* von Robert Wise aus dem Jahre 1951 einer unfass-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

baren Bedrohung von außen gegenüber, einer fremden Macht, die die Kräfte des Universums in Schach hält und eine Armee von technologisch weit fortgeschrittenen Superrobotern unterhält, die noch dazu unerkannt unter den Menschen wandeln können. Ganz ähnlich wird in Don Siegels *Invasion of the Body Snatchers* (1956) eine kleine amerikanische Stadt von mysteriösen Außerirdischen bedroht, die die Körper der normalen Menschen übernehmen, sie in geist- und gefühllose Maschinen verwandeln und so die Gemeinde gleichsam unterwandern. Es fällt nicht schwer, hinter solchen Szenarien die Blockkonfrontation und die allgemeine Angst vor der Sowjetunion zu erkennen. Die sogenannte *red scare* und die antikommunistische Hexenjagd des Senators Joseph McCarthy evozierten regelmäßig den Topos der kommunistischen Unterwanderung, der Unerkennbarkeit von sowjetischen Agenten oder kommunistischen Sympathisanten – der Erfolg der Serie *The Americans* lebte von diesem Szenario – und der drohenden technischen Übergelegenheit der Sowjetunion. Bedroht sahen sich die Vereinigten Staaten zu jener Zeit von einem Land, das zugleich als rückschrittlich und avanciert vorgestellt wurde, und es war die Angst vor einer kommunistischen Zukunft, die die Festigung und Rettung der amerikanischen Gegenwart umso mehr in den Mittelpunkt rückte und den Science-Fiction-Filmen einen dezidiert anti-utopischen Gehalt verlieh. »The word ›utopian‹ became associated in the popular mind with Soviet communism, and sf of the immediate postwar period was dominated by anti-utopian themes« (ebd.).

Unbestritten haben die Blockkonfrontation und die antikommunistische Rhetorik die Rezeption von Marx' Schriften und des Marxismus deutlich erschwert. Leicht übersehen wird dabei aber, inwiefern der Kalte Krieg als politischer Konflikt die Auseinandersetzung mit Marx vor dem Hintergrund des Interesses an einer fundamental anderen Gesellschaft als Möglichkeit noch offenhielt, ja dass die Rigidität der Kalten-Kriegs-Propaganda darauf beruhte, dass Kommunismus und Sozialismus noch als Gegner und damit als mögliche Alternative betrachtet wurden – etwas, das sich erst 1989 fundamental änderte. Mit Blick auf die Entwicklungen in den 1990er und 2000er Jahren lohnt es sich daher, daran zu erinnern, dass es sich beim Kalten Krieg um einen ideologischen Konflikt handelte – ein Konflikt, der zur Entscheidung darüber zwang, welches Wertesystem man befürwortete. Gerade deswegen war die Grundlage des Konflikts recht eigentlich der Universalismus, so Walter Benn-Michaels: »Ideological conflicts are universal, in other words, precisely because, unlike conflicts of interest, they involve disagreement, and it is the mere possibility of disagreement that is universalizing« (Benn-Michaels 2004, S. 31). Der Par-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

teinahme für eine Idee gegenüber anderen Ideen ist nicht nur der Anspruch inhärent, dass diese richtig und andere falsch ist, sondern auch, dass sie richtig *für alle* ist, unabhängig von der jeweiligen Perspektive:

> »the idea of truth's universality is nothing but a consequence of our disagreement. The universal does not compel our agreement, it is implied by our disagreement; and we invoke the universal not to resolve our disagreement but to explain the fact that we disagree« (ebd.).

Transformieren sich wiederum Konflikte zwischen Ideen in Konflikte zwischen Kulturen oder Identitäten, verschwindet die universalistische Basis; ideologische Differenzen, mit anderen Worten, möchten nach einer Seite hin aufgelöst werden. Kulturelle oder identitäre Differenzen werden zum Wert an sich, zum gleichsam wesenhaften und schützenswerten Gut.

Marx-Lektüren

Freilich ändert das nichts daran, dass die Nachkriegszeit der politischen oder auch wissenschaftlich-theoretischen Auseinandersetzung mit Karl Marx nicht unbedingt zuträglich war. Das zeigt bereits die Publikationsgeschichte seiner wichtigsten Werke. Erst 1970 wurde die bis lange Zeit maßgebliche englische Übersetzung von *Das Kapital* von Samuel Moore und Edward Aveling aus dem Jahr 1887 wiederveröffentlicht (vgl. Marx 1970). Die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*, deren Entdeckung und Veröffentlichung 1932 eine ganze Generation von Marxisten beeinflusst hatte, waren 1959 erstmals in englischer Übersetzung erschienen, blieben im englischsprachigen Raum allerdings so gut wie unbekannt (vgl. Marx 1959). 1968 erschien in *New Left Review* ein Artikel von Martin Nicolaus unter der Überschrift *The Unknown Marx*, der dem englischsprachigen Publikum den Karl Marx der *Grundrisse* vorstellte und damit eine neue Dynamik in der Marx-Lektüre einläutete (vgl. Nicolaus 1968). 1973 veröffentlichte Pelican Books dann eine amerikanische Ausgabe (vgl. Marx 1973).

Bis dahin waren Marx und Marxismus als Themen entweder unter Emigranten, die mit den europäischen Traditionen noch vertraut waren, Parteikommunisten oder marginalisierten Kleingruppen von Sozialisten präsent; Zeitschriften wie *Monthly Review* (gegr. 1949), die anders als *Partisan Review* (gegr. 1934) ihrer kommunistischen Prägung treu blieben, veröffentlichten zwar beständig marxistische Texte, hatten aber über lange Zeit hinweg nur

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wenige Tausend Abonnenten. Vor allem an den Universitäten, die sich in den 1930er und 1940er Jahren sehr wohl marxistischen Themen gewidmet hatten und politisch durchaus heterogen waren, hatte der institutionalisierte Antikommunismus deutliche Spuren hinterlassen. Wer sich vorher offen prokommunistisch oder prosozialistisch geäußert hatte, begann entweder zu schweigen und zog sich in sein Spezialfach zurück oder verlor seine Anstellung (vgl. McCumber 1996, S. 34–37). Auch die Assoziation von Juden mit linkem Engagement, die glaubte an vermeintlich überproportionale Aktivitäten jüdischer Emigranten in der kommunistischen Bewegung der 1930er Jahre anknüpfen zu können, entfaltete sich in den 1950er Jahren. Der Fall des der Spionage angeklagten und zum Tode verurteilten Ehepaars Ethel und Julius Rosenberg 1951 ist dafür paradigmatisch. An der Verfolgung kommunistischer Umtriebe waren aber nicht nur die staatlichen Behörden beteiligt, sondern auch die Hochschulen selbst. Am Ende der Ära McCarthy war der Marxismus aus der Universität weitgehend verschwunden. Das Ergebnis war eine Hochschullandschaft, der man zwar einen humanistischen Bildungsauftrag zusprach, die aber gleichzeitig von der Gesellschaft isoliert und von unmittelbar politischem Engagement freigehalten werden soll (vgl. Brick 2000, S. 24–33).

Selbst in den wenigen Fällen, in denen sich mit Marx beschäftigt wurde, sind die Neutralisierungskräfte des Kalten Krieges und ihre Auswirkungen auf die Lektüre deutlich spürbar. Auf dem Höhepunkt der McCarthy-Ära, im Jahr 1955, veröffentlichte der 1902 geborene Sidney Hook das Buch *Marx and the Marxists*, präsentiert als eine Einführung, mit kurzen Kapiteln zu den wichtigsten Figuren der marxistischen und kommunistischen Tradition (vgl. Hook 1955). Hook kann durchaus als einer der prominentesten Marx-Kenner jener Zeit gelten. Geboren in New York in einer Familie österreichisch-jüdischer Herkunft, hatte er u.a. bei dem Pragmatisten John Dewey studiert, in Berlin die Vorlesungen von Karl Korsch besucht und am sowjetischen Marx-Engels-Institut geforscht. In den 1930er Jahren unterstützte er den Präsidentschaftskandidaten der amerikanischen Kommunistischen Partei, brach allerdings mit der Komintern im Jahr 1933, weil er die Politik der Kommunisten für mitverantwortlich für den Aufstieg des Nationalsozialismus hielt. Zunächst noch aufseiten der Trotzkisten, waren es schließlich die stalinistischen Säuberungen, die Hook zu einem lautstarken und entschiedenen Antikommunisten und sukzessive das, was man in den USA einen *cold war liberal* nennt, werden ließen. Hook war sowohl an der Gründung des Congress for Cultural Freedom als auch des American Committee for Cultural Freedom beteiligt, die beide im Kalten Krieg eine

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

große Rolle spielten sollten. Zudem unterstützte er die Entfernung von Kommunisten aus öffentlichen Ämtern.

Hooks Buch über Marx sowie die darin zum Ausdruck kommende Lesart lässt in vielerlei Hinsicht aufmerken. Zunächst betont er bereits zu Beginn der Studie eine Trennung, die charakteristisch für die marxistische Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Ideal und Wirklichkeit ist: Wo der Marxismus als Bewegung triumphiert habe, also in der Sowjetunion, seien seine Ideale vollständig verraten worden; wo er als Bewegung scheiterte hingegen, also im Westen und nicht zuletzt in Amerika, da seien seine Ideale hingegen aufgeblüht (vgl. Hook 1955, S. 3). Diese Ideale allerdings werden wiederum scharf abgegrenzt von dem, was Hook »Utopianism« nennt und als eine Form des »social engineering« (ebd., S. 123) grundsätzlich für problematisch hält. Damit stellt sich die Frage, was denn die Ideale, die Hook durchaus wertfrei bis positiv einführt und beschreibt, eigentlich seien. Was sich in dem Buch durch die Lektüre von Marx, Engels, Lenin, Stalin, Plechanow, Kautsky und anderen hindurch vollzieht, lässt sich gewissermaßen als eine Amerikanisierung von Marx bezeichnen. Alle Elemente von Marx bzw. der marxistischen Tradition, die über das Bestehende hinausweisen (also in diesem Sinne utopisch sind), die Gewalt nach sich ziehen können und die an ökonomischen, naturrechtlichen oder historischen Determinismus erinnern, verschwinden aus der Überlieferung und hinterlassen einen Marx, der dem amerikanischen Ethos bis zum Verwechseln ähnlich sieht: Frei soll sich das Individuum in seiner Arbeit und einer Gemeinschaft verwirklichen, moralisch integer und politisch gebildet sein, konzentriert auf die Gegenwart und frei von den Fesseln der Vergangenheit. Das durchaus auch sympathische antideterministische Moment funktioniert dabei gerade auf Basis einer Absehung von der Ökonomie, die gleichsam natürlich mitläuft, ohne von Hook – außer in der Gestalt von Planwirtschaft – infrage gestellt zu werden. »The history of Marxism has brought home to reflective men everywhere the centrality of moral choice and responsibility in historical affairs generally« (ebd., S. 125), schreibt Sidney Hook und verwendet damit nicht zufällig zwei Zentralbegriffe seines Lehrers John Dewey. In dieser amerikanischen Form werden Marx und der Marxismus für Hook zur Erfüllung des einst sozialistischen Versprechens einer Verbesserung der Lage der Arbeiterschaft. Die kommunistische Frage, ob man »Demokratie essen« könne, sei durch die Erfahrung der Arbeiter in den Vereinigten Staaten eindeutig beantwortet worden:

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »That experience has shown that, under a government based on the principle of liberty, the worker has not only retained his freedoms but that he ›eats‹ far better than in any society in which a dictatorship rules, especially where a dictatorship rules in his name« (ebd., S. 129).

Eine Neue Linke ohne Marx

Mit diesem Argument zitierte Sidney Hook gewissermaßen nicht nur die Wirklichkeit, sondern, ohne es auszuweisen, auch einen der wichtigsten Texte zum Schicksal des Marxismus in Amerika: Werner Sombarts 1906 erschienenen Aufsatz *Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus?* Die Prämisse, auf deren Basis die provokative Titelfrage gestellt werden konnte, ist die durch den Marxismus überlieferte – und durch Marx nur zum Teil gedeckte – Revolutionstheorie. Wenn es stimmt, dass sich die Revolution in dem Land vollziehen wird, dessen Produktivkräfte am weitesten entwickelt sind, wenn es stimmt, dass diese Entwicklung der Produktivkräfte zu immer größerer Verelendung führt, bis sich der gesellschaftliche Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit, zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen so weit zuspitzt, dass das Proletariat schließlich in einem gleichsam naturgeschichtlichen Akt die Macht an sich reißt – wenn all das stimmte, warum war es dann nirgends geschehen und warum standen nicht die Vereinigten Staaten kurz vor der Revolution, ja hatten noch nicht mal eine sozialistische Bewegung oder Partei, die mit ihrem europäischen Gegenpart vergleichbar gewesen wäre? »Wenn wirklich«, so Sombart, »der moderne Sozialismus als eine notwendige Reaktionserscheinung aus dem Kapitalismus folgt, so müßte das Land höchster kapitalistischer Entwicklung – eben die Vereinigten Staaten – gleichzeitig das klassische Land des Sozialismus, müßte seine Arbeiterschaft Trägerin der radikalsten sozialistischen Bewegung sein« (Sombart 1906, S. 24–25). Zwar sah Sombart durchaus die Existenz zweier sozialistischer Parteien – die Socialist Party und die Socialist Labor Party – sowie sozialistisch inspirierter Gewerkschaften. Deren Wahlerfolge seien jedoch nicht nur überschaubar, sondern auch durchaus wechselhaft. Vor allem aber registrierte er ein prinzipielles Einverstandensein mit der kapitalistischen Produktionsweise, mithin eine Abwesenheit jener materiellen Umstände, von denen anzunehmen sei, dass sie einer Radikalisierung zuträglich seien (vgl. ebd., S. 29). Sombart stand also ganz auf dem Boden einer Geschichtsphilosophie, in der Armut und Elend als prinzipielles Movens der Entstehung

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

von Klassenbewusstsein und daran anschließend einer gesellschaftlichen Umwälzung fungierten. Mit dem Historiker Eric Foner lässt sich der Kern von Sombarts Frage dementsprechend folgendermaßen formulieren:

> »Thus, ›why is there no socialism?‹ really means, why is the United States the only advanced capitalist nation whose political system lacks a social democratic presence and whose working class lacks socialist consciousness« (Foner 1984, S. 59).

Die Antworten auf diese Frage, so Foner, haben sich seit Sombarts Aufsatz kaum geändert (vgl. ebd., S. 58). In den USA hatte es weder eine große Verelendung gegeben, noch hatte die Arbeiterschaft, die durchaus militante Kämpfe ausfocht, ein spezifisches Klassenbewusstsein, das sich in Klassenpolitik übersetzte. Bis auf eine kurze Phase in den 1930er Jahren entsprach die Politik der Gewerkschaften eher der hiesigen Sozialdemokratie. Überhaupt von einer homogenen Arbeiterklasse zu sprechen, war in den Vereinigten Staaten problematisch, da sich die Stratifizierung der Gesellschaft eher an Kategorien der Hautfarbe vollzog als an ökonomischem Status; fehlende feudale Manufakturtraditionen sorgten dafür, dass sich Standesbewusstsein nicht in Klassenbewusstsein übersetzen ließ. Die schiere Größe des Landes hatte zudem ein hohes Maß an individueller Unabhängigkeit und Bewegungsfreiheit zur Folge, die wiederum Mobilisierungen im großen Stil verhinderten und das Glücksversprechen der Reise nach Westen überhaupt erst hervorbrachten. Auch bestand eine der wichtigsten Funktionen des Zwei-Parteien-Systems darin, politische Extreme zu neutralisieren. Fundamentale Veränderungen wurden zudem durch den amerikanischen Institutionalismus erschwert, der zwar Sicherheit ermöglicht, Transformationen aber auf Langsamkeit verpflichtet. Und nicht zuletzt waren die USA – darauf hat Hannah Arendt (1963/2011) eindrücklich hingewiesen – selbst durch eine politische Revolution gegründet, eine Revolution, die keinen Feudalismus, kein *ancién regime* hinwegfegen musste.

Sombarts spezifische Fassung der Frage nach dem Sozialismus in den Vereinigten Staaten, die bis heute als ein zentrales Element dessen gilt, was als amerikanischer Exzeptionalismus bezeichnet wird, und die freilich selbst auf ihren expliziten Determinismus zu hinterfragen wäre, ist häufig kritisiert worden. Dass sie aber nicht verschwindet, sondern stattdessen bis in die jüngere Gegenwart aufgerufen wird – und sei es, um sich von ihr zu distanzieren (vgl. Therborn 2022, S. 45) –, lässt darauf schließen, dass sie zumindest einen

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

neuralgischen Punkt trifft. Es lässt sich kaum bestreiten, dass signifikante Reibungen zwischen der marxistischen Theorie und der Konstitution des amerikanischen Gemeinwesens bestehen, in dem bereits klassische sozialdemokratische Forderungen – erinnert sei an die Präsidentschaftskandidatur von Bernie Sanders – das Verdikt des Sozialismus ereilen.

In der amerikanischen New Left lebt etwas von diesem dem Marxismus widerstrebenden Erbe fort, das weit hinter den McCarthyismus zurückreicht. Als die amerikanischen SDS 1960 gegründet wurden, kamen sie zwar aus der sozialdemokratischen Bewegung, vermieden jedoch – wie bereits ihre Vorläuferorganisation – das Wort »Socialist« im Titel und nannten sich schlicht Students for a Democratic Society. Als sich 1962 fast sechzig SDS'ler in Port Huron trafen, um gemeinsam schließlich den von Tom Hayden eingereichten, 48 Seiten langen Entwurf eines Manifests auf einige wenige Seiten einzudampfen und als *Port Huron Statement* zu verbreiten, bezogen sie sich nicht auf sozialistisch oder marxistisch inspirierte Gesellschaftsentwürfe, sondern auf die amerikanisch-puritanischen Traditionen der kommunalen Selbstverwaltung (vgl. Brick 2000, S. 21). Das Wort Sozialismus wurde absichtlich vermieden und die Rede von der *participatory democracy* war mehr als Echo amerikanischer Town-Hall-Meetings zu verstehen denn als verkappte Version der Arbeiterräte (vgl. Flacks 2008, S. 209). Stattdessen listete das *Statement* – neben der partizipativen Demokratie – freie Bildung, eine Lockerung des Zwei-Parteien-Systems und verschiedene andere, eindeutig auf die spezifisch amerikanische Situation zugeschnittene Dinge als zentrale Forderungen. Kurz gesagt, die Einflüsse der Studentenbewegung waren nicht Marx oder Lenin, sondern Thomas Jefferson, Emma Goldman und Paul Goodman (vgl. Bronner 1983, S. 128). Es ist diese genuin amerikanische Tradition des politischen Aktivismus, in die dann Mitte der 1960er Jahre ein Marxismus orthodoxer Prägung stieß, der allerdings zu jenem Zeitpunkt schon das Symptom einer Krise war. Und es war diese politische Gemengelage, jenes sich 1969 endgültig offenbarende Scheitern der amerikanischen Studentenbewegung, in dem der Marxismus eine entscheidende Rolle gespielt hatte, die überhaupt erst die Suche nach anderen Traditionen entstehen ließ, also dem, was dann als Westlicher Marxismus und Kritische Theorie sich angeeignet wurde.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (1959/1998): Kultur und Verwaltung. In: Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften (AGS). Bd. 8.1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 122–146.

Adorno, Theodor W. (1970/1998): Marginalien zu Theorie und Praxis. In: AGS. Bd. 10.2, S. 729–782.

Arendt, Hannah (1963/2017): Über die Revolution. München/Zürich: Piper 2011.

Auster, Paul (2017): 4 3 2 1. Hamburg: Rowohlt.

Barry, Robert (2018): Die Musik der Zukunft. Berlin: Edition Tiamat.

Benn-Michaels, Walter (2004): The Shape of the Signifier. 1967 and the End of History. Princeton: Princeton University Press.

Berman, Paul (1998): Zappa meets Havel. 1968 und die Folgen. Eine politische Reise. Übersetzt von Hans-Joachim Maas. Hamburg: Rotbuch.

Böhringer, Hannes (1998): Auf dem Rücken Amerikas. Eine Mythologie der neuen Welt im Western und Gangsterfilm. Berlin: Merve.

Breines, Paul (1970): From Guru to Spectre. Marcuse and the Implosion of the Movement. In: Breines, Paul (Hg.): Critical Interruptions. New Left Perspectives on Herbert Marcuse. New York: Herder&Herder, S. 1–21.

Brick, Howard (2000): Age of Contradiction. American Thought and Culture in the 1960s. Ithaca: Cornell University Press.

Bronner, Eric (1983): Reconstructing the Experiment. Politics, Ideology, and the American New Left. In: Social Text 8, S. 127–141.

Csicseray-Ronay jr., Istvan (2003): Marxist Theory and Science Fiction. In: James, Edward/Mendelson, Farah (Hg.): Cambridge Companion to Science Fiction. Cambridge: Cambridge University Press, S. 113–124.

Fischer, George (Hg.) (1971): The Revival of American Socialism. Selected Papers of the Socialist Scholars Conference. New York: Oxford University Press.

Flacks, Richard (2008): Die philosophischen und politischen Ursprünge der amerikanischen New Left. In: Gilcher-Holtey, Ingrid (Hg.): 1968. Vom Ereignis zum Mythos. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 201–222.

Foner, Eric (1984): Why Is There No Socialism in the United States. In: History Workshop 17, S. 57–80.

Holt, James (2006): A Darker Shade: Realism in Neo-Noir. In: Conrad, Mark T. (Hg.): The Philosophy of Film Noir. Lexington: University of Kentucky Press, S. 23–40.

Hook, Sidney (1955): Marx and the Marxists. The Ambiguous Legacy. New York et al.: Van Nostrand.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Marcuse, Herbert (1964/2004): Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Springe: Zu Klampen.

Marcuse, Herbert (1967): Ziele, Formen und Aussichten der Studentenopposition. In: Das Argument 45, S. 398–408.

Marx, Karl (1959): Economic and Philosophical Manuscripts. Moskau: Progress.

Marx, Karl (1970): Capital. Moskau: Progress.

Marx, Karl (1973): Grundrisse. New York: Penguin.

Marx, Karl (1894/1989): Das Kapital. Dritter Band. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke. Bd. 25. Berlin: Dietz.

McCumber, John (1996): Time in the Ditch. American Philosophy and the McCarthy Era. In: Diacritics 26, S. 33–49.

Nicolaus, Martin (1968): The Unknown Marx. In: New Left Review 48, S. 41–61.

Pippin, Robert B. (2010): Hollywood Westerns and American Myth. The Importance of Howard Hawks and John Ford for Political Philosophy. New Haven/London: Yale University Press.

Pippin, Robert B. (2012): Fatalism in American Film Noir. Some Cinematic Philosophy. Charlottesville/London: University of Virginia Press.

Sombart, Werner (1906): Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus? Tübingen: J.C.B. Mohr.

Therborn, Göran (2022): The World and the Left. In: New Left Review 137, S. 23–73.

Zwarg, Robert (2017): Die Kritische Theorie in Amerika. Das Nachleben einer Tradition. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Entfremdung auf dem Balkan

Zu Aneignung und Entwicklung des Begriffs der Entfremdung in der jugoslawischen Praxis-Philosophie

Nenad Stefanov

Wie das Denken von Karl Marx alle Teile der Welt erreicht hat, so auch den Balkan, und das mit nicht allzu großer Verzögerung. Zumindest in Studentenzirkeln, die mit Staatsstipendien in der Schweiz, Frankreich, dem Deutschen Kaiserreich und auch in Russland unterwegs waren, wurde in den 1870er Jahren über die Arbeiten von Karl Marx und Friedrich Engels diskutiert. Dass beiden, wie aus ihrer journalistischen Arbeit hervorgeht, der Balkanese als solcher nicht besonders sympathisch war und als Tschernogorze oder Herzegowze für anachronistischen Aufruhr mit konterrevolutionären Folgen stand, scheint ihre Rezeption auf dem Balkan nicht weiter zu beeinträchtigt zu haben. Das größte Problem für die Protagonisten Marx'schen Denkens jener Zeit war, wie sie es mit den Bauern halten sollten, aus denen die Gesellschaften des Balkan zu über 90 Prozent bestanden. Um die Jahrhundertwende und bis zum Ersten Weltkrieg wurde Karl Kautsky für die verhältnismäßig starke bulgarische Sozialdemokratie wie auch für die entstehende serbische Partei zur maßgebenden Autorität und zum gefragten Gesprächspartner (vgl. Haupt 1986). Mit dem Ende der Zweiten orientierten sich viele balkanische Sozialisten an der Dritten Internationale; vor allem in der Komintern wurden sie, wie beispielsweise Georgi Dimitrov, selbst Protagonisten (vgl. Banac 2003). Von besonderem Interesse ist indessen, wie diese Region im Allgemeinen und Jugoslawien im Besonderen an den späteren Entwicklungen partizipierte, die den Marxismus der Zweiten und Dritten Internationale in Frage stellten. So implizierte etwa die Auseinandersetzung um eine Neubewertung des jungen Marx auch eine Kritik an der bisherigen Theoriebildung der sozialistischen und später auch kommunistischen Bewegung. Bemerkenswert ist dabei, dass der junge Marx seit den 1950er Jahren im sozialistischen Jugoslawien buch-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

stäblich schulbildend wurde und eine neue undogmatische Marx-Rezeption einsetzte. Damit hob sich Jugoslawien von den übrigen sozialistischen Staaten auf dem Balkan und in Osteuropa ab.

Wenn im Folgenden die Debatte über den Begriff der Entfremdung im sozialistischen Jugoslawien seit den 1950er Jahren nachvollzogen wird, soll keine isolierte Rezeptionsgeschichte philosophischer Terminologie betrieben werden. Vielmehr wird der Versuch unternommen, vermittelt über eine bestimmte Auseinandersetzung um Theoriebildung etwas über deren Protagonisten und die gesellschaftliche Situation zu erfahren, in der dieser Begriff Bedeutung erlangte. Anhand des Begriffs der Entfremdung lassen sich sowohl die Unterschiede zum dogmatischen Dialektischen Materialismus der Sowjetunion als auch die besondere Position aufzeigen, die der jugoslawischen Philosophie im Kontext des undogmatischen Marxismus in Europa und darüber hinaus zukam. Zugleich ist die Beschäftigung mit diesem Begriff eng verbunden mit der Existenz eines institutionalisierten Diskussionsforums – der Zeitschrift *Praxis*. Damit bietet sich auch die Möglichkeit, etwas über die jugoslawische Gesellschaft und die Selbstverständigung der Intellektuellen in dieser, insbesondere über die Auseinandersetzung mit Formen autoritärer Herrschaft in Jugoslawien einschließlich der Grenzen und Möglichkeiten einer solchen Analyse, zu erfahren. Diese Fragen stehen dabei im Mittelpunkt: Welche Erfahrungen waren konstitutiv für die Bedeutung, die der Begriff Entfremdung erlangte, nachdem Jugoslawien 1948 aus dem sowjetischen Machtbereich herausgetreten war? In welcher historischen Konstellation spielte er eine besonders große Rolle und wann und warum begann er wieder in den Hintergrund zu treten? Was vermittelt sich im Begriff der Entfremdung über die Herrschaftsformen in Jugoslawien? Wie gestaltete sich die Auseinandersetzung mit diesem Begriff im transnationalen Kontext?

Gesellschaftliche Voraussetzungen

Wie die übrigen Balkanstaaten war auch Jugoslawien nach dem Zweiten Weltkrieg weiterhin in erster Linie eine agrarische Gesellschaft. Ähnlich wie in Rumänien und Bulgarien, die zum sowjetischen Einflussgebiet gehörten, bahnte sich in Jugoslawien in den 1950er Jahren ein im Vergleich zur bisherigen Entwicklung präzedenzloser tiefgreifender gesellschaftlicher Umbruch an. Entsprechend dem sowjetischen Vorbild sollten Elektrifizierung, Industrialisierung und Kollektivierung der Landwirtschaft die Menschen des Balkan in ei-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ne Epoche sozialistischer Prosperität führen. Zwar löste dieser Prozess in den 1950er und 1960er Jahren in allen Balkanstaaten Verwerfungen aus, in Jugoslawien jedoch waren diese von einer Besonderheit geprägt.

Den gravierenden Zerstörungen während des Zweiten Weltkriegs, der im Verhältnis zur Bevölkerung enorm hohen Zahl an Menschen, die während des Kriegs im Zusammenhang mit Besatzungsherrschaft, Kollaboration und Widerstand umgekommen waren, war wenige Jahre später ein weiterer schwerer Einschnitt gefolgt: der Bruch der jugoslawischen Kommunisten mit Stalin. Die Weigerung des jugoslawischen Parteiführers Josip Broz Tito, das Primat der Sowjetunion anzuerkennen, hatte die Isolation des Landes zur Folge. Die ohnehin schwierige Versorgungslage, die in großen Teilen zerstörte Infrastruktur und die damit verbundene Nahrungsmittelknappheit wurden noch verschlimmert, weil die jugoslawischen Kommunisten beweisen wollten, dass sie trotz dieses Bruchs den Prinzipien des Aufbaus des Sozialismus im Stalin'schen Sinne treu blieben. Die Kollektivierung wurde radikal vorangetrieben. In dieser Zeit sank der Lebensstandard noch unter das schon extrem niedrige Niveau der Zwischenkriegszeit (vgl. Sundhaussen 2012, S. 133). Doch der vehemente, manchmal auch gewaltsame Protest gerade jener sozialen Gruppe, die den Widerstand der Partisanen gegen die NS-Besatzungsmacht und deren einheimische Kollaborateure getragen hatte, der Landbevölkerung, führte schließlich dazu, dass die Partei auf eine Kollektivierung nach sowjetischem Vorbild verzichtete. Der drohende Verlust der Unterstützung der Landbevölkerung und die Gefahr eines offenen Aufruhrs, wie er sich in einigen Regionen schon gezeigt hatte, führten angesichts der militärischen Bedrohung durch die nun feindlich gesinnten Staaten des sowjetischen Machtblocks zu einem Kursschwenk: Tito und seine Genossen entschlossen sich, die Unterstützung der USA anzunehmen; Jugoslawien wurde in den Marshall-Plan einbezogen und erhielt US-amerikanische Finanzkredite. Gleichwohl blieb das Verhältnis zu den USA über die gesamte Dauer nicht frei von Spannungen (vgl. Rajak 2010). Daraus entwickelte sich schließlich die bekannte Politik Jugoslawiens »zwischen den Blöcken«, in der sich Phasen der größeren Nähe zu Moskau mit denen zu Washington abwechselten. Vor diesem Hintergrund ergab sich auch ein Effekt auf globaler politischer Ebene: Jugoslawien wurde zu einem der Initiatoren der Bewegung der Blockfreien Staaten.

Mitte der 1950er Jahre begann innergesellschaftlich die Zeit der »goldenen Jahre« (vgl. Grandits/Sundhaussen 2013). Sie wurde von einem fundamentalen Transformationsprozess und hohen Wachstumsraten begleitet: Die Struktur der jugoslawischen Gesellschaft veränderte sich grundlegend; der Anteil

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der Beschäftigten in der Industrie wuchs von nur 300.000 Menschen 1938 auf 1,5 Millionen im Jahr 1967. Es war die Phase des industriellen *Take-off*. Neben dem vorzeitigen Aus für die Kollektivierung unterschied sich Jugoslawien vom sowjetischen Block durch die vergleichsweise frühe Absage an Schwerindustrialisierung und die Ausrichtung auf Verbrauchsgüterindustrie – das Land schlug damit schon 1955 den Weg zu einer Konsumgesellschaft ein. Zudem war für diese Phase ein umfassender Schub einer neuartigen sozialen Mobilität charakteristisch: Der Anteil der landwirtschaftlichen Bevölkerung an der Gesamtbevölkerung sank von über 70 Prozent vor dem Krieg auf 35 Prozent im Jahr 1971. Angeführt wurde dieser Trend von der SR Slowenien mit 20 Prozent, das Schlusslicht bildete die SAP Kosovo mit 51,5 Prozent. Nahezu die Hälfte der Menschen in Jugoslawien war in Bewegung; etwa acht Millionen hatten seit 1945 ihren Wohnsitz verändert, etwa vier Millionen hiervon waren aus den Dörfern in die Städte gezogen (vgl. Sundhaussen 2012, S. 133–137).

Ein wichtiger Unterschied Jugoslawiens zu seinen staatssozialistischen Nachbarstaaten war, dass die Existenz von Arbeitslosigkeit offiziell anerkannt wurde. Diese begann gegen Ende des »goldenen Jahrzehnts« deutlich zu steigen: 1968 waren 312.000 Menschen arbeitslos, 15 Prozent der potentiellen Arbeitnehmer. In den 1970er Jahren hatten die SAP Kosovo und die SR Makedonien mit 20 Prozent die höchsten Arbeitslosenquoten vorzuweisen. In der SR Kroatien hingegen waren nur 6,5 Prozent arbeitslos; in der SR Slowenien herrschte nahezu Vollbeschäftigung (vgl. ebd., S. 143). Einen Weg, der Arbeitslosigkeit zu begegnen, sah der Staat im Abschluss von Anwerbeabkommen, etwa mit der Bundesrepublik. Auch hier zeigt sich ein Unterschied zu den übrigen realsozialistischen Staaten: Mobilität in den Westen war in Jugoslawien seit Mitte der 1960er Jahre möglich. Davon zeugt nicht nur die Mobilität der *Gastarbajteri*, sondern auch der Shoppingtourismus nach Italien, ganz besonders nach Triest. Westliche Mode, insbesondere in ihrer italienischen Variante, wurde in Jugoslawien ganz selbstverständlich Teil der Alltagskultur. Die Reisefreiheit im »credit-card communism« (Münnich 2013, S. 110) manifestierte sich jedoch nicht nur in einer neuen Konsumkultur, sondern auch im zunehmenden Kontakt und Austausch zwischen jugoslawischen undogmatischen Marxisten und westeuropäischen Intellektuellen. Die Sommerschule auf der Adria-Insel Korčula stand von 1964 bis 1974 für diesen Austausch.

Ursprung dieses ungewöhnlichen Projektes des »dionysischen Sozialismus« (Henri Lefebvre, zit. n. Supek 1974, S. 14) waren die nach dem Bruch mit Stalin 1948 in Jugoslawien entstandenen Handlungsspielräume im Hinblick auf neue Interpretationen des Marxismus. Die Partei, die die Abkehr

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

von der Sowjetunion auch wörtlich vollzog und sich 1952 in den Bund der Kommunisten Jugoslawiens umbenannte, sah sich mit der Herausforderung konfrontiert, ihren eigenen Weg zum Sozialismus durch neue theoretische und praktische Ansätze zu rechtfertigen. Zentral war hierfür die Einführung der Arbeiterselbstverwaltung, die ab 1952 in Etappen immer wieder versuchte, das Verhältnis von Kontrolle und begrenzter Autonomie neu auszutarieren (vgl. Höpken 2013). Für deren Legitimation war die Kritik des stalinistischen Bürokratismus von großer Bedeutung.[1] Die damit einhergehende Aneignung des Begriffs der Entfremdung eröffnete Freiräume für eine undogmatische Marx-Rezeption in einer Form, wie sie von der Partei nicht intendiert war.

Jenseits des Partei-Establishments war etwa die Zeitschrift *Pogledi* zwischen 1952 und 1954 zu einem Zentrum des neuen, undogmatischen Denkens geworden. Von Rudi Supek[2] u.a. ursprünglich gegründet, um neue Forschung und Problemstellungen der Geistes- und Naturwissenschaften zu dokumentieren, wandelte sich *Pogledi* unter der Hand zu einem Forum, in dem theoretische Fragen jenseits der Partei-Öffentlichkeit diskutiert wurden. Die »Pogledi-Experience« bestand Gerson S. Sher zufolge gerade in der Wiederentdeckung des Marxismus als Philosophie (vgl. Sher 1977, S. 6). Während für die Chefideologen der Partei die Frage der Organisation des Staats im Vordergrund stand und sie sich vor allem für Marx' Schriften zur Pariser Kommune und Lenins *Staat und Revolution* interessierten, wurde in *Pogledi* der junge Marx wiederentdeckt. Hierbei kam der Übersetzungsarbeit von Predrag Vranicki[3] große Bedeutung zu; dank dieser wurden größere Fragmente der

1 Eine andere These hat Susan Woodward (1995) entwickelt. Ihr zufolge war die spätere Ausprägung des jugoslawischen Selbstverwaltungssozialismus schon in der Partisanenbewegung und der Organisation der befreiten Territorien angelegt.

2 Rudi Supek (1913–1993) war schon in den 1930er Jahren in der Kommunistischen Partei aktiv. Er ging zum Psychologie-Studium nach Paris und schloss sich dort dem Widerstand an. 1942 wurde er verhaftet und im Lager Compiègne interniert. 1944 wurde er nach Buchenwald deportiert, wo er im illegalen Lagerkomitee mitarbeitete. Nach dem Zweiten Weltkrieg hielt sich Supek noch vier Jahre in Paris auf, bevor er zu einem der zentralen Protagonisten bei der Einführung der Soziologie als wissenschaftliches Fach an den jugoslawischen Universitäten wurde (vgl. Vranicki 1993, S. 807–810).

3 Predrag Vranicki (1922–2002), der sich im Zweiten Weltkrieg der Widerstandsbewegung der jugoslawischen Partisanen gegen die deutsche Besatzungsherrschaft angeschlossen hatte, war sowohl theoretisch als auch wissenschaftsorganisatorisch von großer Bedeutung: Als Übersetzer der Marx'schen Frühschriften gehörte er zu den Initiatoren der Entwicklung eines undogmatischen Marxismus im Kontext der Zeitschrift

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Frühschriften Marxens einer breiten interessierten Öffentlichkeit zugänglich (vgl. Marx/Engels 1953; Vranicki 1953).

Die Redakteure von *Pogledi* waren junge Philosophen, die sich während der NS-Besatzungsherrschaft den Partisanen angeschlossen hatten oder im städtischen Widerstand aktiv gewesen waren. Sie waren es auch, die eine kritische Auseinandersetzung mit der Geschichte und Stellung der Philosophie in der Sowjetunion initiierten (so etwa Supek 1952, S. 903–911). Zusammen mit der Verbreitung der übersetzten Frühschriften stellte diese kritische Auseinandersetzung die Voraussetzung für die einsetzende Beschäftigung mit dem Phänomen der Entfremdung dar, wie sie sich auch in Beiträgen in *Pogledi* niederschlug (vgl. Sher 1977, S. 21). Zwar wurde *Pogledi* 1955 nach dem Ende der Ägide von Rudi Supek eingestellt, dies bedeutete aber keinen Abbruch der Diskussion. Im Gegenteil: Anfang der 1960er Jahre, als sich die undogmatische Marx-Rezeption auch öffentlich durchzusetzen begann und zumindest an den Universitäten einen vergleichbaren Widerhall fand wie die parteioffizielle Version des Marxismus, wurde mit der Gründung der Zeitschrift *Praxis* sowie mit der von der Redaktion – wiederum auch auf Initiative von Rudi Supek – organisierten Sommerschule auf Korčula die Institutionalisierung dieser Denkschule weiter vorangetrieben. Dennoch handelte es sich beim Praxis-Kreis nicht um eine homogene Gruppe, die ein Denksystem teilte; vielmehr lag, wie Milan Kangrga betont, die »Gemeinsamkeit in den Unterschieden«:

> »das Wesen dieser Gemeinschaft besteht nicht aus einer thematisch-inhaltlich identischen Orientierung, oder Wesensverwandtschaft des Denkens, sondern vor allem in der Art und Weise des Denkens, es ist ein gemeinsamer Gedanken-Horizont, eine gemeinsame Grundausrichtung, gegenseitige Achtung und Solidarität, sowie ein toleranter Dialog zwischen allen Beteiligten, die ansonsten ganz verschiedene individuelle und philosophische Persönlichkeiten sind« (Kangrga 2001, S. 44).

Das bedeutete allerdings nicht, dass die Existenz von Zeitschrift und Sommerschule stillschweigend von der Partei hingenommen wurden. Für dogmatische Kader, Parteipresse und Boulevardzeitungen stellten die Philosophen aus dem Praxis-Kreis zwielichtige Gesellen dar, »Anarcho-liberale«, die die jugoslawische Jugend 1968 »verführt« hätten. Verbote von einzelnen Ausgaben,

---

Praxis. Zudem war er Vorsitzender der Jugoslawischen Gesellschaft für Philosophie (vgl. Veljak 2014, S. 385–389; Grlić 1971, S. 536).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Parteiausschlussverfahren und auch Haftstrafen, zu denen einzelne Mitglieder der Redaktion verurteilt wurden, prägten den gesamten Erscheinungszeitraum der *Praxis*, von der ersten Ausgabe 1964 bis zu der auf Druck der kroatischen Parteibehörden erfolgten Einstellung im Jahr 1975. In Belgrad wiederum wurden nach zähem Ringen mit den Selbstverwaltungskörperschaften der Universität 1977 sieben Professoren entlassen, die dem Praxis-Kreis zugehörig waren und als Anstifter der Revolte von 1968 angesehen wurden (vgl. Popov 1989).

Obwohl der Praxis-Kreis durch zahlreiche Parteigremien permanent behindert wurde, gelang es – auch dank der Unterstützung anderer, offenerer Funktionäre – mit der internationalen Ausgabe der Zeitschrift *Praxis*, welche zwischen 1965 und 1973 erschien, und der Sommerschule auf Korčula die jugoslawischen Debatten in den transnationalen Diskussionszusammenhang des undogmatischen Marxismus zu stellen. Damit bot der Praxis-Kreis keine »jugoslawischen Spezialitäten« (Gajo Petrović) feil, sondern war in den internationalen Diskussionszusammenhang der Neuen Linken in Europa und darüber hinaus verwoben.[4] In diesem Zusammenhang vollzog sich auch die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Entfremdung.

Entfremdung im Sozialismus

Das Interesse an Formen von Entfremdung und deren Aufhebung durch Praxis koinzidierte mit einer Epoche des umfassenden Wandels der jugoslawischen Gesellschaft vom Agrarland an die Schwelle zur Industriegesellschaft. Im Zuge der Abwendung von der Sowjetunion kam es auch in der Philosophie zu einer Umorientierung; diese richtete sich nun stärker an den im Westen geführten Debatten aus (vgl. Vranicki 1983, S. 1034). Diese Neupositionierung erfolgte vermittels einer Kritik des Stalinismus, die sich insbesondere in der Aneignung des Begriffs Entfremdung niederschlug. So schrieb etwa Rudi Supek 1953 in *Pogledi*:

4 Insgesamt waren es etwa 1.850 internationale Abonnenten, die die Zeitschrift in aller Welt lasen (vgl. Kangrga 2001, S. 211). Die Sommerschule auf Korčula wurde jährlich von bis zu 500 Studenten – so die höchste Teilnehmerzahl 1968 – aus ganz Europa besucht (vgl. ebd., S. 217). Zu *Praxis* und Sommerschule vgl. Stefanov (2013).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »Der humanistische Inhalt der sozialistischen Idee besteht in der Aufhebung oder in der allmählichen Überwindung aller jener Formen von Entfremdung (Alienation) des menschlichen Bewusstseins und der Natur, die in der bisherigen sozialistischen gesellschaftlichen Entwicklung durch die menschliche Unterordnung unter die natürlichen und gesellschaftlichen Mächte bedingt waren« (Supek 1953, zit. n. Vranicki 1983, S. 1031).

Ihm zufolge handelte es sich nicht um ein negatives Verhältnis zum Marx'schen Erbe, sondern um ein »kritisch-kreatives« (ebd.). Diesen undogmatischen jugoslawischen Marxisten ging es nicht um eine »Rückkehr« zu und alleinige Fokussierung auf die Frühschriften von Marx. Ihrem Verständnis nach war Entfremdung in allen Phasen der Marx'schen Theoriebildung als Schlüsselbegriff von Belang, und dies ganz besonders in zentralen Arbeiten wie den *Grundrissen* und dem *Kapital*. Damit kritisierten sie auch die oftmals vorgenommene Aufteilung des Marx'schen Œuvres in Frühwerk und Hauptwerk sowie die dieser Unterscheidung inhärente Abwertung der philosophischen Bedeutung des Frühwerks (vgl. Vranicki 1983, S. 174):

> »Die jugoslawischen Philosophen blieben weder einseitig beim ›jungen‹ noch beim ›alten‹ Marx stehen, sondern erkannten deutlich, dass die grundlegende Problematik der Entfremdung des Menschen und das Problem seiner Befreiung der Leitfaden des Marxschen Werkes und seines historischen Engagements darstellt« (ebd., S. 1050).

Für die um die Zeitschrift *Praxis* versammelten Philosophen war Entfremdung der zentrale Begriff, vermittels dessen zwischen den 1950er und 1970er Jahren die, wie Gajo Petrović sie bezeichnete, Philosophie der Praxis entwickelt wurde. Im Unterschied jedoch zur bisherigen Auseinandersetzung wurde Entfremdung nun nicht mehr ausschließlich auf kapitalistische Eigentums- und Produktionsverhältnisse bezogen. Die jugoslawischen Philosophen aus dem Kreis um die Zeitschrift *Praxis* wussten, dass auch im Sozialismus das Phänomen der Entfremdung nicht einfach verschwinden würde. Mehr noch: Für sie trat ganz besonders im stalinistischen Herrschaftssystem Entfremdung zutage. Mit dem politisch-ideologischen Bruch von 1948 zeigte sich auch hier eine definitive Abkehr von dem bis dahin dominanten Marxismus-Leninismus, dessen Auffassung zufolge es im Sozialismus keine Entfremdung mehr geben konnte. So heißt es etwa in dem in der DDR kanonischen *Marxistisch-Leninistischen Wörterbuch der Philosophie*:

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »Beseitigt wird die Entfremdung erst mit der sozialistischen Revolution, der Errichtung der Diktatur des Proletariats im Prozess des Aufbaus der sozialistischen Gesellschaft. Die Aufhebung aller Formen der Ausbeutung und Unterdrückung ist somit begleitet von der Aufhebung der Entfremdung. Die verschiedenen Erscheinungsformen der Entfremdung, die noch aus dem Kapitalismus ererbt sind, werden im Sozialismus durch die allseitige Entwicklung der Persönlichkeit und die ständige Ausweitung der sozialistischen Demokratie endgültig überwunden« (Schuffenhauer/Buhr 1983, S. 324–326).

Im Gegensatz dazu betonte Predrag Vranicki, dass Entfremdung auch im Sozialismus das »wesentliche Problem« blieb. Daraus resultierte eine »kritische Einstellung gegenüber den bürokratisch-etatistischen Strukturen […], welche in der bisherigen Entwicklung entstanden sind und nun neue Formen der Entfremdung nach sich ziehen« (Vranicki 1983, S. 1051).

Diese »kritische Einstellung« war auch in der offiziellen ideologischen Neuorientierung der Partei präsent. Aus dem Bruch mit und der Kritik an den sowjetischen Verhältnissen resultierend sollte das Verhältnis zwischen Partei und Staat neu gefasst werden, wodurch es zu einer starken Fokussierung auf die Marx'schen Texte zur Pariser Kommune und das »Absterben des Staates« kam. Das Modell der Arbeiterselbstverwaltung sollte diesen Prozess des Verschwindens des Staates gewährleisten; es galt als Voraussetzung für eine Aufhebung von entfremdeter Arbeit und somit für die Verwirklichung der »Assoziation der freien Produzenten« (Karl Marx). In der Selbstverwaltung von Arbeit und Gesellschaft sah Vranicki »die einzige historische Chance für die Überwindung der Lohnverhältnisse und der wesentlichen Formen des Entfremdet-seins in der modernen Gesellschaft« (Vranicki 1983, S. 1051).

Für die staatssozialistischen Ideologen des Ostblocks hingegen war der Begriff der Entfremdung für die Gegenwart irrelevant, weil Teil der Vergangenheit. Entfremdung konnte es nur in kapitalistischen Verhältnissen geben, nicht jedoch in der neuen sozialistischen Welt; jede Beschäftigung mit ihr schien daher in analytischer Perspektive überflüssig. Die Aneignung des Begriffs Entfremdung durch den Praxis-Kreis entwickelte sich also unabhängig von den Bemühungen der etablierten jugoslawischen Partei-Ideologen, ihrer Herrschaft eine neue Legitimationsgrundlage zu geben. Das Insistieren der Philosophen aus dem Praxis-Kreis war vor diesem Hintergrund Zumutung und Provokation zugleich. Ihre Auseinandersetzung mit dem Begriff der Entfremdung, die sich seit Mitte der 1950er Jahre intensiviert hatte und für die 1960er Jahre bestimmend wurde, zielte nicht zuletzt auf eine Kritik der

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Fetischisierung des Staates im Stalinismus. Vranicki bilanzierte diese Diskussion 1969 knapp mit der Feststellung, die Auffassung, Entfremdung sei mit dem Sozialismus nicht vereinbar, ist ein Mythos (vgl. Vranicki 1969, S. 88), und führte aus:

> »Anstatt das fundamentale Charakteristikum der bürgerlichen politischen Gesellschaft – Lohnarbeit und Lohnverhältnis, aus dem alle übrigen Deformationen dieser Gesellschaft herrühren – zu überwinden, hat der Sozialismus in seiner stalinistischen Phase der Entwicklung neue Formen desselben Verhältnisses geschaffen. Das Problem der ökonomischen Entfremdung und damit auch der politischen Entfremdung hörte nicht auf zu bestehen, sondern wurde nun erst zum wirklichen Problem des Sozialismus« (ebd., S. 95).

Wenn die Partei-Ideologen nun ausgerechnet den Staat, und sei er sozialistisch, als grundlegende Kraft und Hebel für die sozialistische Bewegung betrachten, würden sie diesen anstelle des Menschen zum Hauptakteur aller historischen emanzipatorischen Bewegung erklären. Der in den sozialistischen Staaten im Allgemeinen und in der Sowjetunion im Besonderen fest etablierte Personenkult sei letztlich eine Konsequenz dieser Überhöhung des Staates und der De-Personalisierung von Gesellschaft (vgl. ebd., S. 96).

Der bilanzierende Aufsatz von Vranicki zeigt die praktischen Implikationen der Kritik an: Die Wiederaneignung des Begriffs der Entfremdung stellte den Ausgangspunkt für die Kritik der staatssozialistischen Herrschaftsverhältnisse dar. Diese Form der Kritik ging viel weiter als die von den jugoslawischen Partei-Ideologen intendierte, die sich vor allem um eine andere Rechtfertigung des Staatsapparates bemühte; mit ihr rückte die Emanzipation des Einzelnen als Kriterium der Kritik in den Mittelpunkt. Umgekehrt implizierte sie auch die Möglichkeit der Kritik der jugoslawischen Verhältnisse. Wo immer in den Texten von der Kritik von Bürokratie und Fetischisierung des Staates bis in die 1960er Jahre verallgemeinernd »äsopisch« (Nebojša Popov) die Rede ist, zielten die Philosophen aus dem Praxis-Kreis ganz konkret auf die jugoslawischen Verhältnisse. Ihr Fokus auf Entfremdung war keine scholastische Binnendifferenzierung innerhalb realsozialistischer Legitimationsvarianten von Herrschaft. Im Gegenteil: Gerade in den ersten beiden Jahrzehnten des jugoslawischen Wegs des Sozialismus war dieser Begriff der Ausgangspunkt kritischer Selbstreflexion der Potentiale der Verselbständigung von Herrschaft.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Entfremdung in der jugoslawischen Praxis-Philosophie

Doch was beinhaltete dieser Begriff, wie wurde er interpretiert? Dies wird im Folgenden anhand der Arbeiten von Gajo Petrović[5] skizzenhaft nachvollzogen. Viele aus dem Umfeld der Zeitschrift arbeiteten seit Mitte der 1950er zu diesem Begriff (vgl. Supek 1953, S. 51; Životić 1953; Sher 1977, S. 296). Petrović kam indes bei dem Entwurf einer neuen philosophischen Konzeption von Entfremdung zentrale Bedeutung zu. Er war der maßgebliche Initiator der Zeitschrift *Praxis*; er war es, der mit Rudi Supek die ersten inhaltlichen und auch, ganz besonders wichtig, die organisatorischen Impulse gab.

Ausgangspunkt seiner Reflexion waren die *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte*. In diesen machte er vier Formen der Entfremdung aus: »Entfremdung des Menschen von den Produkten seiner eigenen Tätigkeit – von der Produktionstätigkeit selbst – von seinem menschlichen Wesen – des Menschen von anderen Menschen« (Petrović 1969, S. 138). Diese vier jedoch würden der Gesamtheit des Phänomens nicht gerecht. Schon hier deutet sich ein Ansatz an, der sich nicht mehr allein einer ökonomistischen Interpretation und Festlegung des Begriffs verpflichtet sieht. Auch Vranicki sah ein breiteres Spektrum, in dem das Wirken dieses Phänomens deutlich werde:

> »Politische, ökonomische, nationale, rassische Mythen und Mystifikationen« seien ebenfalls als Formen der Entfremdung zu betrachten. Sie »erweisen sich als sehr viel wirksamer als die traditionell religiösen. Jede Mystifikation ist Ausdruck von Ohnmacht: gegenüber einem Objekt der Natur oder einer historischen Instanz« (Vranicki 1969, S. 92).

Klassischen Interpretationen, wie sie sich hier auch bei Petrović und Vranicki andeuten, wird in der seit einigen Jahren wieder auflebenden Auseinandersetzung mit dem Begriff der Entfremdung insbesondere aus einer sozialphilosophischen Perspektive kritisch entgegengebracht, dass die Diagnose

5 Gajo Petrović (1927–1993), Mitbegründer und Redakteur der Zeitschrift *Praxis* (1964–1974), entwickelte maßgeblich Konzept und Philosophie der Praxis. An der Universität Zagreb hatte er seit 1969 eine Professur für Philosophie mit den Schwerpunkten Logik, Ontologie und Erkenntnistheorie inne. Zuvor verbrachte er von 1946 bis 1947 einen Studienaufenthalt in der Sowjetunion, war im akademischen Jahr 1956/57 als Postdoktorand in England bei Alfred Ayer und absolvierte in den 1960er Jahren Stipendien-Aufenthalte in den USA und der Bundesrepublik (vgl. Veljak 2008; Bošnjak/Petrović 2001).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

von Entfremdung oftmals als Alternative ein heiles Ganzes impliziere, dem eine essentialisierende Vorstellung von einem überzeitlich angelegten Wesen des Menschen zugrunde liege. Kritisiert wird an diesen klassischen Formen zweierlei: »einerseits ihr Essentialismus und ihre perfektionistische Orientierung an einer Vorstellung von ›Wesen‹ oder Natur des Menschen oder an einem objektivistisch gefassten Ideal des guten Lebens; andererseits das Versöhnungsideal, das Ideal spannungsfreier Einheit, das mit der Entfremdungskritik als Identitäts- wie auch als Sozialtheorie verbunden zu sein scheint« (Jaeggi 2016, S. 20).[6] Kontrovers diskutiert wurden klassische Lesarten schon Mitte der 1960er Jahre, auch und gerade in der Rezeption der jugoslawischen Praxis-Philosophie in der Bundesrepublik. Schon damals spielte die Frage von Essentialisierung mit hinein – jedoch mit einer anders gelagerten Problemstellung.

In der Diskussion zwischen den in Jugoslawien als Vertreter der jüngeren Kritischen Theorie wahrgenommenen Jürgen Habermas und Alfred Schmidt auf der einen Seite und den Philosophen des Praxis-Kreises auf der anderen Seite wurde vor allem die Substanz des Begriffs Entfremdung verhandelt. Auch wenn Gajo Petrović diese Diskussion rückblickend aufgrund der eindeutigen Zurückweisung, des mangelnden Interesses sowie des daraus resultierenden oberflächlichen Verständnisses der Praxis-Philosophie seitens der Frankfurter Theoretiker als »asymmetrisch« kritisierte, lassen sich entlang von ihr jene Elemente profilieren, die Petrović als zentral für seinen Begriff der Entfremdung betrachtete. Die von ihm bedauerte Asymmetrie in der Beziehung zueinander verweist darüber hinaus auf die enorme Tragweite und Wirkung der Kritischen Theorie in Jugoslawien. Petrović und viele seiner Kollegen hatten ein großes Interesse an den Begriffen und den Kritikformen, die im Kontext der Kritischen Theorie entwickelt wurden. Eine systematische Debatte kam jedoch nicht zustande. Anders stellte sich die Situation auf der persönlich-praktischen Ebene dar: Gerade durch die Sommerschule auf Korčula, an der Herbert Marcuse, Erich Fromm sowie Jürgen Habermas teilnahmen, entwickelte sich ein stetiger Kontakt. Als die Repressionen gegen den Praxis-Kreis begannen, erfuhren die jugoslawischen Philosophen viel Solidarität aus dem Frankfurter Umfeld, insbesondere seitens Habermas. Auch setzte man die ganz konkrete Zusammenarbeit in Form von Tagungen bis in die 1980er Jahre hinein fort (vgl. Petrović 1986a, S. 19). Auch wenn die von Petrović ersehnte Debatte über beide Theoriebildungen ausblieb, wurden bei einigen Gelegenheiten zu-

6 Ausführlicher zur »Kritik der Entfremdungskritik« Jaeggi (2016, S. 51–57).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

mindest die Differenzen artikuliert, die es bezüglich des Begriffs der Entfremdung zwischen beiden Denkschulen gab.

Kurz gesagt handelte es sich um eine grundlegende Skepsis gegenüber dem jugoslawischen Vorhaben, Marxismus als philosophisches System zu rekonstituieren. Stellvertretend wurde diese von Alfred Schmidt artikuliert. Ihm zufolge durchlebte der jugoslawische Marxismus jene Kinderkrankheiten, die Herbert Marcuse schon Ende der 1920 Jahre erfolgreich hinter sich gelassen hatte. In der Praxis-Philosophie sah Schmidt lediglich einen »Nachhall […] der ›heideggerisierenden‹ Marx-Interpretation«. Das Bestreben, an die Stelle des »verknöcherten Diamat« eine »anthropozentrische ›Philosophie der Praxis‹« zu setzen, wies er scharf zurück; damit würden »wesentliche Positionen des Marxismus über Bord geworfen« (Schmidt 1968, S. 25). Bedauerlicherweise führte er nicht aus, was diese »wesentlichen Positionen des Marxismus« seien, die »über Bord geworfen« würden. Wenn überhaupt, dann befassten sich Schmidt und Habermas nur in Fußnoten mit der Praxis-Philosophie. So heißt es auch bei Habermas kaum ausführlicher:

> »Die linken Existenzialisten in Paris und die Praxis-Philosophen in Prag und Zagreb konnten nach dem Kriege die Lebensweltanalysen des späten Husserl an die Stelle der Heideggerschen Daseinsanalyse setzen, aber beide ›Schulen‹ stützen sich auf die phänomenologische Grundlage eines Marxismus, der von Herbert Marcuse eigentlich antizipiert worden ist« (Habermas 1968, S. 11).

Von einer eingehenden Lektüre der Arbeiten der Philosophen der *Praxis* seitens durchaus unterschiedlicher Theoretiker wie Habermas und Schmidt kann keine Rede sein, obgleich beide zu einem ähnlichen Schluss gekommen zu sein scheinen. Die von ihnen beobachtete Nähe der Praxis-Philosophen zu den frühen Arbeiten von Herbert Marcuse ist dennoch kein Zufall, wenn auch die unterschiedlichen Zugänge und die diesen zugrunde liegenden gesellschaftlichen und historischen Situationen, die Marcuse Ende der 1920er Jahre und die Praxis-Philosophen in den 1960er Jahren zu einem anthropologisch grundierten Verständnis von Entfremdung geführt hatten, nicht berücksichtigt wurden. Der Fokus auf den Menschen legt eine anthropologische Ausrichtung nahe:

> »Der selbstentfremdete Mensch ist in diesem Falle ein Mensch, der in Wirklichkeit nicht das ist, was er seinem Wesen nach ist, ein Mensch, dessen

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> tatsächliche Existenz nicht seinem menschlichen Wesen entspricht. Und eine selbstentfremdete Gesellschaft wäre eine Gesellschaft, deren tatsächliche Existenz nicht dem wahren Wesen der menschlichen Gesellschaft entspricht« (Petrović 1969, S. 142).

Diese Beschreibung korrespondiert mit Überlegungen Marcuses, die dieser anlässlich der Entdeckung der Marx'schen Frühschriften 1932 in *Die Gesellschaft* veröffentlichte. Marcuse sah hier die Möglichkeit, die Philosophie gegenüber dem dogmatisierten Marxismus, der nur noch von schematischen Gesetzmäßigkeiten charakterisiert war, wieder ins Recht zu setzen. Die Frühschriften boten ihm zufolge die Möglichkeit, fundamentale Fragen des Mensch-Seins zu stellen:

> »Ebensowenig, wie die Not und Bedürftigkeit des Menschen, wie sie in der entfremdeten Arbeit zum Ausdruck kommt, eine nur ökonomische ist, ebensowenig ist die in der Sinnlichkeit erscheinende Not und Bedürftigkeit nur eine erkenntnismäßige. Diese Not und Bedürftigkeit betreffen überhaupt nicht einzelne Verhaltensweisen des Menschen, vielmehr bestimmen sie sein ganzes Sein: sie sind ontologische Kategorien« (Marcuse 1932/1970, S. 26).

Gajo Petrović wies eine »ewige oder unzeitliche« Idee von dem Menschen zurück (Petrović 1969, S. 143). Geschichtlichkeit war für ihn eine unverzichtbare Dimension in der Definition von Entfremdung. Er schlug daher vor, »weder eine ewige Idee noch ein Teil einer Faktizität« anzunehmen, »sondern die Summe der historisch geschaffenen Möglichkeiten« zu bedenken. Der Mensch würde sich dann »von der Realisierung seiner historisch geschaffenen menschlichen Möglichkeiten entfremde[n]« (ebd.).[7] Nichtsdestotrotz unterscheidet sich dieses Verständnis von Geschichtlichkeit von jener Historizität, von der etwa Alfred Schmidt in Bezug auf die Kritische Theorie Max Horkheimers spricht, worauf noch zurückzukommen ist. Zudem widmete sich Gajo Petrović der Frage, ob Entfremdung eine »essentielle, unverlierbare Eigenschaft des Menschen als solchen« oder für ein bestimmtes »historisches Stadium der Entwicklung des Menschen« charakteristisch ist, so wie

7 Predrag Vranicki akzentuierte die Bedeutung der geschichtlichen Dimension etwas anders als Gajo Petrović, woran sich die Vielfalt der Zugänge zum Begriff der Entfremdung im Praxis-Kreis zeigt: »Jede Form der Entfremdung hat jedoch einen bestimmten historischen Inhalt und kann nicht identisch bewertet werden« (Vranicki 1969, S. 89).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

es in der marxistischen Tradition diskutiert wird (Petrović 1969, S. 144). Er bezog sich damit auch explizit auf die (umgekehrt nicht besonders explizite) Kritik, sein Verständnis von Entfremdung und Praxis ginge von anthropologischen Grundkonstanten, von unwandelbaren Eigenschaften menschlichen »Daseins« aus. Hier zeigt sich eine spezifische Form von Geschichtlichkeit:

> »Als wichtig wird hier die Auffassung des Menschen als historischem Wesen hervorgehoben. Der Begriff der Selbstentfremdung des Menschen – so sagen sie – stellt einen Begriff dar (und hat keinen Sinn ohne diesen Begriff) von einem dauerhaften, unwandelbaren Wesen und Natur des Menschen; und gesichert sei die Erkenntnis unserer Zeit, dass der Mensch keine ewigen, unveränderbaren Eigenschaften habe, dass er sich geschichtlich verändert und entwickelt« (Petrović 1986b, S. 324).

Für Petrović war es damit möglich, von einem Wesen des Menschen zu sprechen – allerdings nicht verstanden als ein »ewiges Wesen«, sondern als ein den jeweils bestehenden geschichtlichen Möglichkeiten seiner Entfaltung entsprechendes. Die Aufhebung von Entfremdung bedeutete für ihn, ganz zurückgenommen, das Bewusstsein von dieser jeweils besonderen geschichtlichen Möglichkeit.

Die jugoslawische Erfahrung

Eine Differenz im Hinblick auf die Geschichtlichkeit bleibt jedoch bestehen: Gajo Petrović sprach von Geschichtlichkeit (*povijesnost*). In dieser Kategorie kommt das Bewusstsein von den Versuchen der Überwindung von entfremdeter menschlicher Praxis in der vergangenen Zeit zum Ausdruck. Sie ist nicht direkt mit Zuschreibungen verbunden, die etwas über die Form und den Inhalt der Herrschaftsverhältnisse aussagen, unter denen sich die Versuche der »Realisierung der Möglichkeiten von Befreiung« abspielen.

Die – wie kurz auch immer gehaltene – Kritik von Alfred Schmidt setzte zwar am Begriff der Entfremdung an, zielte aber auf die diesem zugrunde liegenden Strukturen. Dadurch geriet die Dimension der Geschichtlichkeit in der Abgrenzung von der jugoslawischen Praxis-Philosophie in den Vordergrund. Für Schmidt ist Historizität ein zentrales Merkmal der Kritischen Theorie: Kritische Theorie ist in ihren Begriffsbildungen nicht überzeitlich; sie erstellt kein einmal und für immer geltendes Regelwerk, sondern hat einen »Zeitkern«. Ih-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

re Begriffe beziehen sich auf eine ganz bestimmte gesellschaftliche Erfahrung von Herrschaftsverhältnissen. Das meint weder einen Relativismus noch die willkürliche Entscheidung darüber, wann welcher Bestandteil von Theorie relevant ist, sondern im Gegenteil die Notwendigkeit, jeweils das gesellschaftlich Neue in der Veränderung von Herrschaftsverhältnissen herauszuarbeiten. Oder wie es Alfred Schmidt ganz knapp an einer Stelle formuliert hat:

> »Demgegenüber vertraut Horkheimer zwar nicht blind der Sprengkraft historischer Dialektik. Aber seine Konzeption empfiehlt sich durch Unabgeschlossenheit. Gerade weil sie Geschichte – mit Marx – einheitlich denkt, bedarf sie keiner starren, dieser ontologisch vorgeordneten Anthropologie; ihre eigenen anthropologischen Aussagen betreffen nicht den Menschen schlechthin, sondern das bürgerliche Zeitalter« (Schmidt 1976, S. 68).

Das Programm einer »Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters« war schon in den 1930er Jahren manifest, ganz programmatisch etwa in Max Horkheimers Aufsatz »Egoismus und Freiheitsbewegung«, in dessen Untertitel es sogar Eingang fand (vgl. Horkheimer 1936/1988).

Das im Gegensatz dazu übergreifende Verständnis von Entfremdung in der Praxis-Philosophie könnte im jugoslawischen Erfahrungshintergrund begründet sein: Gajo Petrović konnte nicht von einer eingrenzbaren bürgerlichen Epoche ausgehen. Was auch immer die jugoslawische Gesellschaft vor »Krieg und Revolution«, wie es im offiziellen Parteijargon hieß, gewesen sein mag, klassisch bürgerlich war sie nicht. Und nach »Krieg und Revolution« handelte es um eine Herrschaftsordnung, die sich nominell in Richtung Sozialismus entwickelte. Das kritische Verhältnis zu beiden Herrschaftsordnungen – jener der autoritären Königsdiktatur der Zwischenkriegszeit und der jugoslawischen Variante des Realsozialismus mit der proklamierten Arbeiterselbstverwaltung – dürfte auch zur Absenz einer Vorstellung von klaren scharfen Brüchen zwischen der entfremdeten »Vorgeschichte der Menschen« in Kapitalismus und den Herrschaftsformationen zuvor und dem später folgenden Anbruch der »wirklichen Geschichte« nach einer Revolution beigetragen haben. Vor diesem Erfahrungshintergrund könnte die umfassendere Vorstellung von Geschichtlichkeit wenn auch nicht notwendig daraus abgeleitet, so doch nachvollziehbar werden. Sie steht zumindest in Beziehung zur Absage an eine vollständige Aufhebung von Entfremdung im Sozialismus.

Petrović beschränkte sich nicht darauf zu kritisieren, dass stalinistische Herrschaftsformen eine entfremdete Praxis weiterhin aufrechterhalten; seine

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Kritik war weitreichender und zielte auf die Vorstellung von einer Aufhebung der Entfremdung im Sozialismus überhaupt. Für ihn konnte es eine absolute Aufhebung der Entfremdung nicht geben, »weil das menschliche Wesen oder die menschliche Natur nicht etwas Gegebenes und Unveränderliches ist, das ein für alle Mal erfüllt werden könnte.« Er sah es jedoch als möglich an, »eine grundsätzlich nicht entfremdete Gesellschaft zu schaffen, die die Entwicklung nicht entfremdeter, wahrhaft menschlicher Individuen anregte« (Petrović 1969, S. 147). Kaum denkbar blieb die Vorstellung vollständig von Entfremdung freier Individuen, auch in einer Gesellschaft, die sich der Aufhebung von Entfremdung verschrieben hatte. Ebenso könne das jugoslawische Konzept der Selbstverwaltung nur mit Einschränkungen als Möglichkeit betrachtet werden, Entfremdung aufzuheben:

> »Die Selbstverwaltung der Produzenten löst nicht automatisch das Problem der Aufhebung der Entfremdung in Distribution und Konsumtion; sie ist noch nicht einmal ausreichende Bedingung für die Aufhebung der Entfremdung in der Produktion. Einige Formen der Entfremdung in der Produktion haben ihre Wurzeln in der Natur der heutigen Produktionsmittel und in der Organisation der Produktionsprozesse, so dass sie nicht durch eine bloße Veränderung in der Form der Produktionsleitung abgeschafft werden können« (ebd., S. 150).

Petrović unternahm eine Einschränkung der Möglichkeit, Entfremdung aufzuheben, gerade aus der Absage an ein »ewiges Wesen« des Menschen. Da kein »ewiges Wesen« denkbar sei, könne es durch die Aufhebung der Entfremdung auch keine Rückkehr zu einem solchen geben. Die Vorstellung von einer absoluten Aufhebung der Selbstentfremdung sei daher ein Widerspruch in sich; auch Marx habe einen solchen geschichtlichen Endzustand nicht vorgesehen: »Es ist nicht möglich einmal und für immer ihre Entfremdung aufzuheben, denn das menschliche Wesen oder die Natur ist nicht etwas Gegebenes, das einfach seiner Vollendung zustrebt« (Petrović 1986b, S. 326). Petrović vertrat also kein essentialistisches Verständnis von Entfremdung. Die in der rezenten Diskussion um den Begriff der Entfremdung vor allem aus sozialphilosophischer Perspektive formulierte Kritik an der »klassischen« Interpretation des Begriffs in marxistischen Kreisen trifft seine Praxis-Philosophie nicht. Ihm ging es weder um ein wahres ganzheitliches Wesen des Menschen noch darum, wie dieses erreicht werden könne. Zwar sind »Geschichtlichkeit«, Entfremdung und Praxis tatsächlich im »Denken der Revolution«, wie er seine

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Philosophie in den 1980er Jahren charakterisierte, essentiell, allerdings in dem Sinne, dass es sich um wesentliche Grundbegriffe seines Denkens, seiner Konzeption von Philosophie handelt.

Trotz der hier skizzierten Unterschiede zwischen den Praxis-Philosophen und jenen Philosophen der Bundesrepublik, auf die sich die Jugoslawen als Vertreter der jüngeren Kritischen Theorie bezogen, verband beide an Marx orientierte Strömungen das Hinterfragen überlieferter Vorstellungen und bisheriger Hoffnungen. Für den Kreis um Max Horkheimer war die Erfahrung der gescheiterten Revolution Anfang der 1920er Jahre ein wichtiger Ausgangspunkt für die Herausbildung der Kritischen Theorie. Für die Praxis-Philosophen war es die Erfahrung des Bruchs der jugoslawischen KP-Führung mit Stalin, die mit einer die ohnehin beständige Skepsis ablösenden, fundamentalen Ernüchterung der damals zumeist 20-jährigen Studenten über das emanzipatorische Potential des sowjetischen Modells des Sozialismus einherging. Beiden gemeinsam war die Auseinandersetzung mit der Sowjetunion und der dort zu einem Regelbuch der Gesetzmäßigkeiten des Marxismus-Leninismus erstarrenden Lesart des Marxismus. Im deutschsprachigen wie im jugoslawischen Kontext grenzten sich die am Marxismus orientierten Theoretiker von der stalinistischen Zurichtung Marx'schen Denkens ab: Die jugoslawischen Philosophen unternahmen eine Kritik des dogmatischen Marxismus, indem sie sich der Philosophie neu zuwandten. Detlev Claussen bringt diese in der Wiederentdeckung der Philosophie vermittelte revolutionäre Perspektive prägnant auf den Punkt:

> »Was war die Wiederentdeckung? Der philosophische Kern der Marx'schen Theorie, und der philosophische Kern der Marx'schen Theorie ist die Abarbeitung am deutschen Idealismus, denn der deutsche Idealismus ist ja eine Reflexionsform der bürgerlichen Revolution. Und deswegen ist die Abarbeitung am deutschen Idealismus die Form des emanzipatorischen Kerns der Marx'schen Theorie. […] Ziemlich viele haben erkannt, dass diese Kritik der politischen Ökonomie mit einer Kritik der idealistischen Philosophie zusammenhängt, aber dieses Wissen wurde im 19. Jahrhundert verschüttet, und erst Lukács hat das wieder ans Tageslicht gefördert. […] Wir müssen den philosophischen Kern aus der Marx'schen Theorie wieder hervorholen, denn dieser philosophische Kern ist der emanzipatorische« (Claussen 2015, S. 174–175).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Genau aus diesem Grund wandten sich Gajo Petrović, Predrag Vranicki und viele andere Philosophen des Praxis-Kreises zu Beginn der 1950er Jahre den Marx'schen Frühschriften zu. Gerade für Petrović, der zwischen 1946 und 1948 in der Sowjetunion studiert und sich damit einhergehend mit der Bedeutung von Philosophie in der Sowjetunion auseinandergesetzt hatte, resultierte diese Hinwendung aus dem Bedürfnis, die Autonomie philosophischen Denkens zu verteidigen – nicht aus Gründen wissenschaftlicher Akkuratesse, sondern um die Möglichkeit von Revolution jenseits stalinistischer Zurichtung denken zu können.

Der Partei und ihren Chefideologen sollte nicht die Deutung von Emanzipation überlassen werden. Daher hatte die Kritik des Stalinismus vermittels des Begriffs Entfremdung für Petrović auch die Aufgabe, die Philosophie nicht der instrumentellen Vernunft des Apparates preiszugeben, denn dieser sah darin, wie Petrović in der Sowjetunion erleben musste, lediglich ein Element von Herrschaftslegitimation.

Entfremdung entwickelte sich dergestalt zwischen Mitte der 1950er und Mitte der 1960er zu einem zentralen Begriff des undogmatischen Marxismus in Jugoslawien und wurde so zum Ausgangspunkt für die Kritik von Herrschaft und die Analyse der Möglichkeit von Emanzipation. In der von einer ausgeprägten Dynamik gekennzeichneten jugoslawischen Gesellschaft war Entfremdung eine Grundkategorie für die Analyse und Kritik dieser Veränderungsprozesse. Der Begriff ging mit einer Absage an den offiziellen Marxismus des Bundes der Kommunisten Jugoslawiens und der eigenständigen Entwicklung einer jugoslawischen Variante eines undogmatischen Verständnisses von Marx einher.

Ausblick

Der Begriff der Entfremdung bot die Möglichkeit, eine konkrete Kritik der Herrschaftsverhältnisse in Jugoslawien aus genau den Prämissen der umfassenden Emanzipation zu entwickeln, die doch die offiziell proklamierte Arbeiter-Selbstverwaltung hervorbringen sollte. Ausgehend von den Zeitschriften *Pogledi* und *Praxis* sowie der Sommerschule auf Korčula, in denen die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Entfremdung stattfand, wurden zunehmend weitere Freiräume erprobt – bis jene Kräfte der Partei, die von Beginn an den Praxis-Philosophen mit Misstrauen und Ablehnung begegnet waren, intervenierten. Auch wenn die Debatte um den Begriff Entfremdung

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

vornehmlich in den 1950er und 1960er Jahren geführt wurde, war sie damit nicht abgeschlossen. Für die zweite Generation des Praxis-Kreises stellte sich insbesondere die Frage nach der Subjektseite der Entfremdung: die Analyse dessen, was unter »Proletariat« zu verstehen sei (vgl. Sekulić 1980). Doch ihre Auseinandersetzung mit dem Begriff der Entfremdung war ähnlichen Hindernissen ausgesetzt wie die der Herausgeber der Zeitschrift *Praxis*: Gajo Sekulićs Dissertation über *Philosophie und Proletariat im Werk von Karl Marx* konnte 1973 zunächst nicht und dann, ein Jahrzehnt später, nur in einem Kleinverlag aus Subotica, einer Stadt im Nordosten Jugoslawiens an der ungarischen Grenze, publiziert werden; eine breite Diskussion wurde dadurch nahezu verhindert. Zudem wurde der in Sarajevo lehrende und zur zweiten Generation des Praxis-Kreises gehörende Autor aus dem Bund der Kommunisten ausgeschlossen.

Zugleich ist diese Phase von einem bemerkenswerten Widerspruch gekennzeichnet: Während der praktische Handlungsspielraum für die Institutionalisierung von Kritik durch die von der Partei verordnete Einstellung von Zeitschrift und Sommerschule 1974 schrumpfte, erweiterte sich der Bereich des Sagbaren. Wenn gesellschaftliche Verhältnisse kritisiert wurden, bedurfte es nach 1974 immer weniger der »äsopischen Sprache«, die der Verwendung des Begriffs »Entfremdung« anhaftete. Dieser Widerspruch kann dadurch erklärt werden, dass die Partei vor allem der Verbindung zwischen der Kritik an gesellschaftlicher Wirklichkeit und deren Institutionalisierung, also der öffentlichen Sichtbarkeit kritischer Praxis, sehr misstrauisch gegenüberstand. Der Studentenprotest von 1968 war in den Augen vieler hochrangiger Funktionäre ein Sündenfall. In den in Stalin'schem Sprachduktus als *Grupa Profesora* stigmatisierten Theoretikern des Praxis-Kreises sahen sie Anstifter, die aus gut etablierten institutionellen Positionen heraus die studentische Jugend zum Ungehorsam gegenüber Partei- und Staatsführung aufwiegelten. Durch Entlassungen an der Universität in Belgrad und Verbot der Zeitschrift *Praxis* in Zagreb erhoffte man sich, diese Bindung zu kappen. Ohne diese institutionelle Verankerung schien deren Kritik in den Augen der Funktionäre bloß »theoretisch« und damit folgenlos zu sein. Auf Fachzeitschriften und Spezialistentreffen isoliert bliebe diese, wie in allen anderen wissenschaftlichen Disziplinen auch, wirkungslos.

Zudem verschob sich der Fokus der Kritik: Auch wenn es paradox scheinen mag, die Kritik des Stalinismus vermittels des Begriffs der Entfremdung implizierte die Möglichkeit, das Projekt einer sozialistischen Gesellschaft zu retten. Diese Vorstellung schwächte sich zwar zu Beginn der 1980er Jahre deutlich ab, dies führte jedoch nicht wie in anderen Gesellschaften, wie etwa in Polen,

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zu einer fundamentalen Absage an marxistische Theoriebildung und Gesellschaftskritik. In der abnehmenden Zirkulation des Begriffs der Entfremdung deutet sich allerdings eine Veränderung in der Kritik autoritärer Herrschaft an. Die zweite Generation des Praxis-Kreises knüpfte in den 1970er und 1980er Jahren entweder expliziter an Kritische Theorie und Psychoanalyse an (Gvozden Flego) oder analysierte ganz konkret gesellschaftliche Konflikte aus soziologischer Perspektive (Nebojša Popov). Letztlich kam es so zu einer Dispersion des Verständnisses von Kritik gerade in die Domäne der Soziologie und Sozialpsychologie.

Literaturverzeichnis

Banac, Ivo (Hg.) (2003): The diary of Georgi Dimitrov, 1933–1949. New Haven: Yale University Press.

Bošnjak, Branko/Petrović, Asja (2001): Zbilja i kritika. Posvećeno Gaji Petroviću, Zagreb: Antibarbarus.

Claussen, Detlev (2015): Geschichte ohne Klassenbewusstsein. Georg Lukács kurzes 20. Jahrhundert. In: Plass, Hanno (Hg.): Klasse, Geschichte, Bewusstsein. Was bleibt von Georg Lukács' Theorie? Berlin: Verbrecher, S. 155–184.

Grandits, Hannes/Sundhaussen, Holm (Hg.) (2013): Jugoslawien in den 1960er Jahren. Auf dem Weg zu einem (a)normalen Staat? Wiesbaden: Harrassowitz.

Grlić, Danko (1971): »Predrag Vranicki«. In: Krleža, Miroslav (Hg.): Enciklopedija Jugoslavije. Bd. 8. Zagreb: Jugoslavenski Leksikografski Zavod 1971, S. 536.

Habermas, Jürgen (Hg.) (1968): Antworten auf Herbert Marcuse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Haupt, Georges (1986): Karl Kautsky und die Sozialdemokratie Südosteuropas. Korrespondenz 1883–1938. Frankfurt a.M./New York: Campus.

Horkheimer, Max (1936/1988): Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters. In: Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften. Bd. 4. Frankfurt a.M.: S. Fischer, S. 9–88.

Höpken, Wolfgang (2013): »Durchherrschte Freiheit«. Wie »autoritär« (oder wie »liberal«) war Titos Jugoslawien? In: Grandits, Hannes/Sundhaussen, Holm (Hg.): Jugoslawien in den 1960er Jahren. Auf dem Weg zu einem (a)normalen Staat? Wiesbaden: Harrassowitz, S. 39–65.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Jaeggi, Rahel (2016): Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. Berlin: Suhrkamp.

Kangrga, Milan (2001): Šverceri vlastitog života. Refleksije o hrvatskoj političkoj kulturi i duhovnosti. Beograd: Republika.

Marcuse, Herbert (1932/1970): Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus. In: Marcuse, Herbert: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft. 4. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7–54.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1953): Rani radovi. Izbor. Hrgs. v. Vranicki, Predrag/Bošnjak, Stanko. Zagreb: Naprijed.

Münnich, Nicole (2013): Struktureller Mangel und *Credit-Card Communism*. Konsumkultur in Jugoslawien in den »langen 1960er Jahren«. In: Grandits, Hannes/Sundhaussen, Holm (Hg.): Jugoslawien in den 1960er Jahren. Auf dem Weg zu einem (a)normalen Staat? Wiesbaden: Harrassowitz, S. 109–134.

Petrović, Gajo (1969): Entfremdung und Aufhebung der Entfremdung. In: Petrović, Gajo: Wider den autoritären Marxismus. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt, S. 131–150.

Petrović, Gajo (1986a): Die Frankfurter Schule und die Zagreber Philosophie der Praxis. In: Honneth, Axel/Wellmer, Albrecht (Hg.): Die Frankfurter Schule und die Folgen. Referate eines Symposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 10.–15.12.1984 in Ludwigsburg. Berlin/New York: de Gruyter, S. 59–85.

Petrović, Gajo (1986b): »Relevantnost« Marxova Pojma Otuđenja. In: Petrović, Gajo: Odabrana Djela. Bd. 1. Zagreb/Beograd: Naprijed/Nolit, S. 314–340.

Popov, Nebojša (1989): Contra fatum. Slučaj grupe profesora Filozofskog fakulteta u Beogradu (1968–1988). Beograd: Mladost.

Rajak, Svetozar (2010): Yugoslavia and the Soviet Union in the Early Cold War. Reconciliation, Comradeship, Confrontation, 1953–1957. London/New York: Routledge.

Schmidt, Alfred (1968): Existential Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse. In: Habermas, Jürgen (Hg.): Antworten auf Herbert Marcuse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 17–48.

Schmidt, Alfred (1976): Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie. München/Wien: Hanser.

Schuffenhauer, Werner/Buhr, Manfred (1983): »Entfremdung«. In: Buhr, Manfred/Klaus, Georg (Hg.): Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1. Neubearbeitete und erweiterte Ausgabe. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 324–330.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Sekulić, Božidar Gajo (1980): Filozofija i proletarijat u djelu Karla Marksa. Subotica: Radnički univerzitet »Veljko Vlahović«.

Sher, Gerson S. (1977): Praxis. Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia. Bloomington/London: Indiana University Press.

Stefanov, Nenad (2013): »Dialektische Phantasie« unter Bedingungen autoritärer Herrschaft. Die Philosophische Sommerschule auf der Adria-Insel Korčula 1964–1974. In: Grandits, Hannes/Sundhaussen, Holm (Hg.): Jugoslawien in den 1960er Jahren. Auf dem Weg zu einem (a)normalen Staat? Wiesbaden: Harrassowitz, S. 157–183.

Sundhaussen, Holm (2012): Jugoslawien und seine Nachfolgestaaten 1943–2011. Eine ungewöhnliche Geschichte des Gewöhnlichen. Köln/Wien: Böhlau.

Supek, Rudi (1952): Zašto kod nas nema borbe mišljenja. In: *Pogledi*. Časopis za Teoriju Društvenih i Prirodnih Nauka, H. 12/1952, S. 903–911.

Supek, Rudi (1953): Značaj teorije otuđenja za humanistički socijalizam. In: *Pregled*, H. 1/1953, S. 51–58.

Supek, Rudi (1974): Dix ans de l'École d'été de Korčula (1963–1973). In: *Praxis* (Jugoslavensko izdanje), H. 1–2/1974, S. 3–15.

Veljak, Lino (Hg.) (2008): Gajo Petrović – Čovjek i Filozof. Zbornik Radoca s Konferencije Povodom 80. Obljetnice Rođenja, Zagreb: Filozofski fakultet.

Veljak, Lino (2014): Prilog vrednovanju djela Predraga Vranickog. In: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, H. 1/2014, S. 385–389.

Vranicki, Predrag (1953): Misaoni razvitak Karla Marxa. Zagreb: Matica hrvatska.

Vranicki, Predrag (1969): Mensch und Geschichte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Vranicki, Predrag (1983): Geschichte des Marxismus. Bd. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Vranicki, Predrag (1993): Rudi Supek (1913–1993): in memoriam (nekrolog). *Filozofska istraživanja*, H. 4/1993, S. 807–810.

Woodward, Susan (1995): Socialist Unemployment. The Political Economy of Yugoslavia, 1945–1990. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Životić, Miladin (1953): Marksova teorija otuđenja. In: *Filozofski Pregled*, H. 4/1953, S. 34–43.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Marxismus in China

Staatsideologie und aktivistischer Marxismus im Kontext aktueller Arbeitskämpfe

René Kluge und Miao Tian

Mit der umfassenden Privatisierung der Reform- und Öffnungspolitik hat sich die Volksrepublik China nachhaltig vom Marxismus verabschiedet. So zumindest die allgemeine Wahrnehmung über Chinas Wirtschafts- und Gesellschaftssystem seit 1978. Bereits 1997, nur 20 Jahre nach dem Ende der Kulturrevolution, kommentierte Wang Hui (2003a), dass sich China nunmehr in jeglicher Hinsicht – wirtschaftlich, politisch, kulturell und im Hinblick auf Regierungshandeln – vollständig dem Diktat des Kapitals und den Aktivitäten des Marktes unterworfen habe. Für Arif Dirlik (2005, S. 1) war der chinesische Sozialismus, der für ihn gleichbedeutend mit Marxismus in China ist, spätestens 1989 mit der Niederschlagung der Tian'anmen-Bewegung Geschichte. Und Elaine Sio-ieng Hui (2018, S. 3) konstatiert, dass Marxismus-Leninismus und Maoismus nicht mehr die dominanten Ideologien der Kommunistischen Partei seien und die Bevölkerung nicht mehr an sie glaube.

Es erschien folgerichtig, dass die Kommunistische Partei Chinas (KPCh) ihrem eigenen gesellschaftlichen Umbau Tribut zollen, den marxistischen Teil der eigenen Staatsideologie abwickeln und durch eine andere Leitidee ersetzen müsse (z.B. Bell 2008, S. 22). Mittlerweile scheint jedoch das Gegenteil der Fall zu sein: In seiner Rede zum 95. Jahrestag der Gründung der KPCh betonte Staatspräsident und Generalsekretär der KPCh Xi Jinping an prominenter Stelle: »Wir müssen darauf beharren, unsere ursprüngliche Bestimmung nicht zu vergessen, voranzuschreiten und uns dabei an die leitende Position des Marxismus zu halten« (Xi 2016). In seiner Rede zu den Feierlichkeiten des zweihundertsten Geburtstages von Karl Marx bezeichnet er Marx als »den größten Denker der modernen Zeit« (Xi 2018). Xi Jinping steht seit seinem

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Amtsantritt für ein erneuertes Bekenntnis zum Marxismus als Leitmotiv der chinesischen Staatsideologie (vgl. Cheek/Ownby 2018).

Der augenscheinliche Widerspruch zwischen kapitalistischer Produktionsweise und marxistischer Theorie wird von parteinahen chinesischen AutorInnen dabei folgendermaßen aufgelöst: Das Marx'sche Denken lasse sich in utopische Ziele und konkrete Methoden unterteilen. Zwischen beiden bestehe ein gewisses Spannungsverhältnis. Während das Ziel in einer klassenlosen Gesellschaft und der »freie[n] Entwicklung eines jeden« bestünde, könne dieses Ziel nur durch »despotisch[e] Eingriffe in das Eigentumsrecht und in die bürgerlichen Produktionsverhältnisse« (Marx/Engels 1848/1977, S. 482 u. S. 481) erreicht werden. Der Marxismus zerfalle also in freiheitliche Zwecke und diktatorische Mittel. Mao Zedong habe sich in seiner starken Betonung des Klassenkampfes auf die Marx'schen Methoden beschränkt und dabei die idealen Ziele vernachlässigt. Die neue Generation von Führern seit Deng Xiaoping habe dagegen die Freiheit des Einzelnen im Sinne der wirtschaftlichen Freiheit in den Vordergrund gestellt, wodurch die Frage des Klassenkampfes an Bedeutung verlieren konnte (vgl. Xu 2016, S. 4–5). Für den Professor für Marxismus an der Peking-Universität Yi Jiexiong, der sich in der Tradition eines humanistischen Marxismus sieht, ist der Marxismus in erster Linie ein Wertesystem, das den Aufbau einer freien Gesellschaft zum Ziel hat. Ein Marxismus hingegen, der den Klassenkampf und die Errichtung einer Diktatur des Proletariats ins Zentrum stellt, sei nicht progressiv, sondern reaktionär (Yi/Mahoney/Li 2009, S. 178).

Der Marxismus der neuen Staatsideologie unter Deng Xiaoping, Jiang Zemin und Hu Jintao bis Xi Jinping distanziert sich damit deutlich vom Marxismus der Mao-Zeit, ohne sich jedoch in einen offenen Widerspruch mit ihm zu stellen. Xi Jinping selbst sagt: »Der Marxismus ist eine offene, sich ständig entwickelnde Theorie an der Spitze der Zeit. Marx hat immer wieder gemahnt, dass der Marxismus kein Dogma ist, sondern eine Anleitung für praktisches Handeln, die anhand der konkreten Praxis ständig weiterentwickelt werden muss« (Xi 2018). Sofern es die historischen Bedingungen erfordern, mag es in der Mao-Zeit also korrekt gewesen sein, den Klassenkampf ins Zentrum der politischen Ideologie zu stellen, genauso wie es korrekt sei, unter den veränderten Bedingungen seit 1978 den Klassenkampf als Teil der Staatsideologie vollständig aufzugeben. Derart dramatische Verschiebungen der eigenen Praxis stellen demgemäß keinen Bruch mit dem Marxismus dar, sondern sollen vielmehr das korrekte Verständnis des Marxismus durch die KPCh beweisen. Nach dem ebenfalls an der Peking-Universität lehrenden Rechtswissenschaft-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ler Jiang Shigong ist es gerade die Aufgabe der Kommunistischen Partei, »die universelle philosophische Wahrheit des Marxismus mit der konkreten historischen Realität Chinas« (Jiang 2018) zu verbinden.

Der Marxismus wird so zu einem Instrument, das in der Hand der Kommunistischen Partei jeweils verschiedene Formen annehmen kann. Die Aufgabe der Partei war dabei Jiang zufolge schon immer zweigeteilt: in die Repräsentation der ArbeiterInnenklasse auf der einen und die Repräsentation des gesamten chinesischen Volkes auf der anderen Seite (vgl. ebd.). Die Kommunistische Partei sei die einzige politische Kraft, die in der Lage war, Chinas Souveränität wiederherzustellen und einen ökonomisch starken Nationalstaat zu errichten – dies ist die zentrale Quelle der Herrschaftslegitimation der Partei. Der Parteimarxismus erfährt so eine starke nationalistische Färbung. Die Parteiideologie wurde deswegen zu einer Symbiose aus Kommunismus und Nationalismus (vgl. ebd.). Der Marxismus steht somit in den Diensten des andauernden Projektes der nationalen Stärkung (vgl. Mahoney 2016).

Es wird deutlich, dass die Parteiideologie in einem instrumentell-strategischen Verhältnis zum Marxismus steht und sich teilweise sehr weit von nachvollziehbaren Auslegungen der Marx'schen Texte entfernt. Der Marxismus wird so zum Machtwerkzeug der Partei, deren TheoretikerInnen es äußerst geschickt verstehen, ein kohärentes, propagandistisches Bild der eigenen Praxis und des eigenen Selbstverständnisses zu zeichnen.

Der Parteimarxismus als Staatsideologie ist die dominante Form des Marxismus in China. Sie wird mittels des Staats- und Parteiapparats propagiert und durch Zensur unangreifbar gemacht. Sie ist jedoch nicht die einzige Form des Marxismus. Die Geschichte des Marxismus in China ist über einhundert Jahre alt und hat tiefgreifenden Einfluss auf alle gesellschaftlichen Schichten gehabt. Über die korrekte Interpretation des Marx'schen Denkens wurde dabei innerhalb und außerhalb der Partei durchgehend gestritten. Insofern ist es zunächst einmal korrekt, dass nicht einfach normativ bestimmt werden kann, was Marxismus in China bedeutet, sondern eine Vielzahl intellektueller und politischer Phänomene existieren, die als Marxismen bezeichnet werden können. Aufgrund der Machtfülle der Partei muss allerdings eine Kategorisierung chinesischer Marxismen immer vom Parteimarxismus als Bezugssystem her verstanden werden. Die von Xu Changfu entwickelte Aufteilung in vier verschiedene Formen dient uns hierbei als hilfreiche Vorlage (vgl. Xu 2016, S. 2–4): Während die Reden und Stellungnahmen von Xi Jinping und früherer Parteiführer demzufolge als einzige den *Marxismus der Kommunistischen Partei* widerspiegeln, lassen sich etablierte Intellektuelle wie die oben zitierten Yi Jiexiong

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

und Jiang Shigong als AutorInnen eines von *der Partei anerkannten Marxismus* beschreiben. Sie nehmen eine wichtige Rolle darin ein, die propagandistischen Versatzstücke parteinah zu interpretieren und innerhalb der Gruppe der Intellektuellen zu verbreiten (vgl. auch Cheek/Ownby 2018). Davon zu unterscheiden sind Diskussionen innerhalb eines Teils der chinesischen Intellektuellen, die sich verstärkt mit den Marx'schen Originaltexten befassen und sich dabei vielfach auf westliche Debatten beziehen. Derartige Formen einer chinesischen Marxologie können als *von der Partei tolerierter Marxismus* bezeichnet werden. Sie stellen keine direkte Herausforderung für die propagandistische Lesart des parteinahen Marxismus dar und verlassen nur in seltenen Fällen den Einflussbereich akademischer Institutionen. Marxismen, die *in direkter Opposition zum Marxismus der Kommunistischen Partei stehen*, unterliegen hingegen starker Repression und können nur im Untergrund oder Exil existieren; sie haben somit nur unerheblichen Einfluss auf gesellschaftliche Debatten in China.

Historisch waren es nicht in erster Linie Intellektuelle, die TrägerInnen der marxistischen Idee in China darstellten, sondern BäuerInnen, StudentInnen und ArbeiterInnen. Xu Changfu konstatiert allerdings, dass gegenwärtig kein nennenswerter Bezug der Arbeiterinnen und Arbeiter zum Marxismus in China mehr bestünde. Da die Partei die Interpretation des Marxismus monopolisiert und das Konzept des Klassenkampfes eliminiert habe, gäbe es für diese keine Möglichkeit, einen von der Partei unabhängigen Zugang zum Marxismus zu entwickeln (vgl. Xu 2016, S. 10–11). Entgegen dieser Einschätzung von Xu und anderen (vgl. auch Leung 2015) wird im Folgenden aufgezeigt, dass die dramatischen Veränderungen der chinesischen Gesellschaft seit der Reform- und Öffnungsbewegung den Grundstein für neue Klassenauseinandersetzungen gelegt haben. Vermittels der Jasic-Proteste von 2018 wird herausgearbeitet, wie sich auch in der ArbeiterInnenbewegung weiterhin auf den Marxismus bezogen wird.

Der Wandel der chinesischen ArbeiterInnenklasse

Die chinesische ArbeiterInnenklasse entstand am Ende des 19. Jahrhunderts in den Küstenregionen in den meist von den Kolonialmächten betriebenen Fabriken sowie kleineren chinesischen Werkstätten. Die Arbeitsbedingungen waren ausgesprochen schlecht: Über die Hälfte der ArbeiterInnen verdienten nicht genug, um sich ausreichend Nahrung und angemessene Unterkünfte leisten zu können (vgl. Blecher 2013, S. 149). Verwandtschaftsbeziehungen,

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Landsmannschaften sowie religiöse Gruppen und Geheimbünde wurden daher zu einem wichtigen Element der sozialen Stabilisierung. Diese traditionellen Netzwerke bildeten auch die Basis für die Mobilisierung bei kollektiven Protesten und Arbeitskämpfen (vgl. Perry 1993). Bereits zu Beginn der Industrialisierung fanden zahlreiche Streiks und Auseinandersetzungen um Löhne und Arbeitszeiten statt, aber erst ab der 4.-Mai-Bewegung im Jahr 1919 nahmen diese Kämpfe einen politischen Charakter an und der Einfluss der 1921 gegründeten KPCh nahm zu. Es gab also bereits vor der Kommunistischen Partei eine ArbeiterInnenbewegung in China (vgl. Blecher 2013, S. 158).

Die bereits erwähnte, zweigeteilte Repräsentation der Kommunistischen Partei in ArbeiterInnenklasse auf der einen und chinesischem Volk auf der anderen Seite – man könnte auch sagen, zwischen anti-imperialistischer Befreiung der Nation und antikapitalistischer Befreiung der ArbeiterInnenklasse – hat in der Gründungszeit der Partei ihre deutlichste Form angenommen. Die Mobilisierung der arbeitenden Bevölkerung lieferte dabei den Grundstein für die Mobilisierung zur nationalen Sache. Emblematisch hierfür steht der Streik der MinenarbeiterInnen in Anyuan 1922. Dieser direkt von den Führern der KPCh Li Lisan, Liu Shaoqi und Mao Zedong geführte Streik gilt als großer Erfolg des Organisationsvermögens der Kommunistischen Partei. Viele der daran beteiligten ArbeiterInnen wurden die ersten Anhänger Maos; sie bildeten den Grundstein der späteren Roten Armee (vgl. Perry 1996).

Die mit dem Sieg im Bürgerkrieg 1949 beginnende Errichtung der Volksrepublik China unter der Herrschaft der Kommunistischen Partei setzte eine fundamentale Transformation der ArbeiterInnenklasse in Gang. Innerhalb kurzer Zeit vollzog die Partei einen Umbau der gesamten Wirtschaft: Werkstätten und Fabriken wurden zusammengelegt und in staatliches Eigentum überführt. Massive Investitionen in die Schwerindustrie führten zu erhöhter Leistung und einem deutlichen Anstieg der in den Fabriken beschäftigten ArbeiterInnen. Man könnte sagen, dass die sozialistische Revolution die chinesische ArbeiterInnenklasse erst erschuf (vgl. Walder 1984). Aufgrund der herrschenden Stellung, die die ArbeiterInnenklasse innerhalb der staatlichen Ideologie einnahm, sollte eine gesonderte Interessenvertretung für ArbeiterInnen nicht mehr erforderlich sein. Der Staat selbst verstand sich als Instrument der ArbeiterInnenklasse. Gewerkschaften wurden deswegen als eine Unterabteilung in den Parteiapparat integriert. Ihre Aufgabe bestand nicht darin, Arbeitskämpfe zu organisieren, stattdessen dienten sie der Partei als verlängerter Arm in die Belegschaften. Dies hat bis heute Einfluss auf die Gewerkschaftspolitik in China.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Auch wenn die Arbeiterinnen und Arbeiter empfänglich für die Idee von der Herrschaft der ArbeiterInnenklasse waren und sich enthusiastisch am Aufbau des Sozialismus im Rahmen der industriellen Produktion beteiligten, bedeutet dies nicht, dass es in der Mao-Zeit keine Arbeitskämpfe in China gegeben hätte. Neuere Studien zeigen, dass die Akzeptanz der sozialistischen Ideologie eng verbunden war mit der Hoffnung auf einen besseren Lebensstandard und tatsächliche, materielle Verbesserungen (vgl. Jia 2012). Auseinandersetzungen und Proteste entwickelten sich jedoch nicht zu größeren Bewegungen. Dies lag daran, dass die ArbeiterInnen in abgeschlossenen Arbeitseinheiten, sogenannten Danweis, organisiert waren. Diese organisierten nicht nur die Arbeit, sondern stellten auch die Versorgung mit Nahrung, Wohnraum und Wohlfahrtsleistungen sicher und wurden so der Hauptbezugspunkt sozialer Kontakte für die ArbeiterInnen. Die Danweis sorgten damit einerseits für eine gewisse soziale Stabilität; andererseits führten sie aber auch zu einer Abhängigkeit und verhinderten nachhaltig die Organisation von ArbeiterInnen über die einzelnen Betriebe hinaus.

In den ländlichen Provinzen eliminierten Landreform und Kollektivierung die bäuerlichen Klassenstrukturen und führten zu einer weitgehenden Homogenisierung der Lebens- und Arbeitsverhältnisse. Vermittels staatlich festgelegter Preise und vorgegebener Verkaufsquota kamen die erwirtschafteten Überschüsse den urbanen Räumen und der Industrie zugute. China reproduzierte damit ein klassisches Modell industrieller Entwicklung, in dem der Mehrertrag der Agrarwirtschaft in die Industrie transferiert wird (vgl. Selden/Lee 2007). Die dadurch entstandene dramatische Ungleichheit zwischen ruralen und urbanen Räumen sollte den Grundstein für die Klassenformationen nach 1978 legen.

Nach dem Tod Mao Zedongs im Jahr 1976 strebte die neue Führung der Volksrepublik ein Ende der sozialistischen Epoche durch graduelle politische und ökonomische Reformen an. Die sogenannte Reform- und Öffnungspolitik dauert bis heute an und hat erneut zu grundlegenden wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen geführt. Im Zentrum der Reformen stand die vollständige oder teilweise Privatisierung der staatlich bzw. kollektiv geführten Unternehmen, das Ermöglichen ausländischer Direktinvestitionen, die Teilnahme am Welthandel und der Aufbau eines arbeitgeberfreundlichen Arbeitsmarktes mit einem umfassenden Angebot an günstigen Arbeitskräften. Letzteres forcierte die Staatsführung aktiv, zunächst durch die Errichtung von Special Economic Zones und später durch die weitestgehende Auflösung der staatlichen Wohlfahrtsleistungen für ArbeiterInnen (Iron Rice Bowl) und landeswei-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

te Massenentlassungen von ArbeiterInnen aus staatlich geführten Unternehmen. Zugleich wurde das Aufkommen genuiner Institutionen der ArbeiterInnenorganisation unterdrückt, sodass das Entstehen eines weitgehend unregulierten Arbeitsmarkts noch befördert wurde.

Die alte industrielle ArbeiterInnenklasse war demontiert; eine neue Gruppe von ArbeiterInnen wurde zum Zentrum der chinesischen Wirtschaft: die sogenannten »WanderarbeiterInnen« oder *Neue Arbeiter* (Lü 2013). Hierbei handelte es sich um Menschen aus den rural geprägten Provinzen, die zur Arbeit in die großen Städte und Küstenregionen gezogen waren, dort aber kein Anrecht auf den vollen Aufenthaltsstatus hatten. Sie behielten oftmals die familiären und wirtschaftlichen Bindungen zu ihren Heimatregionen bei. Während Teile der Familien auf den kleinen Landbesitzen zurückblieben, waren sie aufgrund der Krise der Agrarwirtschaft gezwungen, sich in den Städten als billige Arbeitskräfte unter kaum regulierten Arbeitsbedingungen zu verdingen. Die ruralen Räume lieferten so erneut die Voraussetzungen für die wirtschaftliche Entwicklung der Städte und die Basis der chinesischen Niedriglohn-Wachstumsstrategie (vgl. Bieler/Lee 2017, S. 4).

Obwohl die soziale Polarisierung in China seit dem Beginn der Reform- und Öffnungspolitik massiv zugenommen hat und die Klassengegensätze zurückgekehrt sind, haben die Analyse der Klassenverhältnisse und das Konzept des Klassenkampfes politisch, akademisch und in der breiten Öffentlichkeit an Bedeutung verloren. Der Begriff der Klasse wird als ideologisch vorbelastet wahrgenommen und passt, wie gezeigt, nicht mehr zum neuen Selbstverständnis des Parteistaates. An die Stelle von Klasse sind wechselnde Begrifflichkeiten von Schicht und Gruppe getreten. Zudem gibt es eine breite akademische Faszination mit der angenommenen Existenz einer neuen chinesischen Mittelschicht (vgl. Guo 2009).

Eine Minderheit der verbliebenen staatlichen Unternehmen errang im Laufe der Reformphase erheblich an ökonomischer Bedeutung. Die dort beschäftigten Arbeiterinnen und Arbeiter profitierten finanziell von dieser Entwicklung, verloren aber jegliche Mitbestimmungsrechte am Arbeitsplatz; sie gehörten dennoch zu den stärksten BefürworterInnen des neuen chinesischen Kapitalismus. Andere ArbeiterInnen, die im Zuge der Reformen Arbeitsplätze und Sozialleistungen verloren, identifizieren sich jedoch noch heute stark mit der sozialistischen Rhetorik der Mao-Zeit und forderten die Parteiführung im Rahmen von Protesten und Demonstrationen immer wieder zu einer Rückkehr zu alten Werten auf.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die WanderarbeiterInnen hingegen litten zwar unter schlechten Arbeitsbedingungen und prekären Lebensumständen, hatten jedoch keinen Bezug mehr zur Ideologie der Zeit vor den Reformen und waren untereinander meist nur schwach organisiert. Auch zwanzig Jahre nach dem Beginn der Reform- und Öffnungspolitik ging die Forschung daher davon aus, dass sich WanderarbeiterInnen nicht als starke Akteure in den chinesischen industriellen Beziehungen etablieren könnten (vgl. Friedman/Lee 2010 und Lee 2007).

Im Jahre 2010 führten allerdings zwei Ereignisse dazu, diese Einschätzung zu revidieren: zum einen die Suizidserie in der größten Fabrik des Apple-Fabrikanten Foxconn in Shenzhen, in deren Rahmen sich mindestens 13 ArbeiterInnen auf dem Betriebsgelände das Leben nahmen. Zum anderen der große und erfolgreiche Streik im Honda-Werk in Guangdong, der eine Streik-Welle in der gesamten chinesischen Automobilzuliefererindustrie auslöste. In beiden Betrieben waren vor allem WanderarbeiterInnen beschäftigt. Beide Ereignisse warfen sowohl ein Schlaglicht auf die schlechten Arbeitsbedingungen, denen WanderarbeiterInnen ausgesetzt waren, also auch auf die große Organisations- und Verhandlungsmacht, über die sie mittlerweile verfügten. Belegschaften, die sich primär aus WanderarbeiterInnen zusammensetzten, organisierten Arbeitskämpfe über die Höhe von Löhnen, Abfindungen und Sozialleistungen sowie andere Fragen der betrieblichen Ordnung insbesondere in der Region des Perlflussdeltas (vgl. Leung 2015, S. 1–3). Allein für das Jahr 2009 geht die NGO China Labor Bulletin von ca. 30.000 Streiks und kollektiven ArbeiterInnenprotesten aus.

Es waren also konkrete Arbeitskämpfe, die den Begriff der Klasse in China zu neuem Leben erweckten. Strittig ist jedoch, wie diese Arbeitskämpfe zu bewerten sind. Die meisten Proteste sind *defensiv* und *legal* in dem Sinne, dass sie nur versuchen, die Angriffe der Unternehmerseite abzuwehren, und sich dabei streng an den Vorgaben des chinesischen Arbeitsrechts orientieren (vgl. O'Brien/Li 2006). Es wird vermutet, dass den Kämpfen kein Klassenbewusstsein zugrunde liege, sondern nur ein »Regelbewusstsein« (Perry 2001). Die Kämpfe wären somit erneut auf die Missstände in einzelnen Betrieben begrenzt; auch fand keine überbetriebliche Solidarisierung statt. Die Proteste stellten daher nie eine Gefahr für die zentrale Führung in Peking dar, sondern ähnelten früheren Arbeitskämpfen in China (vgl. Friedman/Lee 2010).

Die Proteste und Streiks fanden jedoch nicht nur bei ausländischen ForscherInnen Gehör, sondern erweckten auch die Aufmerksamkeit chinesischer Intellektueller und Studierender, die vermehrt auf die Lage der chinesischen

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ArbeiterInnenklasse aufmerksam wurden und begannen, innerhalb der chinesischen industriellen Beziehungen zu intervenieren.

Die Jasic-Proteste 2018

Im Mai 2018, zur selben Zeit, als Xi Jinping die eingangs zitierte Rede zum Marx-Jahr hielt, organisierten sich ArbeiterInnen einer Fabrik der Jasic Technology Company Ltd. in Shenzhen. Sie kritisierten die schlechten Arbeitsbedingungen bei dem Hersteller von Schweißtechnik: überlange Arbeitszeiten, gehäufte Arbeitsunfälle, intransparente Betriebsbußen, überzogene Überwachungsmaßnahmen und zahlreiche Verstöße gegen das Arbeitsrecht (Jasic-Arbeiter 2018). Die ArbeiterInnen trieben die Gründung einer Betriebsgewerkschaft voran. Diese Möglichkeit besteht im Rahmen des chinesischen Gewerkschaftsgesetzes (vgl. Art. 3 u. Art. 11), allerdings muss die Gewerkschaftsgründung bei der übergeordneten Behörde des Gesamtchinesischen Gewerkschaftsbundes (englische Namensversion All-China Federation of Trade Unions, ACFTU) angemeldet werden. Beim ACFTU handelt es sich, wie gesagt, nicht um eine genuine Interessenvertretung der ArbeiterInnen. So behinderte die lokale Stelle – trotz legaler Grundlage – die Gewerkschaftsgründung und ließ darüber hinaus zu, dass die InitiatorInnen unrechtmäßig aus dem Unternehmen entfernt wurden. Die ArbeiterInnen bestanden jedoch weiterhin auf ihrer Forderung nach Gründung einer Betriebsgewerkschaft und organisierten über zwei Wochen lang Proteste vor den Betriebstoren. Sie erhielten dabei Unterstützung von Studierenden und jungen AbsolventInnen, die teilweise aus anderen Provinzen angereist waren und flankierende Aktionen in den sozialen Netzwerken organisiert hatten. Am 27. Juli 2018 löste die örtliche Polizei die Proteste gewaltsam auf und inhaftierte insgesamt 29 Personen. Die Studierenden gründeten daraufhin die »Solidaritätsgruppe für die inhaftierten Shenzhen-Arbeiter vom 27. Juli«, auch »Jasic-Solidaritätsgruppe« genannt, die die Proteste weiterführte und die Freilassung der Gefangenen forderte. Vier Wochen später, am 24. August, führte die Polizei eine Razzia in einer Wohnung durch, in der sich viele studentische UnterstützerInnen aufhielten. Die um die 50 Personen umfassende Gruppe wurde aufgelöst und einige ihrer Mitglieder verhaftet. In der darauffolgenden Zeit kam es wiederholt in verschiedenen chinesischen Städten zu Festnahmen von AktivistInnen und MitarbeiterInnen von Labor-NGOs. Einige von diesen wurden unter Hausarrest gestellt oder zwangsexmatrikuliert, andere ver-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schwanden spurlos. Die Verhaftungswelle dauerte bis ins Jahr 2019 an; 2020 sind einige der AktivistInnen unter strengen Auflagen und sichtbarer Traumatisierung wieder entlassen worden (Feng 2020). Es ist davon auszugehen, dass das gesamte UnterstützerInnennetzwerk durch die staatliche Repression zerschlagen wurde (Zhang 2020).

Die Auseinandersetzungen bei der Jasic Technology Company weisen mindestens drei Besonderheiten auf, die sie von anderen Arbeitskämpfen unterscheiden und die zu einer vergleichsweise großen medialen Aufmerksamkeit geführt haben. Zum einen erhoben die ArbeiterInnen nicht direkt ökonomische Forderungen, beispielsweise nach mehr Lohn, Abfindungen oder verkürzter Arbeitszeit, sondern bestanden auf der Gründung einer eigenen Betriebsgewerkschaft. Zwar sind die Forderungen nach Gewerkschaftsgründung und der Abwahl von zentral eingesetzten GewerkschaftsführerInnen nicht vollkommen neu (z.B. beim Honda-Streik 2010 oder dem Walmart-Streik 2016, vgl. auch Leung 2015, S. 3; Tian 2018), dennoch sind sie im Fall von Jasic bemerkenswert, da die Forderungen hier außerhalb des Betriebes fortgesetzt wurden – und dies in einem politischen Klima, in dem jegliche Organisation außerhalb der Partei äußerst kritisch gesehen wird.

Zum Zweiten war es mit den Studierenden eine andere soziale Gruppe, die sich mit den ArbeiterInnen solidarisierte und deren Forderungen unterstützte. Dreißig Jahre nach der Tian'anmen-Bewegung wurden deswegen immer wieder Vergleiche zu dieser gezogen. 1989 hatten sich die Studierenden teilweise noch aktiv von den ArbeiterInnen entsolidarisiert (vgl. Au 2019). Niedergeschlagen wurden die Proteste erst dann, als ArbeiterInnen sich aktiv an ihnen beteiligten. Gruppen- oder klassenübergreifende Bewegungen sind für die Kommunistische Partei seitdem eine besonders sensible Frage (vgl. Wang 2003b, S. 47–48).

Hieraus erklärt sich vermutlich auch die dritte Besonderheit: die massive Repression, die die ArbeiterInnen und AktivistInnen durch die staatlichen Sicherheitsorgane erfahren haben. Die Handlungsmöglichkeiten von NGOs, insbesondere von unabhängigen ArbeiterInnengruppen, sind im Laufe der Amtszeit von Xi Jinping deutlich erschwert worden. Dennoch stellt die Härte, mit der gegen die studentischen AktivistInnen vorgegangen wurde, einen vorläufigen Höhepunkt dar. Sie ist ein Hinweis auf einen sich zunehmend verschärfenden Umgang der Partei mit organisierten Arbeitskämpfen (vgl. Pringle/Chan 2018).

Darüber hinaus ist auffällig, dass viele der AktivistInnen sich selbst und ihr Handeln in den Kontext des Marxismus stellen. Zwar kann hier kein abschlie-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ßendes Bild der an den Jasic-Protesten beteiligten Personen gezeichnet werden; weder gehören diese einer formalen Organisation an noch bilden sie eine homogene Gruppe. Aus Sicherheitsgründen wurden zudem viele Aktivitäten klandestin geplant; die AktivistInnen schotteten sich auch gegenüber anderen AkteurInnen der chinesischen Linken weitestgehend ab. In Interviews und anderen Texten finden sich jedoch Äußerungen von Einzelpersonen, die nachweislich an den Ereignissen beteiligt waren, sowie ein Twitter-Account und eine Website der »Jasic-Solidaritätsgruppe«, die uns im Folgenden als Quelle dienen. Wir beziehen uns insbesondere auf die Aussagen der AktvistInnen Yue Xin, Shen Mengyu, Shen Yuxuan und Qiu Zhanxuan.

Sie bezeichnen sich selbst wiederholt als MarxistInnen oder Marxistisch-Leninistisch-Maoistische Linke. Hierbei handelt es sich um eine Fraktionsbeschreibung in Abgrenzung zur alten Linken, die sich meist als Maoisten bezeichnen (vgl. Qian 2018). Sie verwenden eine an marxistische Tropen erinnernde Sprache: »Weil die Gesellschaft bis tief in die Knochen erkrankt ist […] tue ich mein Bestes, um den Marxismus zu entstauben […]. Der Marxismus ist unser einziger Weg« (Shen 2019). »Ich bin immer mehr davon überzeugt, dass die gesamte fortschrittliche und aufrechte Jugend in einer großen gesellschaftlichen Bewegung den Weg des Marxismus beschreiten wird« (Qiu 2. Mai 2019). Diese Sprache ist auch für chinesische LeserInnen befremdlich und scheint aus der Zeit gefallen – umso mehr, da die meisten AktivistInnen keine 25 Jahre alt sind. An diversen Stellen betonen sie die Bedeutung der ArbeiterInnen für ihre politische Arbeit und stellen sich selbst in den Kontext des Klassenkampfes: »Die Befreiung der Arbeiterschaft ist der alleinige Grund, warum wir den Marxismus studieren« (ebd.). »Studenten und Arbeiter stehen auf dem gleichen großen Schiff« (Yue 2018a). In einem vermutlich von Sheng Mengyu verfassten Text wird eine Lobrede auf den wenige Tage vorher inhaftierten Arbeiter Mi Jiuping gehalten. Mi war als jugendlicher Wanderarbeiter in den 1990er Jahren nach Guangdong gekommen und hatte bereits in einer anderen Fabrik einen Arbeitskampf organisiert. In Shengs Darstellung wird Mi zum Idealbild eines intelligenten, solidarischen und mutigen Vorkämpfers der chinesischen ArbeiterInnenbewegung: »Er ist unser Vorbild – ein Veteran der fortschrittlichen Arbeiter« (Shen 2018a).

Sowohl Yue Xin als auch Shen Mengyu berichten in Interviews, die kurz vor ihrer Inhaftierung im August 2018 von der Asia Weekly geführt wurden, von ihren politischen Entwicklungen. Beide stammen aus mittelständischen Elternhäusern und absolvierten ein Studium an Chinas Eliteuniversitäten. Yue Xin, die bereits Anfang 2018 als Aktivistin im Rahmen einer chinesischen »MeToo«-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Bewegung in Erscheinung getreten war, bezeichnet sich in Bezug auf den Beginn ihres Studiums rückblickend zunächst als liberal. Ihre, wie sie selber sagt, »Transformation hin zu einer proletarischen Position« sei im Laufe des Studiums durch die Lektüre marxistischer Texte, vor allem aber durch die Erfahrung eigener Lohnabhängigkeit und der Anteilnahme an Arbeitskämpfen wie dem Streik der Bibliotheksangestellten der Peking-Universität (Yue 2018d) erfolgt. Auch Shen Mengyu rekurriert neben Texten aus dem Bereich des Marxismus-Leninismus-Maoismus vor allem auf die Erfahrung eines großen Streiks, in ihrem Fall dem in einer Schuhfabrik in Guangdong 2014, und die Erfahrung der landesweiten Arbeitskämpfe von Reinigungskräften (Shen 2018b). Nach Abschluss ihres Studiums haben beide selbstgewählt als Bandarbeiterinnen in einer Fabrik für Autoteile bzw. in der Batterieproduktion gearbeitet, bevor sie sich der Jasic-Bewegung anschlossen.

Darüber hinaus war für viele AktivistInnen wie Shen Yuxian, Yue Xin und Qiu Zhanxuan die Mitgliedschaft in studentischen Marxismus-Lesekreisen während ihrer Studienzeit von entscheidender Bedeutung. Bei diesen Lesekreisen handelt es sich um offizielle Freizeitangebote der Universitäten; sie werden zwar von Dozierenden und ProfessorInnen betreut, bieten aber weitgehende Freiräume beim Studium marxistischer Texte und ermöglichen daher vor allem die Vernetzung linker Studierender untereinander.

Obwohl es sich bei den ProtagonistInnen vielfach um akademisch gebildete Personen handelt, ist Marxismus im Kontext der Jasic-Protest nicht im Sinne einer theoretischen Auseinandersetzung mit der Marx'schen Theorie zu verstehen, sondern zielt auf eine Anweisung für das praktisch-politische Handeln. »Marxismus« bedeutet hier also vor allem ein Verständnis von gesellschaftlichen Zusammenhängen aus der Perspektive des Klassenkampfes; es ist insofern die Aufforderung zum »Zusammenstehen mit den Arbeitern« und dazu, die Interessen und Kämpfe der ArbeiterInnen zum Leitgedanken der eigenen Praxis zu machen: »Es ist eine Ehre, an der Seite der Arbeiter von Jasic zu stehen, und unsere Überzeugung, uns mit allen Arbeitern der Welt zu solidarisieren. […] Der Weg zu den Rechten der Arbeiter wird zu unserem Weg werden, die Rufe der Arbeiterproteste werden zu unserer Stimme werden!« (Yue 2018b). »Marxist« wird in den Texten der AktivistInnen vielfach als eine Ehrbezeichnung verwendet, zumeist für jemanden, der besonders engagiert und kampfstark ist, sich nicht korrumpieren lässt und die eigenen Überzeugungen stets zur Maxime des eigenen Handelns macht. »Marxismus« wird so auch zu einer moralischen Kategorie.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Zwar kann die Selbstbezeichnung als Marxisten aufgrund der fehlenden theoretischen Fundierung als bloßes Etikett oder als ein rhetorisches Ornament verstanden werden, hinter dem sich – ähnlich wie beim Parteimarxismus – eine politische Ausrichtung verbirgt, die sich nur bedingt mit den Marx'schen Ideen in Einklang bringen lässt. Angesichts des chinesischen Parteimarxismus als überstrahlender Ideologie und einer kapitalistischen Gesellschaft, die die Klassenfrage vollständig auszublenden versucht, halten wir es jedoch für bemerkenswert, dass sich AktivistInnen aktiv auf einen Marxismus der Klassenfrage berufen und diesen zur Motivation ihres politischen Handelns machen. Auch wenn es sich nur um eine kleine Anzahl von Personen handelt, ist ihr gesellschaftlicher Einfluss angesichts der Bedeutung, die den ArbeiterInnen und Studierenden in der chinesischen Gesellschaft historisch zukam, nicht zu unterschätzen. Wir halten es deswegen für angebracht, diese Erscheinung als eigenständiges Phänomen von Marxismus in der VR China zu analysieren. Das eingangs dargestellte Spektrum chinesischer Marxismen von Xu Changfu wäre damit um eine fünfte Kategorie zu erweitern, für die wir den Begriff des *aktivistischen Marxismus* in China vorschlagen.

Aktivistischer Marxismus

Aktivistischer Marxismus steht nicht in direkter Opposition zum Parteimarxismus, auch stellt er die herrschende Ordnung nicht in Frage – ganz im Gegenteil: Die AktivistInnen betonen wiederholt, dass ihre Handlungen jeweils im Einklang mit den geltenden arbeitsrechtlichen Bestimmungen stehen und ihre Überzeugungen nicht von der staatlichen Ideologie abweichen. Bewusstes Befolgen des Arbeitsrechts ist, wie schon erwähnt, ein sich wiederholender Aspekt der chinesischen ArbeiterInnenbewegung (vgl. Hui 2018).

Am deutlichsten zeigt sich dies in einem offenen Brief, den Yue Xin im Namen der Solidaritätsgruppe an Xi Jinping am 19. August 2018 – fünf Tage vor ihrer Inhaftierung – verfasste. In diesem beschreibt sie den Protest der Jasic-ArbeiterInnen und die Arbeit der Solidaritätsgruppe als Teil des gesamtnationalen Ziels, unter der Führung der Partei den sogenannten »Chinesischen Traum« zu realisieren. Hierbei stünden sie gemeinsam mit der Parteiführung gegen »dunkle lokale Mächte«: »Der Jasic Chef Pan Lei und die örtliche Polizei verstoßen gegen Recht und Gesetz und begehen himmelschreiende Verbrechen. Während wir aus allen Himmelsrichtungen gekommen sind, um die Jasic-Arbeiter zu unterstützen, die Herrschaft des Rechts in unserem Land hoch-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zuhalten, für eine gerechte Gesellschaft zu sorgen und den Ruf der Partei hochzuhalten. […] Die Aktionen der dunklen Mächte verletzen eine der leitenden Ideen der kommunistischen Partei, nämlich die herrschende Stellung der Arbeiterklasse« (Yue 2018c).

Sie zitiert im Folgenden auch Xi Jinpings Rede zum 95. Bestehen der Kommunistischen Partei. Wir hatten die Stelle bereits eingangs wiedergegeben: »Generalsekretär Xi sagt: ›Wir müssen darauf beharren, unsere ursprüngliche Bestimmung nicht zu vergessen, voranzuschreiten und uns dabei an die leitende Position des Marxismus zu halten […].‹ In dieses Jahr fällt der 200ste Geburtstag von Karl Marx. Alle Mitglieder der Solidaritätsgruppe werden dem Ruf der Kommunistischen Partei folgen und fleißig Marxismus und Maoismus als unsere geistige Nahrung studieren, um damit unentwegt unser politisches Bewusstsein zu stärken, dem Volk besser zu dienen und Teil der Errichtung einer neuen Zeit zu sein« (ebd.).

Bemerkenswert hieran ist, dass sie – trotz der starken Affirmation des Parteimarxismus und im Gegensatz zu anderen Statements – sich selbst und die Solidaritätsgruppe hier nicht als MarxistInnen bezeichnet, sondern lediglich als »fortschrittliche Jugend« (ebd.). Angesichts des durch staatliche Propaganda und Zensur stark regulierten Diskussionsraumes stellt sich die Frage, ob diese Aussagen tatsächlich die Meinung der AkteurInnen darstellen oder ob sie vielmehr aus strategischen Erwägungen heraus getätigt wurden. Der wiederkehrende Bezug auf die Rechtmäßigkeit, d. h. die Legalität der eigenen Handlung, und der durch das Zitat suggerierte Einklang mit Xi Jinpings marxistischer Rhetorik können als Schutzrhetorik gedeutet werden. Diese kann dazu dienen, das eigene Handeln als im Einklang mit dem rechtlichen und politischen System der VR China zu definieren und sich damit vor Kritik und letztlich auch politischer Verfolgung zu schützen. Auch kann der Bezug auf den Marxismus als rhetorische Strategie gedeutet werden, noch mehr UnterstützerInnen und Verbündete zu mobilisieren. Der Marxismus als Rhetorik verspricht hier besonders erfolgreich zu sein, da er als Teil der Staatsideologie Legitimität suggeriert – und gleichzeitig an ArbeiterInnen als treibende Kraft der Geschichte appelliert. Auch wenn der Parteimarxismus die Abwesenheit des Klassenkampfes konstruiert hat, scheint dieser Teil des Marxismus weiterhin aktivierbar.

Über die Grenze zwischen Überzeugung und Strategie wie auch die Intention, mit der bestimmte Aussagen jeweils getätigt werden, kann hier nur spekuliert werden. Hinweise darauf, dass durchaus Diskrepanzen zwischen dem Marxismus der AktivistInnen und dem Parteimarxismus bestehen, gibt es ei-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nige. So zum Beispiel ein Tweet der UnterstützerInnengruppe, der aus einem Zitat aus Lenins *Die historischen Schicksale der Lehre von Karl Marx* besteht, dem zufolge der theoretische Sieg des Marxismus seine Feinde dazu zwinge, sich als Marxisten zu verkleiden (Jasic-Solidaritätsgruppe 2019b). Oder aber der Kommentar zur Verhaftung des ehemaligen Dozenten für marxistische Studien an der Peking-Universität Chai Xiaoming, wonach es eine Ironie der Geschichte sei, dass eine solche Verhaftung gerade in einem Land stattfinden konnte, dessen Leitidee Marxismus sei (Jasic-Solidaritätsgruppe 2019a). Im Gegensatz zu anderen Texten können diese beiden jedoch keiner bestimmten Person zugeordnet werden.

Am deutlichsten zeigt sich die Diskrepanz zum Parteimarxismus jedoch in der Tatsache, dass er von AktivistInnen getragen wird. Aktivismus meint hier zweierlei: Die beteiligten Akteure wollen durch organisierte Aktionen Einfluss auf die sozialen Verhältnisse nehmen und sie sind der Überzeugung, dass das richtige Vorgehen und die korrekte Überzeugung nicht in theoretischen Studien entwickelt werden kann, sondern durch die eigentliche Praxis entstehen muss. Yue Xin betont, dass aktivistische Praxis im gegenwärtigen China sich nicht auf das Lesen, Teilen und Verfassen von kritischen Artikeln beschränken kann. Sie kritisiert, dass ein Großteil des urbanen Aktivismus aus der Perspektive der Mittelschicht geführt und die der ArbeiterInnen oder anderer marginalisierter Gruppen vernachlässigt werde (Yue 2017). Yue Xin selbst und auch viele andere der an den Jasic-Protesten beteiligten Personen hatten hingegen bereits während ihres Studiums einige Zeit lang Praktika und kleinere Forschungsaufenthalte in Industriebetrieben absolviert und entschieden sich nach dem Studienabschluss bewusst dazu, als ArbeiterInnen in verschiedenen Fabriken tätig zu werden. Sie bedienten sich damit einer Strategie, die als *ronggong* bezeichnet wird, das als »*mit den Arbeitern verschmelzen*« übersetzt werden kann. Einige der AktivistInnen hatten bereits Jahre zuvor damit begonnen, diese Strategie zu verfolgen, und ein Netzwerk über verschiedene Betriebe in der Region des Perlflussdeltas gespannt (Zhang 2020). Bereits Mao Zedong hatte ein solches Vorgehen in seiner Rede auf dem Yan'an Forum 1943 propagiert.

Auch wenn sie in der Wahl ihrer Sprache die Nähe zum Parteimarxismus betonen, begeben sie sich durch ihre Praxis in Opposition zu diesem. Nicht nur in dem Sinne, als sich Aktivismus notwendigerweise immer an der Grenze zwischen System und der Transgression des Systems bewegen muss (vgl. Barker 2013, S. 13), sondern im Falle des chinesischen Propagandastaates noch in einem anderen: Wie gezeigt sind die Konzepte des Parteimarxismus als rheto-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

rische Strategien zu verstehen, die konkrete propagandistische Ziele verfolgen und dabei gerade nicht die tatsächliche Praxis der Partei beschreiben, sondern diese propagandistisch verdecken sollen. Wird sich nun außerhalb dieser Propaganda affirmativ auf den propagandistischen Parteimarxismus bezogen, so besteht bereits darin ein nonkonformistischer Akt. Wie Yue Xin in ihrem offenen Brief an Xi Jinping zeigt, ist es konformistisch, den Parteimarxismus zu bejahen, aber non-konformistisch, sich selbst als Marxist zu beschreiben, da hierdurch ein eigener Zugang zum marxistischen Denken impliziert wird. Als Teil der Staatsideologie ist der Parteimarxismus, wie eingangs beschrieben, ein rhetorisch-propagandistisches Instrument. Seine Inhalte sind bewusst vage gehalten, nur so können sie von der Partei nach Bedarf interpretiert und für wechselnde politische Zwecke eingesetzt werden. Wenn AktivistInnen sich Elementen dieses Marxismus bedienen und sie in die Tat umzusetzen versuchen, kommt dies einer Entblößung gleich und stellt damit den schlimmsten Angriff dar, den ideologisches Denken erfahren kann – umso mehr, als es einen essentiellen Bestandteil des Parteimarxismus darstellt, sich auf die Entwicklung der Idee durch Praxis zu beziehen. Die tatsächliche Praxis der Partei offenbart sich dabei selbst, denn in Bezug auf die Jasic-Proteste bestand sie nicht im Festhalten am Marxismus, sondern in der brutalen Niederschlagung der Proteste. Auf welche Weise die Partei gewillt ist, ihren propagandistischen Parteimarxismus als alternativlos durchzusetzen, veranschaulicht der Bericht von Qui Zhanxuan. Qiu war während seiner ersten, fünftägigen Inhaftierung körperlichen Misshandlungen ausgesetzt und wurde dabei gezwungen, immer wieder die Eröffnungsrede Xi Jinpings zum 19. Nationalkongress der Kommunistischen Partei zu hören (vgl. Qiu 2019).

Aktivismus, ganz gleich welcher Art, zielt auf die gesellschaftliche Partizipation an sozialen, ökonomischen und politischen Prozessen – ein Versprechen, das ursprünglich im Zentrum der chinesischen Revolution gestanden hat. Wang Huis Analyse zufolge stellt die Reform- und Öffnungspolitik nicht nur das Ende des Sozialismus in China dar, sondern auch das Ende der chinesischen Revolution und den Beginn einer Epoche der Depolitisierung, die spätestens mit der Niederschlagung der Tian'anmen-Proteste abgeschlossen war (vgl. Wang 2011). Die AktivistInnen der Jasic-Gruppe erinnern nicht nur rhetorisch an diese revolutionäre Epoche der chinesischen Geschichte, sondern reaktivieren auch praktisch eine Allianz zwischen ArbeiterInnen und StudentInnen, derer sich bereits die Kommunistische Partei in ihrer Anfangsphase bediente, um gesellschaftliche Veränderungen herbeizuführen.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Ausblick

Im Rahmen der Niederschlagung der Proteste wurden über einhundert StudentInnen, ArbeitsaktivistInnen und MitarbeiterInnen von NGOs inhaftiert, viele verschwanden. Die Zukunft des aktivistischen Marxismus in China ist ungewiss und es bleibt abzuwarten, welchen Einfluss die Jasic-Proteste auf die chinesische ArbeiterInnenbewegung und den Marxismus in China haben werden. Dennoch sind wir der Auffassung, dass die Jasic-Proteste die allgemeine Wahrnehmung in Frage stellen, der zufolge der Marxismus in China und innerhalb der chinesischen ArbeiterInnenbewegung irrelevant geworden sei. Auch sollten angesichts der Jasic-Ereignisse bisherige Topoi des Verhältnisses von Marxismus und ArbeiterInnenbewegung in China hinterfragt und gegebenenfalls revidiert werden. Der vorliegende Beitrag versteht sich als erster Versuch hierzu. Es ist zu hoffen, dass in den nächsten Jahren weitere folgen werden, die den folgenden Fragen nachgehen könnten: In welchem Verhältnis steht die Jasic-Solidaritätsgruppe zu anderen Teilen der chinesischen Linken und wie ist deren konkreter Einfluss auf die chinesische ArbeiterInnenbewegung zu bewerten? Wie reagiert der akademische Marxismus in China auf diese? Welche Rolle spielen Frauen wie Yue Xin in der chinesischen ArbeiterInnenbewegung und in welchem Verhältnis steht die ArbeiterInnenbewegung zu feministischen Kämpfen?

Lohnenswert könnte es auch sein, die Jasic-Proteste mit den ArbeiterInnenbewegungen und den marxistischen oder nicht-marxistischen AktivistInnen in anderen Ländern zu vergleichen. Auch könnte die weiterhin nicht ausreichend bearbeitete Frage, welche Bedeutung der Marxismus für soziale Bewegungen hat (vgl. Barker 2013, S. 6), in diesem Kontext erhellt werden.

Literaturverzeichnis

Au Loong Yu (2019): The Jasic Struggle in China's Political Context. In: New Politics, Winter 2019. URL: https://newpol.org/issue_post/the-jasic-struggle-in-chinas-political-context/ (Abruf am 31.03.2022).

Barker, Colin (Hg.) (2013): Marxism and Social Movements. Leiden: Brill.

Bell, Daniel A. (2008): China's new Confucianism. Politics and everyday life in a changing society. Princeton, NJ: Princeton University Press.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Bieler, Andreas/Lee, Chun-yi (Hg.) (2017): Chinese labour in the global economy. Capitalist exploitation and strategies of resistance. London/New York: Routledge.

Blecher, Marc (2013): Class Formation and the Labour Movement in Revolutionary China. In: Barker, Colin (Hg.): Marxism and Social Movements. Leiden: Brill, S. 147–165.

Cheek, Timothy/Ownby, David (2018): Make China Marxist Again. In: Dissent, Herbst 2018. URL: https://www.dissentmagazine.org/article/making-china-marxist-again-xi-jinping-thought (Abruf am 31.03.2022).

Dirlik, Arif (Hg.) (2005): Marxism in the Chinese Revolution. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.

Feng, Emily (2020): Some Of China's Freed Labor Activists Start New Lives, But State Pressure Lurks. In: NPR, 29. Juni 2020. URL: https://www.npr.org/2020/06/29/881582802/some-of-chinas-freed-labor-activists-start-new-lives-but-state-pressure-lurks?t=1596696882387&t=1596898834597 (Abruf 31.03.2022).

Friedman, Eli/Lee, C. K. (2010): Remaking the World of Chinese Labour: A 30-Year Retrospective. In: British Journal of Industrial Relations 48, H. 3, S. 507–533.

Guo Yingjie (2009): Farewell to Class, except the Middle Class: The Politics of Class Analysis in Contemporary China. In: The Asia-Pacific Journal 7, H. 2. URL: https://apjjf.org/-Yingjie-Guo/3181/article.html (Abruf am 31.03.2022).

Hui, Elaine Sio-ieng (2018): Hegemonic transformation. The state, laws, and labour relations in post-socialist China. University Park, PA: Palgrave Macmillan.

Jasic-Arbeiter [佳士工友] (2018): Ist Jasic eine warmherzige Familie oder eine menschliche Hölle? [佳士科技，是温暖的家还是人间地狱?]. In: Offizielle Website der Jasic-Solidaritätsgruppe, 2. August 2018. URL: https://jiashigrsyt1.github.io/diyu-jiashi/ (Abruf am 31.03.2022).

Jasic-Solidaritätsgruppe (2019a): Solidarität mit Lehrer Chai Xiaoming: das Gefängnis wird größer, wird aber die Masse des Volkes nicht unterjochen können. [声援柴晓明老师：监狱再大，也关不下人民群众]. In: Offizielle Website der Jasic-Solidaritätsgruppe, 27. März 2019. URL: https://jiashigrsyt1.github.io/sycxm/ (Abruf am 31.03.2022).

Jasic-Solidaritätsgruppe (2019b): Historischer Sieg der marxistischen Theorie 马克思主义在理论上的胜利，逼得它的敌人装扮成马克思主义者，历史的辩证法就是如此。内里腐朽的反动派，在当代以马克思主义的正

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

统自称，试图抹杀马克思主义的革命性和战斗性。In: Twitter, 5. Mai 2019. URL: https://twitter.com/jasic_worker/status/1125058893929836544 (Abruf am 31.03.2022).

Jia Wenjuan (2012): Labor Enthusiasm and Deception. In: Harvard-Yenching Institute Working Paper Series. URL: https://www.harvard-yenching.org/sites/harvard-yenching.org/files/featurefiles/Jia%20Wenjuan_Labor%20Enthusiasm%20and%20Deception.pdf (Abruf am 31.03.2022).

Jiang Shigong (2018): Philosophy and History: Interpreting the ›Xi Jinping Era‹ through Xi's Report to the Nineteenth National Congress of the CCP. Übersetzt von David Ownby. URL: https://www.readingthechinadream.com/jiang-shigong-philosophy-and-history.html (Abruf am 31.03.2022).

Lee, C. K. (2007): Against the Law. Labor Protests in China's Rustbelt and Sunbelt. Los Angeles/London: University of California Press.

Leung, Parry P. (2015): Labor activists and the new working class in China. Strike leaders' struggles. New York, NY: Palgrave Macmillan.

Lü Tu (2013): China's New Working Class. Loss and Rise [吕途中国新工人. 迷失与崛起]. Beijing: 法律出版社.

Mahoney, Josef Gregory (2016): Marxismus in China nach Mao. In: Wemheuer, Felix (Hg.): Marx und der globale Süden. Köln: PapyRossa, S. 240–277.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1848/1977): Manifest der Kommunistischen Partei. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke. Bd. 4. Berlin: Dietz, S. 459–493.

O'Brien, Kevin J./Li, Lianjiang (2006): Rightful resistance in rural China. Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Perry, Elizabeth J. (1993): Shanghai on strike. The politics of Chinese Labor. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Perry, Elizabeth J. (1996): Labor's Love Lost: Worker Militancy in Communist China. In: International Labor and Working-Class History 50, S. 64–76.

Perry, Elizabeth J. (2001): Challenging the Mandate of Heaven. Social Protest and State Power in China. New York/London: M.E. Sharpe.

Pringle, Tim/Chan, Anita (2018): China's labour relations have entered a dangerous new phase, as shown by attacks on Jasic workers and activists, South China Morning Post. In: South China Morning Post, 19. September 2018. URL: https://www.scmp.com/comment/insight-opinion/article/2164817/chinas-labour-relations-have-entered-dangerous-new-phase#comments (Abruf am 31.03.2022).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Qian Ben-li (2018): Jasic Struggle: Debate Among Chinese Maoists, Solidarity. In: Solidarity, Juli 2018. URL: https://solidarity-us.org/atc/200/chinese-maoists-debate/ (Abruf am 31.03.2022).

Qiu Zhanxuan (2019): Geständnis des verlorenen Studenten Qiu Zhanxuan: Ein proletarischer Krieger werden [失联学生邱占萱的自白书–要做一名无产阶级的战士]. 2. Mai 2019. URL: https://telegra.ph/wcjjdzs-05-02 (Abruf am 29.9.2019).

Selden, Mark/Lee, C. K. (2007): China's Durable Inequality. Legacies of Revolution and Pitfalls of Reform. In: The Asia-Pacific Journal 5, H. 1. URL: https://apjjf.org/-Mark-Selden/2329/article.html (Abruf am 31.03.2022).

Shen Mengyu (2018a): Ich und Wir: Ich bin nicht nur ein Arbeiter, ich bin nicht einfach Mengyu, wir sind die vereinigte Arbeiterklasse [我和我们：我不只是一个工人，不只是一个梦雨，我们是团结的工人阶级]. In: Offizielle Website der Jasic-Solidaritätsgruppe, 18. August 2018. URL: https://jiashigrsyt1.github.io/mjp/ (Abruf am 31.03.2022).

Shen Mengyu (2018b): Interview: Masterstudentin Shen Mengyu von der Sun Yat-sen Universität – Protest vom Campus zum Fließband [專訪：中山大學碩士生沈夢雨 從校園到流水線的抗爭]. In: Yazhou Zhoukan [Asia Weekly], 9. September 2018. URL: https://www.yzzk.com/article/details/中華天地/2018-35/1535599939934/專訪中山大學碩士生沈夢雨 (Abruf am 31.03.2022).

Shen Yuxuan (2019): Geständnis des verlorenen Mädchens Shen Yuxuan von der Peking Universität: Wir sind stark wie Eisen und fürchten die eisernen Handschellen nicht. [北大失联女孩沈雨轩自白书：愿我们坚强如铁，无惧铁窗手铐], 佳士工人声援团官网.] In: Offizielle Website der Jasic-Solidaritätsgruppe, 3. Mai 2019. URL: https://jiashigrsyt1.github.io/syxzbs/ (Abruf am 31.03.2022).

Tian Miao (2018): Neue Allianzen. Tian Miao über die Repression gegen ArbeiterInnen und Studierende in China. In: *express* – Zeitung für sozialistische Betriebs- und Gewerkschaftsarbeit, S. 8–9.

Walder, Andrew G. (1984): The Remaking of the Chinese Working Class, 1949–1981. In: Modern China 10, H. 1, S. 3–48.

Wang, Hui (2003a): Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity. In: Wang, Hui/Huters, Theodore (Hg.): China's New Order. Society, Politics, and Economy in Transition. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, S. 141–187.

Wang, Hui (2003b): The 1989 Social Movement and the Historical Roots of China's Neoliberalism. In: Wang, Hui/Huters, Theodore (Hg.): China's New

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Order. Society, Politics, and Economy in Transition. Cambridge, Mass./ London: Harvard University Press, S. 41–139.

Wang, Hui (2011): The end of the revolution. China and the limits of modernity London: Verso.

Xi Jinping (2016): Rede zu den Feierlichkeiten des 95ten Jahrestages der Gründung der Kommunistischen Partei Chinas [在庆祝中国共产党成立95周年大会上的讲话]. In: Xinhua, 1. Juli 2016. URL: https://www.xinhuanet.com//politics/2016-07/01/c_1119150660.htm (Abruf am 31.03.2022).

Xi Jinping (2018): Rede zu den Feierlichkeiten des zweihundertsten Geburtstages von Karl Marx [在纪念马克思诞辰200周年大会上的讲话]. In: Xinhua, 4. Mai 2018. URL: https://www.xinhuanet.com/politics/2018-05/04/c_1122783997.htm (Abruf am 31.03.2022).

Xu Changfu (2016): On the Reception of Marx in China Today. In: Xu Changfu (Hg.): Marxism, China and Globalization. Berlin: Parados, S. 1–14.

Yi Jiexiong/Mahoney, Josef Gregory/Li Xiuling (2009): A Marxist Perspective on Chinese Reforms: Interview with Jiexiong Yi. In: Science & Society, S. 177–192.

Yue Xin (2017): Welche Hoffnungen können wir in die soziale Bewegung setzen? [我们还能在社会运动中寄托什么]. Unter dem Pseudonym Mutianwuhau [木田无花] auf WeChat veröffentlicht und mittlerweile gelöscht. Wiederveröffentlicht auf: https://terminus2049.github.io/archive/2017/07/03/social-movement.html (Abruf am 31.03.2022).

Yue Xin (2018a): Offener Brief zur Unterstützung der Jasic-Arbeiter. Warum machen wir das [签下这封联名信，声援佳士工友建工会–我们为什么要这样做]. In: RedChinaCn, 24. Juli 2018. URL: http://redchinacn.net/portal.php?mod=view&aid=36183 (Abruf am 31.03.2022).

Yue Xin (2018b): Gründer der Jasic-Unterstützer-Gruppe an der Peking Universität: Die inszenierten Verhöre seitens der Universität werden nicht verhindern, dass Studenten und Arbeiter Schulter an Schulter kämpfen [北大声援团发起人：校方约谈，挡不住学生与工人并肩战斗的决心], 30. Juli 2018. URL: https://wemp.app/posts/0a751ec1-41e0-4282-ac0b-546122b4c4d4?utm_source=bottom-latest-posts (Abruf am 29.9.2019).

Yue Xin (2018c): Offener Brief der Vertreterin der Jasic-Solidaritätsgruppe Yue Xin an Generalsekretär Xi Jinping [声援团代表岳昕致中共中央并习近平总书记的公开信], 19. August 2018. URL: https://zhichigongyou.github.io/gkx01/ (Abruf am 31.03.2022).

Yue Xin (2018d): Interview: Peking Universität Absolventin Yue Xin – Pionier des chinesischen Feminismus und der Arbeiterbewegung [專訪:

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

北京大學畢業生岳昕 中國女權與工運先鋒]. In: Yazhou Zhoukan [Asia Weekly], 9. September 2019. URL: https://www.yzzk.com/article/details/中華天地/2018-35/1535599939763/專訪：北京大學畢業生岳昕/名家博客/凌紫塵 (Abruf am 31.03.2022).

Zhang Yueran (2020): Leninists in a Chinese Factory. Reflections on the Jasic Labour Organising Strategy. In: Made in China Journal, 20. Juni 2020. URL: https://madeinchinajournal.com/2020/06/25/leninists-in-a-chinese-factory/ (Abruf am 31.03.2022).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Handgemenge

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Philosophie – Polemik – Revolution

Drei Typen der Kritik beim frühen Marx, 1841–1844

Georg Spoo

Kritik beruht immer auf normativen Grundlagen oder formuliert normative Ansprüche. Es liegt daher im Wesen radikaler Kritik, dass sie mit einer grundlegenden Aporie ihrer Normativität konfrontiert ist: Wenn radikale Kritik auf normativen Grundlagen beruht oder normative Ansprüche formuliert, die dem kritisierten Gegenstand äußerlich sind, dann läuft sie Gefahr, an ihrem Gegenstand vorbeizugehen. Denn es ergibt beispielsweise keinen Sinn, ein kapitalistisches Unternehmen dafür zu kritisieren, dass es profitorientiert arbeitet, weil eben das ein kapitalistisches Unternehmen ausmacht. Wenn aber umgekehrt die radikale Kritik an die normativen Grundlagen, Ansprüche oder Maßstäbe ihres Gegenstandes anschließt, ist sie nicht länger radikal, da sie ihren Gegenstand an seinen eigenen Maßstäben misst und ihn dadurch affirmiert: Es ist nicht radikal, ein kapitalistisches Unternehmen dafür zu kritisieren, dass es hinter seinen Profiterwartungen zurückgeblieben ist, weil man damit das kapitalistische Profitmotiv bereits akzeptiert. Wie es scheint, ist Kritik also entweder radikal, geht dann aber als externe Kritik an ihrem Gegenstand vorbei, oder sie trifft als interne oder immanente Kritik ihren Gegenstand, ist dafür aber nicht mehr radikal.

Diese Aporie der Normativität radikaler Kritik bildet den sachlichen Horizont von drei verschiedenen Kritik-Typen, die sich im Frühwerk von Karl Marx im Zeitraum von 1841–1844 identifizieren lassen, nämlich philosophische, polemische und revolutionäre Kritik. Im Folgenden soll zuerst der philosophische Kritik-Typus rekonstruiert werden, den Marx 1840/41 in seiner Doktordissertation und seinen ersten Zeitungsbeiträgen aus dem Jahre 1842 formuliert: Diese Kritik besteht darin, die Wirklichkeit mit einer in der Philosophie formulierten Idee dieser Wirklichkeit zu konfrontieren. In einem zweiten Schritt steht dann Marx' Kritik am normativen Externalismus dieses Kritik-Typus im Fokus, die er vor dem Hintergrund seines ersten gesellschaftstheoretischen

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Entwurfs in seiner 1843 verfassten Schrift *Zur Judenfrage* entwickelt. Die Pointe dieser Selbstkritik besteht darin, dass Marx die Spannung zwischen Normativität und Faktizität nicht mehr als Spannung zwischen philosophischer Kritik und kritisierter Wirklichkeit, sondern in seinem ersten gesellschaftstheoretischem Entwurf der *Judenfrage* als strukturellen Selbstwiderspruch der gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst interpretiert. Dies hat zwei zentrale Konsequenzen für den Begriff der Kritik: Kritik ist erstens nicht länger auf ein Ideal außerhalb der Wirklichkeit, d. h. auf externe Normativität bezogen und ist zweitens nicht mehr bloß Theorie, sondern immer auch Element der gesellschaftlichen Praxis. Folglich lassen sich vor allem in Marx' 1843/44 verfasster *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* und in den 1843 geschriebenen *Briefen aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern* zwei weitere Kritik-Typen ausmachen, nämlich die polemische und die revolutionäre Kritik: Die polemische Kritik kann als eine Art Rehabilitation der nun praktisch und gesellschaftstheoretisch modifizierten philosophischen Kritik verstanden werden, die unter ganz bestimmten historischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen weiterhin geboten sein kann. Bei der revolutionären Kritik handelt es sich um den maßgeblichen Typ einer radikalen Kritik der liberalen kapitalistischen Gesellschaft, die im praktischen Anschluss an gesellschaftliche Selbstwidersprüche die normativen Ansprüche auf eine Gesellschaft ohne Ausbeutung und Herrschaft begründet.

Philosophie

Den ersten Kritik-Typus entwickelt Marx im Zeitraum zwischen 1840 und 1842. Für die hier vorliegende Fragestellung stehen dabei besonders seine Doktordissertation über die *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* (1841/1968) sowie seine frühesten Zeitungsartikel aus dem Jahr 1842 im Fokus, in denen Marx emphatisch die Pressefreiheit gegen die Zensurbestrebungen des preußischen Staates verteidigt. Als Sozialist oder Kommunist versteht sich Marx zu dieser Zeit ausdrücklich nicht (vgl. Marx 1842b/1981, S. 105–108).

Marx' Verständnis von Kritik in dieser frühen Phase ist sowohl von einem humanistisch und liberal geprägten Aufklärungsbegriff als auch und vor allem von einer »linken« Interpretation Hegels durch den Junghegelianismus geprägt. In dieser Phase versteht Marx Kritik so, dass gegenüber einer trügerischen Wirklichkeit die tatsächliche Wirklichkeit aufgedeckt werden muss: Das, was nur zu sein scheint, muss kritisiert werden, um das wirkliche Wesen

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der Dinge erkennen zu können. Es geht, wie Marx in den *Debatten über Pressefreiheit* schreibt, darum,

> »wie ich bei der Betrachtung eines Gemäldes den Standpunkt verlasse, der mir nur Farbenkleckse, aber keine Farben, wüst durcheinanderlaufende Linien, aber keine Zeichnung gibt, so den Standpunkt zu verlassen, der mir die Welt und die menschlichen Verhältnisse nur in ihrem äußerlichen Schein zeigt, ihn als unfähig zu erkennen, den Wert der Dinge zu beurteilen« (Marx 1842a/1981, S. 50).

Diese eher aufklärerisch-epistemologische Dimension von Kritik weist auch eine praktisch-normative Hinsicht auf: Die »Weltanschauung des Wesens« ist der »Weltanschauung des Scheins« auch normativ übergeordnet, weil sie den »Standpunkt der Idee« formuliert (Marx 1842a/1981, S. 50). Mit dieser Formulierung bezieht sich Marx ausdrücklich auf Hegels Philosophie: Vom »Standpunkt der Idee« werden die rationalen Strukturen der Wirklichkeit einsichtig gemacht, in denen sich die menschlich-gesellschaftliche Vernunft artikuliert. Hegel fasst die Idee dabei nicht bloß als ein Prinzip der Philosophie auf, sondern vertritt die Auffassung, dass die menschliche Wirklichkeit zumindest grundsätzlich immer schon auf eine rationale Weise strukturiert ist, weil in ihr rationale Lebewesen leben. Wirklichkeit und Vernunft sind daher identisch. Das heißt allerdings nicht, dass alles, was ist, automatisch vernünftig ist. Das, was nicht vernünftig, sondern bloß zufällig und unwesentlich ist, bezeichnet Hegel daher als bloße Existenz, die normativ unterhalb der vernünftigen Wirklichkeit rangiert. In direkter Übereinstimmung mit dieser Terminologie schreibt Marx: »Wir müssen also das Maß des Wesens der innern Idee an die Existenz der Dinge legen« (Marx 1842a/1981, S. 50). In dieser Prüfung, ob die Existenz dem normativen Anspruch der Idee entspricht, liegt für Marx das Wesen der Kritik. In seiner Doktordissertation schreibt er: »Es ist die *Kritik*, die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt« (Marx 1841/1968, S. 326/328). Die Existenz ist demnach nicht nur die epistemisch unwahre Wirklichkeit, sondern auch das, was normativ nicht sein sollte. In diesem philosophischen Kritik-Typus wird die Idee durch die Philosophie erkannt und sie kritisiert dann auch die Existenz.

Kein Geringerer als Hegel stand einem solchen Kritik-Typus jedoch skeptisch gegenüber. In der *Einleitung* zur *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* schreibt er:

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »[W]er wäre nicht so klug, um in seiner Umgebung vieles zu sehen, was in der Tat nicht so ist, wie es sein soll? Aber diese Klugheit hat unrecht, sich einzubilden, mit solchen Gegenständen und deren Sollen sich innerhalb der Interessen der philosophischen Wissenschaft zu befinden. Diese hat es nur mit der Idee zu tun, welche nicht so ohnmächtig ist, um nur zu sollen und nicht wirklich zu sein« (Hegel 1830/2017, S. 49).

Hegels Vorwurf lautet, dass eine Kritik der Existenz, wie auch Marx sie im Sinn hat, letztlich trivial und nicht philosophisch ist. Das widerspricht aber Marx' ausdrücklichem Anspruch, Kritik vom »Standpunkt der Idee«, also von einem nicht-trivialen philosophischen Standpunkt aus zu üben.

Marx' Auffassung von Kritik lässt sich nur dann gegen den Hegel'schen Trivialitätsvorwurf verteidigen, wenn Hegels Auffassung der Einheit von Vernunft und Wirklichkeit modifiziert wird. Und tatsächlich ist eine solche Modifikation ein zentrales Anliegen der Linkshegelianer: Die von Hegel zugestandene Lücke zwischen Vernunft und Existenz weiten sie aus, um auch die Wirklichkeit kritisieren zu können, die Hegel noch mit der Vernunft identifiziert hatte. Daraus ergibt sich aber, zumindest aus Hegel'scher Perspektive, ein neues Problem: Wenn nicht nur die Existenz, d. h. letztlich historisch zufällige und strukturell bedeutungslose Aspekte der Wirklichkeit, sondern auch die Wirklichkeit selbst, d. h. ihre Grundstrukturen, nicht mit der Idee übereinstimmt, hört die Idee auf, Element der Wirklichkeit zu sein. Damit wird aber offenbar die philosophiegeschichtlich fortschrittliche Position Hegels aufgegeben, dass Vernunft nicht nur subjektiv und theoretisch als geistige Fähigkeit von Individuen verstanden werden darf, sondern sie sich auch praktisch in objektiven und gesellschaftlichen Strukturen manifestiert. Die Idee ist dann wieder in erster Linie eine normative geistige und theoretische Vorstellung von Individuen, die sie der unvernünftigen objektiven und praktischen gesellschaftlichen Wirklichkeit entgegenhalten. Die Kritik ist dann in erster Linie theoretisch und die Praxis folgt nur den Einsichten der in diesem Kritik-Typus aufgewerteten Theorie (vgl. Marx 1841/1968, S. 327).

Die von Marx intendierte Kritik ist also entweder trivial oder sie beruht auf einer strukturellen Lücke zwischen einer erst noch zu verwirklichenden theoretischen Vernunft und einer unvernünftigen praktischen Wirklichkeit. Tatsächlich neigt Marx zu diesem Zeitpunkt einer Trennung von theoretischer Vernunft und praktischer Wirklichkeit zu. So schreibt er etwa in seiner Betrachtung der belgischen Revolution, dass sie »zuerst als geistige Revolution, als Revolution der Presse« zu verstehen sei, und fügt hinzu: »Soll die Revoluti-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

on gleich *materiell* auftreten? Schlagen statt sprechen? Die Regierung kann eine geistige Revolution materialisieren; eine materielle Revolution muß erst die Regierung vergeistigen« (Marx 1842a/1981, S. 39). Die Kritik an der Wirklichkeit auf Grundlage der Idee scheint somit vorrangig eine Aufgabe der Theorie, von Intellektuellen oder philosophisch gebildeten Journalisten, wie Marx zu dieser Zeit selbst einer ist, d. h. der bürgerlichen Öffentlichkeit. Deshalb ist auch verständlich, warum Marx so vehement die Freiheit der Presse verteidigt: Die Zensur der Presse muss aus seiner Perspektive wie ein direkter Angriff auf die Möglichkeit der Kritik und dadurch auf die noch ausstehende Verwirklichung der Vernunft erscheinen.

Marx' Doktordissertation dokumentiert allerdings, dass er diesen ersten Kritik-Typus keineswegs naiv vertritt. Vielmehr sieht er deutlich, dass es problematisch ist, eine von der Wirklichkeit unterschiedene Idee zum Maßstab der Kritik dieser Wirklichkeit zu machen.[1] Die Idee, so argumentiert Marx, kann von dieser Unterscheidung von der Wirklichkeit nicht unversehrt bleiben, sondern wird durch diese Unterscheidung selbst einseitig: »Indem die Philosophie als Wille sich gegen die erscheinende Welt herauskehrt: ist das System zu einer abstrakten Totalität herabgesetzt, d. h., es ist zu einer Seite der Welt geworden, der eine andere gegenübersteht« (Marx 1841/1968, S. 329).

Marx' These lautet, dass die Philosophie bzw. die weltlose Vernunft nicht minder defizitär ist als die vernunftlose Welt. Die Idee und die Philosophie werden problematisch, weil sich, wie Marx im Anschluss an die zitierte Passage argumentiert, der Widerspruch zwischen Vernunft und Welt innerhalb der Philosophie als Widerspruch zwischen verschiedenen philosophischen Richtungen wiederholt. Dieser Selbstwiderspruch der Philosophie lässt sich philosophisch nicht mehr auflösen. Hierbei handelt es sich um eine merklich hegelisch inspirierte (Selbst-)Kritik von Marx an der gerade gegen Hegel formulierten Trennung von Wirklichkeit und Idee. Trotz dieser hellsichtigen Selbstkritik bleibt Marx' Position noch etwas unbefriedigend: Denn erstens gelingt es ihm noch nicht, die Trennung von Idee und Wirklichkeit und damit die Einseitigkeit der Philosophie zu überwinden. Stattdessen ergreift er auch in der Doktordissertation, in der er diese Trennung zumindest im Ansatz schon problematisiert, innerhalb dieser Trennung letztlich doch Partei für die Seite der

1 In der Forschung wird bisweilen unterschätzt, wie ambivalent und selbstkritisch Marx in seiner Doktordissertation eigentlich argumentiert, vgl. exemplarisch etwa Heinrich (2014, S. 90–91).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

philosophischen Kritik gegen die kritisierte Wirklichkeit und hält somit letztlich an der Trennung fest. Und zweitens reproduziert auch seine selbstkritische Problematisierung dieser Trennung in der Doktordissertation gewissermaßen metatheoretisch die Trennung zwischen Vernunft und Wirklichkeit, weil er diese Trennung selbst wieder tendenziell einseitig, nämlich noch aus allein philosophischer Perspektive und vorrangig in ihren philosophischen Folgen problematisiert. Das wird sich kurz darauf ändern.

Die zentrale Herausforderung von Marx' früher philosophischen Auffassung von Kritik lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Wenn eine radikale Kritik auch der fundamentalen Strukturen der Wirklichkeit möglich sein soll, müssen Wirklichkeit und Vernunft, gegen ihre Identifizierung bei Hegel, voneinander getrennt werden. Diese Trennung geht mit einer Aufwertung der subjektiven philosophischen Vernunft gegen die Unvernunft der Wirklichkeit einher. Kritik ist aufgrund dieser Aufwertung erstens vorrangig theoretisch und zweitens geht sie von externen subjektiven normativen Ansprüchen gegenüber der Wirklichkeit aus. Dadurch droht aber die Gefahr, dass diese philosophisch grundierte Kritik ihrem Gegenstand äußerlich und damit vor- oder sogar unpolitisch bleibt und nicht über Sollensforderungen hinauskommt. Um dieser Gefahr zu begegnen, ohne aber die Möglichkeit radikaler Kritik aufzugeben, müsste die Trennung von Vernunft und Wirklichkeit, anstatt wie in Marx' Doktordissertation bloß innerhalb der Philosophie, vielmehr innerhalb der Wirklichkeit selbst verortet werden. Erst wenn das gelingt, könnte Marx einerseits an der entscheidenden Hegel'schen Einsicht festhalten, dass die Vernunft (und eben auch die Unvernunft) nie bloß individuell oder vorgesellschaftlich, sondern immer auch Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist – ohne sich damit aber andererseits zugleich auf Hegels vollständige Identifizierung von Vernunft und Wirklichkeit verpflichten zu müssen und damit wiederum die Möglichkeit radikaler Kritik preiszugeben. Dieser Herausforderung stellt sich Marx in der 1843 verfassten *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* und in dem ebenfalls 1843 verfassten und 1848 in den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* erschienenen Text *Zur Judenfrage*.

Kritik der bürgerlichen Gesellschaft

Der Text *Zur Judenfrage* kann als Marx' erstes Programm radikaler Gesellschaftskritik gelesen werden: In diesem Text kritisiert er nicht mehr nur die politische, sondern auch die ökonomische Wirklichkeit der bürgerlichen Ge-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sellschaft. Schon mit seinem Ende 1842 verfassten Beitrag zu den *Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz* im Rheinischen Landtag und seinen Untersuchungen über die soziale Lage der Moselbauern 1843 (vgl. Marx 1843a/1981) nimmt Marx die soziale Wirklichkeit im preußischen Staat in den Blick. In diesen Beiträgen finden sich erste Ansätze zur Kritik der bürgerlichen Gesellschaft, die Marx kurz darauf in seiner *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* theoretisch fundiert und vertieft. Die Ergebnisse dieser als Kritik des Hegel'schen Staatsrechts formulierten Kritik der liberalen bürgerlichen Gesellschaft baut Marx in der Ende 1843 verfassten Schrift *Zur Judenfrage* zu einer eigenständigen kritischen Gesellschaftsanalyse aus. Diese beiden Schriften bilden das theoretische Zentrum der gesellschaftstheoretischen Radikalisierung der Marx'schen Kritik. In den 1844 verfassten *Kritischen Randglossen* bekennt sich Marx vor diesem Hintergrund ausdrücklich zum Sozialismus und bricht damit mit seinen bis dato eher liberalen und (radikal-)demokratischen Ansichten. Mit dieser Radikalisierung verändert sich dann auch der Typus der Kritik.

Im Fokus von Marx' Auseinandersetzung mit Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* stehen Hegels Versuche, die sozialen und politischen Gegensätze der bürgerlichen Gesellschaft anhand von gesellschaftlichen und staatlichen Institutionen miteinander zu versöhnen. Marx' Kritik lautet, dass Hegel eine solche Versöhnung nicht gelingt, sondern die institutionellen Vermittlungsinstanzen den Widerspruch, den sie vermitteln sollen, eigentlich nur auf veränderte Weise reproduzieren (vgl. Marx 1843b/1981, S. 288, S. 292 u. S. 295–296). In dieser Unzulänglichkeit von Hegels Rechtsphilosophie liegt für Marx aber kein theoretischer Mangel, sondern in ihr manifestiert sich vielmehr die reale »Antinomie des *politischen Staates* und der *bürgerlichen Gesellschaft*« (Marx 1843b/1981, S. 295). In der *Judenfrage* wird diese Antinomie zum Zentrum der Marx'schen Gesellschaftsanalyse. In dieser Schrift nimmt Marx eine weiterführende und auch normativ qualifizierte Beschreibung des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft vor:

> »Der vollendete politische Staat ist seinem Wesen nach das Gattungsleben des Menschen im Gegensatz zu seinem materiellen Leben. Alle Voraussetzungen dieses egoistischen Lebens bleiben außerhalb der Staatssphäre in der bürgerlichen Gesellschaft bestehen. Wo der politische Staat seine wahre Ausbildung erreicht hat, führt der Mensch nicht nur in Gedanken, im Bewußtsein, sondern in der Wirklichkeit, im Leben ein doppeltes, ein himmlisches und ein irdisches Leben, das Leben im politischen Gemeinweisen, worin er sich als Gemeinwesen gilt, und das Leben in der bürgerlichen Gesell-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> schaft, worin er als Privatmensch tätig ist, die andern Menschen als Mittel betrachtet, sich selbst zum Mittel herabwürdigt und zum Spielball fremder Mächte wird« (Marx 1844b/1981, S. 354–355).

Im Staat, so Marx weiter, gilt jeder Mensch als »*souveränes*, als höchstes Wesen« (Marx 1844b/1981, S. 360), in der bürgerlichen Gesellschaft hingegen lebt der Mensch »egoistisch[…]«, als ein »auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum« (Marx 1844b/1981, S. 366). In ihr lebt der Mensch, »wie er durch die ganze Organisation unserer Gesellschaft verdorben, sich selbst verloren, veräußert, unter die Herrschaft unmenschlicher Verhältnisse und Elemente gegeben ist« (Marx 1844b/1981, S. 360).

Aus diesen Beschreibungen lassen sich insgesamt zwei Bestimmungen des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft gewinnen. Erstens: Die politische Sphäre des Staates zeichnet sich dadurch aus, dass der Mensch in ihr ein allgemeines Gattungs- und Gemeinwesen ist, in der ökonomischen Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft hingegen ist er ausschließlich ein vereinzeltes Individuum. Zweitens: Als *homo politicus* verfügt der Mensch über Selbstbestimmung und ist der Zweck politischen Handelns. Als *homo oeconomicus* hingegen ist der Mensch fremdbestimmt und nur Mittel für andere Zwecke.

Entscheidend für Marx' Weiterentwicklung seiner bisherigen Position ist, dass er die politische Sphäre des Staates mit der Idee und die ökonomische Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft mit der Existenz identifiziert: In den *Kritischen Randglossen*, die er wenige Monate nach der *Judenfrage* verfasst hat, bezeichnet er den Gegensatz zwischen dem Staat und der bürgerlichen Gesellschaft als den »Gegensatz zwischen der allgemeinen Idee und der individuellen Existenz des Menschen« (Marx 1844d/1981, S. 408; vgl. Marx 1844b/1981, S. 360). Das ist gegenüber seinem früherem Kritikprogramm ein entscheidender Fortschritt, und zwar in zweifacher Hinsicht: Die zunächst mit Hegel vorgenommene Unterscheidung zwischen der Idee bzw. der Vernunft und der bloßen Existenz, die dann gegen Hegel zum Unterschied zwischen Idee und Wirklichkeit ausgeweitet wird, geht erstens nicht mehr mit einer Trennung von subjektiven theoretischen Vorstellungen einerseits und der objektiven praktischen Realität andererseits einher. Der Gegensatz zwischen der Idee und der Wirklichkeit wird nicht mehr als Gegensatz zwischen Philosophie und Wirklichkeit, sondern vielmehr als Gegensatz zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft, d. h. als Gegensatz der gesellschaftlichen

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Wirklichkeit selbst verstanden.[2] Zweitens wird dadurch auch die Hierarchie zwischen Idee und Wirklichkeit, die im frühesten Ansatz noch angelegt war, korrigiert: »Der *wirkliche* Mensch ist erst in der Gestalt des *egoistischen* Individuums, der *wahre* Mensch erst in der Gestalt des *abstrakten citoyen* anerkannt« (Marx 1844b/1981, S. 370; 1. Herv. G. S.). Wahrheit und Idee bleiben in der politischen Sphäre abstrakt, weil sie auf einen gesellschaftlichen Sonderbereich beschränkt bleiben. Sie durchdringen nicht den größeren wirklichen Bereich der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich die kapitalistische Ökonomie. Das Vernünftige bzw. Wahre bleibt partikular und ist somit nicht das Wirkliche, und das allgemeine Wirkliche ist nicht das Wahre bzw. Vernünftige. Dieser Chiasmus formuliert die innere Selbstverkehrung und Selbstverfehlung der gesellschaftlichen Wirklichkeit: Die bürgerliche Gesellschaft ist eine »verkehrte Welt« (Marx 1844a/1981, S. 340). Das Ziel von Kritik kann demnach nicht mehr darin bestehen, die selbst einseitige Idee zum Maßstab der Wirklichkeit zu machen und dadurch die Trennung fortzuschreiben, sondern darin, die Trennung und Entgegensetzung von Staat und Gesellschaft aufzuheben.

Vor dem Hintergrund dieser gesellschaftstheoretischen Interpretation des Gegensatzes zwischen Idee und Wirklichkeit als Gegensatz zwischen Staat und Gesellschaft weist Marx sein früheres Verständnis von Kritik entschieden zurück und entwickelt einen neuen Kritik-Typus. Die philosophische Kritik bezeichnet er jetzt – ganz in Übereinstimmung mit Hegels Trivialitätseinwand – als die vulgäre oder dogmatische Kritik, von der er die wahre Kritik unterscheidet (vgl. Marx 1843b/1981, S. 296). Die vulgäre bzw. dogmatische Kritik besteht darin, bloß den Gegensatz zwischen Idee und Wirklichkeit bzw. zwischen Staat und Gesellschaft zu konstatieren und die Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft an der Idee des Staates zu messen. Diese Kritik »findet überall Widersprüche. Das ist selbst noch dogmatische Kritik, die mit ihrem Gegenstand *kämpft*, so wie man früher etwa das Dogma der heiligen Dreieinigkeit durch den Widerspruch von eins und drei beseitigte« (Marx 1843b/1981, S. 296). Sie hat, so lässt sich Marx' Gedanke ausführen, ihren Gegenstand nicht zureichend verstanden, da sie ihn als widersprüchlich kritisiert und für eine Seite dieses Widerspruches Partei ergreift. Dadurch bleibt sie dem Widerspruch aber verhaftet und reproduziert ihn. Sie ist nicht in der Lage, den Widerspruch ihres Gegenstandes aus seiner inneren Struktur

2 Heinrich (2014, S. 103) ist hingegen der Auffassung, dass sich die grundlegende Struktur der Marx'schen Konzeption in der *Judenfrage* nicht geändert habe.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zu erklären und damit auch eine normativ über ihn hinausführende Perspektive einzunehmen. In genau solch einer Analyse der Widersprüche der gesellschaftlichen Wirklichkeit besteht für Marx das Wesen der wahren bzw. revolutionären Kritik:

> »Die wahre Kritik dagegen zeigt die innere Genesis der heiligen Dreieinigkeit im menschlichen Gehirn. Sie beschreibt ihren Geburtsakt. So weist die wahrhaft philosophische Kritik der jetzigen Staatsverfassung nicht nur Widersprüche als bestehend auf, sie *erklärt* sie, sie begreift ihre Genesis, ihre Notwendigkeit. Sie faßt sie in ihrer *eigentümlichen* Bedeutung« (Marx 1843b/1981, S. 296).

Polemik

Diese Neukonzeption von Kritik wird in den 1843 geschriebenen *Briefen aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern* und in der 1843/44 verfassten *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* theoretisch vertieft und programmatisch ausformuliert. In der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* finden sich genau genommen aber zwei verschiedene Kritik-Typen: zum einen die polemische Kritik, zum anderen die wahre bzw. revolutionäre Kritik. Der Schwerpunkt der Einleitung liegt dabei auf der polemischen Kritik, auf den sich auch die meisten der berühmt gewordenen Formulierungen dieses Textes beziehen. Erst im letzten Teil dieses Textes finden sich Beschreibungen der revolutionären Kritik. Um Marx' Kritikverständnis nachvollziehen zu können, ist es notwendig, beide Typen der Kritik auseinanderzuhalten. Zunächst soll deshalb die polemische Kritik rekonstruiert werden, um sodann die revolutionäre Kritik in den Blick zu nehmen.

Der polemische Kritik-Typus rehabilitiert auf gewisse Weise den Typus der philosophischen bzw. dogmatischen Kritik. Diese Rehabilitation ist wiederum nur vor dem Hintergrund der Transformation des Marx'schen Kritikbegriffes zu verstehen, durch den Kritik nicht länger bloß theoretisch gefasst und außerhalb von Praxis, Gesellschaft und Geschichte verortet wird: Unter ganz spezifischen gesellschaftlichen und historischen Bedingungen kann auch eine nicht-radikale und dogmatische Kritik vernünftig sein. Allerdings handelt es sich bei dieser Kritik dann streng genommen nicht mehr um Kritik, sondern, in Marx' eigenen Worten, um »*Krieg*« (Marx 1844c/1981, S. 380) bzw. um polemische Kritik.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die *Einleitung* war von Marx keineswegs als alleinstehender Text gedacht, sondern als Einleitungsschrift zu einer geplanten, aber nicht fertiggestellten Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. In dieser Einleitung erklärt Marx, was das Ziel einer Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie ist, und entwickelt im Zuge dessen den Typus der polemischen Kritik. Er gibt in ihr ausdrücklich zu bedenken, dass sich die Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie nicht auf das »Original«, sondern auf die »Kopie« richtet (Marx 1844c/1981, S. 379), d. h. nicht auf die Wirklichkeit des Rechts, des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft, sondern auf die Hegel'sche Philosophie des Rechts, des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft. Dies wirkt zunächst inkonsequent und erscheint geradezu als Rückfall hinter den spätestens mit der *Judenfrage* erreichten Anspruch, dass sich die Kritik nicht mehr auf die Philosophie, sondern auf die Wirklichkeit richten soll. Für die von Marx beabsichtigte Kritik der Hegel'schen Rechts*philosophie* ist entscheidend, dass sich das damalige Deutschland gegenüber dem gesellschaftlichen Fortschrittsniveau Frankreichs und Englands aus Marx' Sicht »*unter dem Niveau der Geschichte*« (Marx 1844c/1981, S. 380) befindet: Die kapitalistische Industrialisierung ist in England fortgeschrittener und der liberale bürgerliche Staat ist in Frankreich durch die Französische Revolution deutlich stärker entwickelt als in Preußen. Wenn aber das geschichtliche Niveau der Entwicklung der liberal-kapitalistischen bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland unter dem Fortschrittsniveau von England und Frankreich bleibt, dann bleibt auch die Kritik der Wirklichkeit des damaligen Deutschlands unter dem Niveau der geschichtlichen Wirklichkeit: »Wenn ich die deutschen Zustände von 1843 verneine, stehe ich, nach französischer Zeitrechnung, kaum im Jahre 1789« (Marx 1844c/1981, S. 379). Mit Hegel gesprochen ist die deutsche Wirklichkeit geschichtlich gesehen bloße Existenz. Die deutsche Wirklichkeit bedarf somit streng genommen gar keiner Kritik mehr, weil sie durch die Geschichte der fortgeschrittenen Länder längst widerlegt wurde. Die Kritik der Wirklichkeit des damaligen Deutschlands ist somit eigentlich überflüssig, weil die gesellschaftliche Wirklichkeit in Deutschland gewissermaßen schon praktisch und historisch durch die Entwicklung in England und Frankreich widerlegt worden ist. Wenn man in Deutschland das geschichtliche Niveau der Wirklichkeit kritisieren will, darf man daher paradoxerweise nicht die Wirklichkeit, sondern man muss die Philosophie kritisieren, genauer, die Hegel'sche Rechtsphilosophie. Denn, so Marx' Argument, Hegel hat die rückständige gesellschaftliche Wirklichkeit Deutschlands in seiner Philosophie überholt und in der Philosophie das historische Niveau der Wirklichkeit anderer europäischer Länder erreicht:

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Nur die »*deutsche Rechts- und Staatsphilosophie* ist die einzige mit der *offiziellen* modernen Gegenwart *al pari* stehende *deutsche Geschichte*« (Marx 1844c/1981, S. 383).

Daraus folgt im Umkehrschluss aber nicht, dass Marx auf eine Auseinandersetzung mit der deutschen Wirklichkeit verzichtet. Nur ist der Modus dieser Auseinandersetzung eben nicht mehr die radikale Kritik, sondern die Polemik, d. h. Polemos, oder der Krieg: »*Krieg* den deutschen Zuständen! Allerdings! Sie stehn *unter dem Niveau der Geschichte*, sie sind *unter aller Kritik*« (Marx 1844c/1981, S. 380). In der Auseinandersetzung mit den deutschen Zuständen müssen nicht mehr, wie Marx es für den Typus wahrer bzw. radikaler Kritik gefordert hatte, die Genesis und die Struktur der gesellschaftlichen Widersprüche entwickelt werden, um aus der Kritik dieser Wirklichkeit eine Überwindungsperspektive zu entwickeln, da diese Arbeit durch den geschichtlichen Fortschritt in England und Frankreich bereits erledigt wurde: Der »Geist« der deutschen Wirklichkeit ist längst geschichtlich »widerlegt« und muss nur deshalb nicht mehr theoretisch kritisiert werden (Marx 1844c/1981, S. 380). Daher reicht es, die Wirklichkeit Deutschlands gewissermaßen am Maßstab der Wirklichkeit in Frankreich und England zu messen und polemisch zu denunzieren. Dieser polemische Kritiktypus ist somit strukturell mit dem philosophischen bzw. dogmatischen Kritiktypus verwandt: Ein Gegenstand wird nicht aus sich selbst und seinen eigenen Widersprüchen verstanden und kritisiert, sondern an einem externen Maßstab gemessen. Anders als in seinen früheren Überlegungen zum Begriff der Kritik versteht Marx ein solches Verfahren streng genommen nicht mehr als Kritik, sondern als Polemik. Darin nähert er sich wieder der Position Hegels an, der in der *Enzyklopädie* einen solchen Kritik-Typus als nicht- oder vorphilosophisch bestimmt hatte. Auch für Marx ist eigentlich nur der Typus radikaler Kritik als Kritik im eigentlichen Sinne ernst zu nehmen.[3] Die Auseinandersetzung mit der deutschen Wirklichkeit liegt hingegen unterhalb des Niveaus radikaler Kritik. Es wäre folglich fatal, Marx' berühmte Formulierungen zu dem kriegerischen bzw. polemischen Kritik-Typus mit dem radikalen Kritik-Typus zu verwechseln. Dann würden sich Marx' Sätze nämlich wie ein

3 Aus diesem Grund bezeichnet Marx die radikale Kritik daher stellenweise noch als philosophische Kritik (vgl. Marx 1844b/1981, S. 344 u. S. 346), was aber eher eine wertende denn eine typisierende Bezeichnung ist. Der radikale Kritik-Typus unterscheidet sich strukturell grundlegend vom philosophischen Kritik-Typus.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Plädoyer für eine letztlich irrationale Parteilichkeit und einen vortheoretischen martialischen Dezisionismus lesen. Zwar wurden Marx' entsprechende Äußerungen in der späteren Rezeption teilweise so verstanden, sie sind jedoch keineswegs so gemeint. Denn nur in Auseinandersetzungen mit den geschichtlich bereits widerlegten deutschen Zuständen wird die Kritik zum Krieg: Eigentlich muss der »Geist«, d. h. das Wesen bzw. die Strukturen einer geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit durchaus theoretisch kritisiert und widerlegt werden. Kritik ist daher normalerweise auch »Leidenschaft des Kopfes«, nur in Deutschland ist sie der »Kopf der Leidenschaft«. Üblicherweise richtet sie sich in der Tat »auf *denkwürdige*[…] Objekte« und zielt auf »Selbstverständigung« mit dem »Gegenstand«, um ihn schließlich zu »widerlegen« (Marx 1844c/1981, S. 380); nur in Deutschland richtet sie sich gegen einen »*Feind*«, den sie im »Handgemenge […] *treffen*« und »*vernichten*« will (Marx 1844c/1981, S. 380–381). Doch noch aus einem weiteren Grund darf der polemische Typus der Kritik nicht als irrationale Propaganda der blinden Tat verstanden werden.[4] Marx bejaht die Polemik schließlich nur auf Grundlage einer theoretischen Analyse der gesellschaftlichen Bedingungen von Kritik im damaligen Deutschland. Seine polemische Emphase ist somit keineswegs irrational, sondern beruht auf komplexen geschichtsphilosophischen und gesellschaftsanalytischen Voraussetzungen.

Revolution

Nach den Überlegungen zur polemischen Kritik in der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* finden sich dort und in den *Briefen aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern* nähere Bestimmungen der radikalen bzw. revolutionären Kritik. Diese Kritik kann als der maßgebliche Typ einer »marxistischen« Kritik der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer revolutionären Überwindung verstanden werden.

Sie lässt sich durch zwei zentrale Motive kennzeichnen: Erstens kann es nicht darum gehen, wie in der philosophischen bzw. dogmatischen Kritik, einfach nur gesellschaftliche Widersprüche zu konstatieren. Vielmehr müssen diese Widersprüche aus der inneren Struktur der bürgerlichen Gesellschaft selbst erklärt werden. Erst durch eine solche vertiefte Einsicht in

4 So sieht etwa Röttgers bei Marx eine »Forderung des unmittelbaren Dreinschlagens« und kritisiert »das einseitig Kämpferische« (Röttgers 1975, S. 263 u. S. 264).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

den ko-konstitutiven Zusammenhang der unvernünftigen Wirklichkeit und der nur partikular verwirklichten Vernunft lässt sich eine Perspektive zur Überwindung dieser doppelt verkehrten gesellschaftlichen Wirklichkeit entwickeln. Diesen Gedanken einer immanenten Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit hat Marx' in dem berühmten Diktum formuliert, »daß wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen« (Marx 1844a/1981, S. 344). Dieses erste Motiv weist die Trennung zwischen Normativität und Faktizität, d. h. zwischen der Idee als dem Maßstab der Kritik und der kritisierten Wirklichkeit, zurück, die sich im philosophischen Kritik-Typus findet. Das zweite Motiv lautet, dass die radikale Kritik mit der ihr von vornherein eingeschriebenen Perspektive einer Überwindung der gesellschaftlichen Verkehrungen und Widersprüche immer auch Element verändernder Praxis ist. Dies richtet sich gegen den rein theoretischen Status von Kritik im philosophischen Kritik-Typus. Der Ort der Kritik ist somit nicht mehr, wie in Marx' frühesten Schriften, der Diskurs bürgerlicher Öffentlichkeit, sondern er besteht in den gesellschaftlichen Kämpfen und Konflikten, in denen die gesellschaftlichen Widersprüche praktisch ausgetragen und auf die Spitze getrieben werden. Dieser radikale Begriff der Kritik ist somit selbst eine Kritik des liberal-bürgerlichen Verständnisses von Kritik. Auch dieses zweite Motiv der Kritik als Teil der gesellschaftlichen Praxis hat Marx pointiert formuliert: Es geht darum, »unsre Kritik an die Kritik der Politik, an die Parteinahme in der Politik, also an wirkliche Kämpfe anzuknüpfen und mit ihnen zu identifizieren« (Marx 1844a/1981, S. 345).

Das erste Motiv der radikalen Kritik, die immanenten Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit, führt Marx in seinen in den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* veröffentlichten Briefen an Arnold Ruge weiter aus. Dort schreibt er:

> »Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form. Der Kritiker kann also an jede Form des theoretischen und praktischen Bewußtseins anknüpfen und aus den *eigenen* Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln. Was nun das wirkliche Leben betrifft, so enthält grade der *politische Staat*, auch wo er von den sozialistischen Forderungen noch nicht bewußterweise erfüllt ist, in allen seinen *modernen* Formen die Forderungen der Vernunft. Und er bleibt dabei nicht stehn. Er unterstellt überall die Vernunft als realisiert. Er gerät aber ebenso überall in den Widerspruch seiner ideellen Bestimmung mit seinen realen Voraussetzungen« (Marx 1844a/1981, S. 345).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

An dieser Passage sind zwei Aspekte bemerkenswert. Erstens: Den inneren Widerspruch der gesellschaftlichen Wirklichkeit, den Marx in der *Judenfrage* als den Widerspruch zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft rekonstruiert, fasst er hier als Widerspruch zwischen der Vernunft und der Form der Vernunft, die selber noch unvernünftig ist. Diese Unterscheidung zwischen der Vernunft und ihrer selbst noch nicht vernünftigen Form findet sich schon bei Hegel und ist keine originäre These von Marx (vgl. Hegel 1830/2017, S. 42). Neu ist allerdings, dass Marx – anders als Hegel – den Widerspruch zwischen der gesellschaftlichen Vernunft und ihrer Form als Hindernis für die Verwirklichung der Vernunft begreift. Während es bei Hegel die Philosophie ist, die die Vernunft auch in der Form der Vernunft theoretisch formuliert, kann es bei Marx nur die radikale Kritik und letztlich eigentlich nur die »*radikale* Revolution« (Marx 1844c/1981, S. 388) sein, die die gesellschaftliche Vernunft auch in einer vernünftigen Form verwirklicht. Zweitens: Stärker als in der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* und der *Judenfrage* betont Marx in der zitierten Passage, dass sich der gesellschaftliche Widerspruch nicht nur durch die gesellschaftliche Wirklichkeit, sondern ebenso durch das gesellschaftliche Bewusstsein zieht. Radikale Kritik ist deshalb notwendigerweise sowohl Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit als auch Kritik des gesellschaftlichen Bewusstseins, d. h. sowohl Gesellschaftskritik als auch Ideologiekritik. Das zweite zentrale Motiv radikaler Kritik, dass sie nicht nur Theorie, sondern immer auch Praxis ist, schließt stark an diesen ideologiekritischen Aspekt an.

Bevor dieses zweite Motiv untersucht wird, muss aber noch ein mögliches Problem immanenter Kritik diskutiert werden. Wie schon in der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* und in der *Judenfrage* lautet der entscheidende Gedanke auch in der zitierten Passage aus dem Brief an Ruge, dass die radikale Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht durch externe Maßstäbe begründet werden und dem gesellschaftlichen Sein als äußerliches Sollen entgegentreten kann. Vielmehr zeigt sich das, was normativ geboten ist, im immanenten Anschluss an die gesellschaftliche Wirklichkeit und ihre Widersprüche. Wie Marx schreibt, ergibt sich das »Sollen« aus der »Wirklichkeit«: »Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien« (Marx 1844a/1981, S. 345).

Wenn Marx aber so entschieden auf einen externen Maßstab der Kritik verzichtet, stellt sich erstens die Frage, ob der Anspruch auf radikale Kritik nicht mit dem Anspruch immanenter Kritik kollidiert: Wenn Kritik immer an das, was ist, anschließen muss, um das, was sein soll, begründen zu können, ist sie

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dann wirklich noch radikal? Ist sie noch »rücksichtslose Kritik alles Bestehenden« (Marx 1844a/1981, S. 344) oder ist sie nicht vielmehr auch Affirmation des Bestehenden? Die Antwort auf diese Frage muss wohl lauten, dass radikale Kritik nicht als einseitige Verneinung verstanden werden darf. Zwar schließt diese in der Tat an die Widersprüche der fundamentalsten Strukturen der gesellschaftlichen Wirklichkeit an, allerdings mit dem Ziel, diese Widersprüche aufzuheben. Zudem zeigt sie, dass dies nur dadurch möglich ist, indem man über diese Strukturen hinausgeht.

Es stellt sich aber noch eine zweite Frage, die auf das Problem normativer Begründung abzielt: Wenn das, was sein soll, aus dem, was ist, entwickelt wird, handelt sich Marx dann nicht einen naturalistischen Fehlschluss ein, der Faktizität mit Normativität verwechselt? Die Antwort auf diese Frage lautet, dass in Marx' hegelianischem Verständnis von Wirklichkeit Faktizität und Normativität keine Gegensätze, sondern gleichermaßen Aspekte der Wirklichkeit sind: Die gesellschaftliche Wirklichkeit weist als solche immer schon normative Aspekte und Dimensionen auf, die sich in gesellschaftlichen Praxen, Institutionen, Verhältnissen und Strukturen materialisieren. Die Pointe von Marx' kritischer Gesellschaftstheorie in der *Judenfrage* besteht eben darin, die Idee nicht philosophisch, sondern als Teil der Wirklichkeit zu verstehen. Freilich schließt die radikale Kritik auch nicht einseitig affirmativ an die normativen Instanzen der gesellschaftlichen Wirklichkeit an, um dann anzuprangern, dass sie permanent verletzt werden, und ihre Achtung einzufordern. Vielmehr geht es Marx darum, zu zeigen, dass sich Normativität und Faktizität in der liberal-kapitalistischen Gesellschaft wechselseitig durcheinander hervorbringen und durchdringen: Sowohl die Hervorbringung als auch die Verletzung ihrer eigenen Normen ist in der Struktur dieser Gesellschaft selbst immer schon gleichursprünglich angelegt – und deshalb ist eine radikale Veränderung dieser Gesellschaft nötig.

Neben dem Motiv immanenter Kritik lautet das zweite zentrale Motiv revolutionärer Kritik, dass sie eminent praktisch ist. Es wäre trivial und harmlos, diesen praktischen Charakter der Kritik so zu verstehen, dass alle Kritik als eine Form menschlicher Tätigkeit immer auch Praxis ist. Marx' Auffassung von Kritik als Praxis ist demgegenüber offensichtlich anspruchsvoller, radikaler und damit auch kämpferischer: Kritik ist in die »Qual des Kampfes nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich hineingezogen« und steht so im »Konflikte mit den vorhandenen Mächten« (Marx 1844a/1981, S. 344). Worin genau besteht nun aber der nicht-triviale radikal praktische Charakter von Kritik? Marx fasst ihn bündig so zusammen, dass die radikale Kritik als »Selbstver-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ständigung (kritische Philosophie) der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche« (Marx 1844a/1981, S. 346) zu verstehen ist. Diese Selbstverständigung führt er folgendermaßen aus:

> »Wir sagen ihr [der Welt; G. S.] nicht: Laß ab von deinen Kämpfen, sie sind dummes Zeug; wir wollen dir die wahre Parole des Kampfes zuschrein. Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen *muß*, wenn sie auch nicht will« (Marx 1844a/1981, S. 345).

Dieser Selbstverständigungsaspekt der radikalen Kritik steht in der Aufklärungstradition des frühsten Kritik-Typus von Marx und übernimmt eine ideologiekritische Funktion: Entscheidend für diese ideologiekritische Funktion ist erstens, dass die bürgerliche Gesellschaft aufgrund ihrer Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse nicht plan und glatt ist, sondern durch diese widersprüchlichen Verhältnisse selbst widersprüchlich strukturiert ist und diese Widersprüche immer wieder in Form von Krisen, Konflikten und Kämpfen austrägt. Zweitens ist diese durch Widersprüche geprägte Wirklichkeit als solche nicht transparent und durchsichtig, sondern existiert aufgrund dieser Widersprüche, die sich im gesellschaftlichen Bewusstsein fortschreiben, wesentlich im Modus der Entfremdung, der Täuschung und der Ideologie. Deshalb sind auch den Akteuren der Widersprüche, d. h. den Akteuren der gesellschaftlichen Konflikte und Kämpfe, ihre eigenen Kämpfe nicht ganz einsichtig. Das hat zur Folge, dass die Widersprüche der gesellschaftlichen Wirklichkeit den Akteuren als Grund ihres Kampfes verborgen bleiben und sie auch nicht direkt zu diesem vordringen können. Daraus ergibt sich die Gefahr, dass diese Kämpfe die gesellschaftlichen Widersprüche unangetastet lassen und sie nur in neuen Formen und Gestalten variieren, fortschreiben und mitunter sogar zementieren. Es ist daher nötig, dass die Kritik zum einen die Akteure darüber aufklärt, »warum sie eigentlich kämpfen«, indem sie den widersprüchlichen Grund der Wirklichkeit deutlich macht, der sich in den Kämpfen indirekt bereits ausdrückt. So kann sie zum anderen auch den Akteuren das eigentliche Ziel der sich aus diesen Widersprüchen entwickelnden Kämpfe bewusst machen. Dadurch wird die Kritik selbst zum revolutionären Akteur:

> »Die Reform des Bewußtseins besteht *nur* darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein innewerden läßt, daß man sie aus dem Traum über sich selbst auf-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> weckt, daß man ihre eignen Aktionen ihr *erklärt*. […] Unser Wahlspruch muß also sein: Reform des Bewußtseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, trete es nun religiös oder politisch auf. Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen« (Marx 1844a/1981, S. 346).

Radikale Kritik der Gesellschaft und gesellschaftliche Kämpfe

Das Verhältnis dieser wirklichen Kämpfe und der radikalen Kritik wird beim frühen Marx zweiseitig gefasst. Zum einen bedürfen die Kämpfe der Kritik: Die radikale Kritik klärt in ihrer ideologiekritischen Funktion die Kämpfe über mögliche Selbsttäuschungen und Ideologien, denen sie erliegen könnten, auf und sie macht diesen Kämpfen ihre im jeweiligen Konflikt vielleicht noch verborgenen revolutionären und über diesen hinausweisenden Ziele bewusst. Diese Selbstverständigung der Kämpfe ist der radikalen Kritik auf Grundlage ihrer gesellschaftskritischen Einsichten in den selbstwidersprüchlichen Charakter sowohl der gesellschaftlichen Wirklichkeit als auch des gesellschaftlichen Bewusstseins und damit auch der gesellschaftlichen Kämpfe möglich. Die radikale Kritik ist aufgrund dieser ideologie- und gesellschaftskritischen Doppelfunktion unverzichtbar dafür, dass sich gesellschaftliche Kämpfe revolutionär zuspitzen. Offensichtlich lautet Marx' Auffassung, dass die Kämpfe und Konflikte innerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit noch nicht von selbst revolutionär werden können, sondern dafür die Unterstützung der radikalen Kritik brauchen, und zwar sowohl der Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit als auch der Kritik dieser Kämpfe selbst.

Zum anderen bedarf aber auch die Kritik der Kämpfe: Erst diese Kämpfe machen reale gesellschaftliche Bruchlinien und damit Befreiungsperspektiven sichtbar, an denen dann die Kritik ansetzen kann, um diese Widersprüche sowohl der Wirklichkeit als auch des Bewusstseins für die Kämpfe deutlicher hervortreten zu lassen. Außerdem müssen sich innerhalb der Kämpfe zumindest latent schon revolutionäre Tendenzen abzeichnen, mit denen sich die radikale Kritik zusammenschließen kann, um wirkmächtig zu werden: »Die Revolutionen bedürfen nämlich eines *passiven* Elementes, einer *materiellen* Grundlage. Die Theorie wird in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist« (Marx 1844c/1981, S. 386).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Kämpfe sind somit auf die Kritik und die Kritik ist auf die Kämpfe angewiesen: »Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen« (Marx 1844c/1981, S. 386). Damit nimmt Marx eine zweiseitige Mittelposition ein: Die Revolution wird weder allein durch die Kämpfe noch allein durch die Kritik initiiert. Der späte Marx wird demgegenüber bisweilen so interpretiert, dass bei ihm einseitig die Kritik in den Hintergrund tritt, weil er die voluntativ-subjektiven Faktoren der Veränderung stark zugunsten der determinierend-objektiven Faktoren zurückdrängt.[5] Radikale Kritik ist dann keine Aufgabe mehr von gesellschaftlichen Akteuren, sondern sie vollzieht sich als gewissermaßen anonyme Selbstkritik objektiver Entwicklungstendenzen der kapitalistischen Akkumulations- und Krisenprozesse, die schließlich gleichsam automatisch zu ihrer Selbstaufhebung führen. Demgegenüber ist die Position des frühen Marx offener. Man kann darin einen Mangel sehen, weil das Verhältnis der Kritik zur gesellschaftlichen Wirklichkeit und den sozialen Kämpfen letztlich nicht wirklich geklärt ist und deshalb letztlich äußerlich und zufällig bleibt.[6] Deshalb bleiben auch die Bedingungen dafür, dass radikale Kritik und radikale Kämpfe überhaupt möglich sind und sich darüber hinaus zu einer revolutionären Veränderung zusammenschließen, unklar. In dieser Unklarheit könnte man ein analytisches und auch strategisches Defizit sehen. Aber sind nicht Revolutionen tatsächlich unvorhersehbar und unplanbar? Man kann in der Offenheit der Konzeption des frühen Marx daher auch einen Vorzug gegenüber dem teleologischen und geradezu technischen Paradigma der Revolution sehen, das bisweilen dem späten Marx nachgesagt wird. Die Revolution lässt sich nämlich nicht auf ein kalkulierbares Zusammenspiel der Faktoren Kritik, Kampf und Krise reduzieren. Es liegt vielmehr in ihrem Wesen, immer auch ein Ereignis radikaler Offenheit und Neuheit zu sein.

Literaturverzeichnis

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1830/2017): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. 11. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

5 Vgl. in diesem Sinne kritisch beispielsweise Iber (2018).

6 In eine solche Richtung zielt etwa die Kritik von Popitz (1973, S. 99).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Heinrich, Michael (2014): Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition. 6. Auflage, Münster: Westfälisches Dampfboot.

Iber, Christian (2018): Revolution als Negation der Negation? Zu Marx' Hegelrezeption. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 43, H. 3, S. 249–266.

Marx, Karl (1841/1968): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhange. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke (MEW). Bd. 40. Berlin: Dietz, S. 257–373.

Marx, Karl (1842a/1981): Die Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Erster Artikel. Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen. In: MEW. Bd. 1, S. 28–108.

Marx, Karl (1842b/1981): Der Kommunismus und die Augsburger Zeitung. In: MEW. Bd. 1, S. 105–108.

Marx, Karl (1843a/1981): Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel. In: MEW. Bd. 1, S. 172–199.

Marx, Karl (1843b/1981): Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: MEW. Bd. 1, S. 201–333.

Marx, Karl (1844a/1981): Briefe aus den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern«. In: MEW. Bd. 1, S. 337–346.

Marx, Karl (1844b/1981): Zur Judenfrage. In: MEW. Bd. 1, S. 347–377.

Marx, Karl (1844c/1981): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW. Bd. 1, S. 378–391.

Marx, Karl (1844d/1981): Kritische Randglossen zu dem Artikel »Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen«. In: MEW. Bd. 1, S. 392–409.

Popitz, Heinrich (1973): Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Röttgers, Kurt (1975): Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx. Berlin: de Gruyter.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Marxistisch, wenn auch kein Marxismus

Adornos Philosophie als materialistische Kritik

Nina Rabuza

Theodor W. Adornos Antrittsvorlesung an der Frankfurter Universität war alles andere als ein Erfolg. Als er am 8. Mai 1931 die Vorlesung mit dem Titel *Die Aktualität der Philosophie* hielt, schlug ihm die heftige Kritik seiner Kollegen entgegen. In einem Brief an Siegfried Kracauer beklagte sich der junge Philosoph: »Wertheimer bekam vor Wut und Aufregung einen Weinkrampf; Tillich fand die Form anstößig wegen ihres bestimmten Tones; Mannheim schimpfte und Horkheimer […] war es nicht marxistisch genug« (Adorno 1931a/2008, S. 274–275).

Kracauer hatte die Antrittsvorlesung nicht besucht. Aber auch er kritisierte Adorno scharf, nachdem er das Vortragsmanuskript gelesen hatte. Zwar lobte er Adornos Kritik der zeitgenössischen Philosophie, doch die Näherung an den Materialismus über Begriffe, die Adorno von Walter Benjamin übernommen habe, hielt er für »windschief« (Kracauer 1931/2008, S. 281). Kracauer erklärte sich die Diskussion des Materialismus in der Antrittsvorlesung und die in seinen Augen zurückhaltende Bezugnahme auf den Marxismus mit »universitätstaktischen Gründen«: Adorno wolle sich nicht zum Marxismus bekennen, um seine Stellung an der Frankfurter Universität nicht zu gefährden (vgl. Kracauer 1931/2008). Adorno wies den Vorwurf zurück. Auch wenn sein Vortrag nicht ausgereift gewesen sei, ging es ihm doch ernsthaft darum, »einen neuen Ansatz des Materialismus zu gewinnen« (Adorno 1931b/2008, S. 283).

Zweifelsohne nutzt Adorno in seiner Antrittsvorlesung Begriffe von Marx, allen voran den der Warenform. Dennoch weicht er an zentralen Punkten von Marx wie auch vom zeitgenössischen Marxismus ab, mitunter nennt er sie erst gar nicht: Weder das Proletariat noch die Möglichkeit der Revolution werden in der Vorlesung erwähnt, die Warenform wird recht eigenwillig als Deutungskategorie verhandelt und jeglicher Begriff von (positiver) Totalität wird abgelehnt. Adornos Interpretation des Materialismus orientiert sich in erster Linie

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

an Benjamins *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Sicherlich trägt das Trauerspielbuch materialistische Züge, jedoch zählt es nicht zu den marxistischen Schriften Benjamins. Zugleich beharrt Adorno auf einem Begriff von Philosophie, der von Marx herrührt: Philosophie erfülle nur ihren Zweck, wenn sie als kritische Analyse der Wirklichkeit auf deren Veränderung dränge, ansonsten diene sie der Rechtfertigung des bestehenden Zustands (vgl. Adorno 1973/1996, S. 338–339).

Die Antrittsvorlesung markiert zusammen mit der Habilitationsschrift *Kierkegaard. Konstruktionen des Ästhetischen* Adornos Übergang zum materialistischen Denken (vgl. Tiedemann 1973/1996, S. 383). Anders als in seiner späteren ausführlichen Marxlektüre rezipierte er zu dieser Zeit die Marx'sche Theorie vor allem vermittels der Lektüre von Georg Lukács' *Geschichte und Klassenbewusstsein* (vgl. Braunstein 2016, S. 226–227). Dennoch formuliert er bereits in seiner Antrittsvorlesung Positionen, die er im Laufe seines Werkes zwar ausdifferenzieren, nicht jedoch grundlegend ändern wird (vgl. Wiggershaus 2006, S. 11). Was ist nun aber das Spezifische und möglicherweise »Abweichende« an der Marxrezeption Adornos? Was versteht er unter dem »neuen Materialismus«, den er in seiner Antrittsvorlesung unter dem Begriff von Philosophie als materialistische Deutungswissenschaft skizziert? Und in welchem Verhältnis steht dieser Entwurf zur kritischen Philosophie von Marx?

Philosophiekritik

Peter von Haselberg erinnert sich in einer biographischen Skizze Adornos an die Antrittsvorlesung:

> »Es war eine echte Antrittsvorlesung, polemisch gegen die herrschenden Philosopheme allesamt, […] da gegen Idee oder verbindliche Seinsordnung Versuchsanordnung und Modell gestellt wurden. Dialektik, Materialismus, ja selbst die Warenform kamen vor, aber keinerlei Doktrin […]. Die *Aktualität der Philosophie* – dies der Titel des Vortrags – schien also darin zu bestehen, daß sie die alten Priestergesten und -gewänder nur abzulegen brauche, um produktiv, brauchbar, ja in gewissem Sinne vielleicht unternehmerisch zu werden, jedenfalls nicht konservativ bleiben dürfe« (von Haselberg 1977, S. 9).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Von Haselberg beschreibt die Kritik Adornos an der zeitgenössischen Philosophie und unterstreicht die radikale Forderung nach einer neuen, materialistischen Philosophie. Allerdings zielt Adorno mit der Frage nach der Aktualität der Philosophie nicht darauf ab, die Philosophie »unternehmerisch« werden zu lassen. Vielmehr stellt er in Frage, ob die Philosophie in ihrem grundsätzlichen Erkenntnisinteresse, das im Erkennen der Wirklichkeit als Ganzes bzw. dem Sein an sich läge, im 20. Jahrhundert überhaupt noch eine Berechtigung habe (vgl. Adorno 1973/1996, S. 331). Ohne den Verzicht auf Ontologie und Totalitätsanspruch würde Philosophie nicht der Erkenntnis der Wahrheit dienen, sondern den bestehenden falschen gesellschaftlichen Zustand rechtfertigen (vgl. Adorno 1973/1996, S. 325). Jedoch wendet er sich auch gegen die marxistische Aufhebung der Philosophie in der Einheit von Theorie und Praxis. Philosophie sei noch immer notwendig, wenngleich sie nur noch als materialistische Philosophie möglich sei.

Adorno beginnt seine Antrittsvorlesung mit einer provokativen These über die Situation der zeitgenössischen Philosophie:

> »Wer heute philosophische Arbeit als Beruf wählt, muß von Anbeginn auf die Illusion verzichten, mit der früher die philosophischen Entwürfe einsetzten: daß es möglich sei, in Kraft des Denkens die Totalität des Wirklichen zu ergreifen« (Adorno 1973/1996, S. 325).

Adorno nimmt der Philosophie zweimal ihre Würde: erstens indem er Philosophie Arbeit, die Tätigkeit des Philosophen einen Beruf nennt. Im Begriff des Berufs schwingt die göttliche *vocatio* mit, die Adorno gegen den modernen Gehalt des Begriffs als Tätigkeit zum Zweck des Lohnerwerbs ausspielt (vgl. Herms 1998, S. 1336–1346). Die Philosophie steht also nicht außerhalb der gesellschaftlichen Ordnung. Sie ist nicht autonom, wie sie es in der Blütezeit des Bürgertums im 18. Jahrhundert zu sein schien (vgl. Lindner 1977, S. 75). Zweitens behauptet Adorno, dass der grundsätzliche Anspruch der Philosophie, die Wirklichkeit als Ganzes durch den Geist zu erfassen, nur noch Illusion sei. Gegen Hegel wendet er ein, dass der gegenwärtige, wirkliche Zustand der Welt nicht vernünftig genannt werden könne: »Keine rechtfertigende Vernunft könnte sich selbst in einer Wirklichkeit wiederfinden, deren Ordnung und Gestalt jeden Anspruch der Vernunft niederschlägt« (Adorno 1973/1996, S. 325).

Damit meint Adorno nicht, dass die historisch gewachsenen Verhältnisse nicht vernünftig zu analysieren seien. Vielmehr widerlegt die Wirklichkeit die geschichtsteleologische Vorstellung, in der sich die Freiheit in der vernünf-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tig eingerichteten Welt realisiert. Der Erste Weltkrieg, die Kriegsbegeisterung der Arbeiterklasse, die brutale Niederschlagung der Revolution in Deutschland und der Wahlerfolg der Nationalsozialisten sind nicht als retardierende Momente in die reale Bewegung zur befreiten Gesellschaft zu integrieren, sondern Ausdruck ihres Misslingens (vgl. Jay 1984, S. 56). Adorno erscheint das 20. Jahrhundert als eine Welt des Verfalls, in der die Utopie des 19. Jahrhunderts, die Welt universal zu befreien, verwirkt ist (vgl. Jay 1984, S. 57). Sein Entwurf eines neuen Materialismus ist eine Reaktion auf diese Gegenwartsdiagnose: Er versucht die Hoffnung auf eine tatsächlich vernünftig eingerichtete Welt angesichts ihres Scheiterns aufrechtzuerhalten, wenngleich die Veränderung nun nicht mehr auf die Totalität zielt, sondern auf das Einzelne und Disparate.

In der Antrittsvorlesung führt Adorno dieses historische Argument nicht detailliert aus, stattdessen rekurriert er auf die Philosophiegeschichte und auf das Subjekt als Instanz der Erkenntnis. Sein Argument gegen Ontologie und Totalität verbindet Kants Wendung auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis mit einer Historisierung von Subjektivität. In der *Kritik der reinen Vernunft* verknüpft Kant die Erkenntnis von Gegenständen untrennbar mit dem Subjekt. Die Gegenstände sind nur als Erscheinungen erkennbar, die das Subjekt selbst hervorbringt, nicht jedoch an sich. Das stellt die Möglichkeit von einer objektiven Ontologie grundsätzlich in Frage: Es gibt keinen Zugang zu den Dingen jenseits des Subjekts (vgl. Höffe 2014, S. 56). War für Kant das (transzendentale) Subjekt zeitlos, bekam es von Hegel eine Geschichte. Adorno übernimmt die Hegel'sche Denkfigur: Die Konstitutionsbedingungen des Subjekts, überhaupt die Scheidung von Subjekt und Objekt, stehen nicht außerhalb der Zeit. Wie Lukács in der *Theorie des Romans* die scheinbar ewigen Formen der Kunst mit ihren Entstehungsbedingungen und der Geschichte verknüpft (vgl. Buck-Morss 1977, S. 44), so historisiert Adorno das Subjekt als Form der Erkenntnis (vgl. Adorno 1973/1996, S. 333). Die Grundfrage der Philosophie nach dem Sein kann nur im Kontext einer spezifischen Subjektivität gestellt werden, in der die Frage »einzig über einer runden und geschlossenen Wirklichkeit als Stern in klarer Transparenz stehen könnte und die vielleicht für alle Zeit dem menschlichen Auge verblaßt ist, seitdem die Bilder unseres Lebens allein durch Geschichte verbürgt sind« (Adorno 1973/1996, S. 325).

Der »Stern in klarer Transparenz«, also jenes Prinzip, das die Welt als Ganzes für den Menschen erkennbar gemacht hat, sei verblasst. An dieser Stelle deutet sich bereits ein Gedanke an, den Adorno und Horkheimer später in der *Dialektik der Aufklärung* entwickeln werden: Menschliches Welterkennen ist ein

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

fortschreitender Prozess. Der gedachte Ausgangspunkt des Prozesses ist ein Zustand der Unmittelbarkeit, in dem menschliches Leben aus sich selbst heraus sinnvoll erscheint. In *Menschliches, Allzumenschliches* nutzt Friedrich Nietzsche den Ausdruck »Bild des Lebens«, um die Essentialisierung menschlichen Lebens durch Philosophie und Kunst zu kritisieren:

> »Die Aufgabe, das Bild des Lebens zu malen, so oft sie auch von Dichtern und Philosophen gestellt wurde, ist trotzdem unsinnig: auch unter den Händen der größten Maler-Denker sind immer nur Bilder und Bildchen aus einem Leben, nämlich aus ihrem Leben, entstanden – und nichts Anderes ist auch nur möglich« (Nietzsche 1886/1999, S. 387).

Eine zeitlose, allgemeingültige und notwendige Darstellung dessen, was das Leben tatsächlich ist, scheitert. Das Bild des Lebens der Künstler und Philosophen ist immer der historische Ausdruck einer konkreten Erfahrung. Adorno übernimmt diese Formulierung Nietzsches und stellt sie in ein Modell, in dem die Erkenntnisfähigkeit des Menschen einen Zustand der Unmittelbarkeit verlassen hat und historisch wird. Der vorhistorische Zustand stellt keinen tatsächlichen realhistorischen Ausgangspunkt dar, sondern dient als Figur, die die Veränderbarkeit menschlicher Denkformen beschreibt. Im Kontext dieser Historisierung menschlichen Denkens hält Adorno nicht länger an der allumfassenden Erkenntnis der Welt fest. Das Verhältnis also von subjektiver Erkenntnis und Wirklichkeit ist unwiderruflich entzweit. Hegel und Marx waren die letzten beiden, die Versuche unternahmen, die Entzweiung von Subjekt und Objekt in der Verwirklichung der Philosophie als absolutes Wissen einerseits, als kommunistische Assoziation freier Menschen andererseits aufzuheben (vgl. Holz 2011, S. 364–365).

In der Kritik an der Möglichkeit der Erkenntnis der Welt verdeutlicht sich Adornos Zusammendenken von Philosophie und Geschichte: Philosophie ist untrennbar mit Fragen nach der vernünftigen, d. h. gerechten Ordnung der Welt verbunden, die die Verwirklichung der Vernunft darstellt. Angesichts der tatsächlichen Geschichte ist sie nun nicht mehr im Ganzen, sondern einzig in den »Spuren und Trümmern« (Adorno 1973/1996, S. 325) möglich, in denen sich Hoffnung auf eine vernünftige Einrichtung der Welt finden lässt. Trümmer und Bruchstücke sind zentrale Motive in Benjamins *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In der »erkenntniskritischen Vorrede« stellt Benjamin das Denkbruchstück dem Systemgedanken der Philosophie entgegen: Statt eine Kette an Erkenntnissen schlüssig ineinanderzufügen, gehe es in der

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Philosophie darum, in das Einzelne zu versinken und es wahrhaftig darzustellen (vgl. Benjamin 1928/1974, S. 208). In Benjamins Analyse der barocken Dramen verkörpern Allegorie und Ruine die konstitutive Zerrissenheit der Moderne. Die Sprache und das Bühnenbild des Barockdramas drücken Brüchigkeit und Verfall aus und verweisen dennoch auf die Möglichkeit einer besseren Welt (vgl. Benjamin 1928/1974, S. 353; Wiggershaus 2006, S. 35–36). Jene kommt nicht von außen, aus einer Welt der Freiheit dazu, sondern muss in den Trümmern der Geschichte selbst gefunden werden (vgl. Wiggershaus 2006, S. 35–36). Dieser Gedanke verdeutlicht sich analog für den Bereich der Kunst an Benjamins Diktum von der Kunstkritik als »Mortifikation der Werke« (Benjamin 1928/1974, S. 357): Der analytische Verstand zerteilt die Kunstwerke, stellt sie in die Geschichte, um ihren Wahrheitsgehalt und darin ihre Schönheit zu erfassen (vgl. Benjamin 1928/1974, S. 357–358). Das Kunstwerk ist also nicht aufgrund seines Symbolcharakters schön, sondern weil es historische Erfahrungen wahrhaftig darstellt. In der Darstellung der Geschichte als Verfall und als Mangel wird deutlich, was auf die Möglichkeit der Veränderung der geschichtlichen Wirklichkeit verweist. Adorno übernimmt diese Denkfigur Benjamins: Die Möglichkeit einer vernünftig eingerichteten Welt ist nicht (mehr) über das Ganze zu erreichen, sondern indem der Geist im Kleinen nach Spuren der Transzendenz sucht, »aber er vermag es, im kleinen einzudringen, im kleinen die Maße des bloß Seienden zu sprengen« (Adorno 1973/1996, S. 344). Indem sich der Geist also den Trümmern zuwendet, kann er in ihnen eine Spur dessen suchen, was über die Immanenz der Wirklichkeit hinausgeht.

In der Antrittsvorlesung identifiziert Adorno die Frage nach dem Sein und nach der Totalität der Wirklichkeit mit zwei zeitgenössischen philosophischen Strömungen: zum einen mit den »idealistischen« Entwürfen, dem Neukantianismus, der Lebensphilosophie und der südwestdeutschen Schule Rickerts; zum anderen mit den neuen ontologischen Philosophien Schelers und besonders Heideggers (vgl. Adorno 1973/1996, S. 326–330). Er erkennt in ihnen zwei Versuche, das Sein als solches zu erfassen. Die idealistischen Entwürfe hielten zwar an der autonomen *ratio* fest, die aus der Wirklichkeit das Sein abziehen solle. Zu dieser Wirklichkeit hätten sie jedoch schon längst den Kontakt verloren (vgl. Adorno 1973/1996, S. 326). Die neuen ontologischen Strömungen hingegen würden eine verbindliche Seinsordnung mit den Mitteln der Subjektivität schaffen (vgl. Adorno 1973/1996, S. 327). Die Kategorie des Subjekts selbst stelle aber jegliche feste Seinsordnung in Frage. Statt anzuerkennen, dass sie immerzu veränderbar ist und nicht festgestellt werden kann, erstarre

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bei Heidegger die Veränderbarkeit des Subjekts zur Geschichtlichkeit, die inhaltsleer bleibt und vor der Kontingenz und Fülle der tatsächlichen Geschichte kapituliere (vgl. Adorno 1973/1996, S. 330–331).

Neben der Ontologie und dem Idealismus macht Adorno eine dritte Strömung in der zeitgenössischen Philosophie aus: die Wiener Schule. Ihr wirft er eine Reduktion von Erkenntnis auf empirische Erfahrung vor. Synthetische Urteile *a priori*, die für Adorno ein Merkmal wahrhafter philosophischer Erkenntnis darstellen, würde die Wiener Schule verwerfen (vgl. Adorno 1973/1996, S. 332). Zum einen diene ihr Philosophie als hilfswissenschaftliche Erkenntnistheorie der Einzelwissenschaften, zum anderen überprüfe sie durch logische Analyse von Begriffen und Schlüssen die Wahrheitsfähigkeit von Aussagen. Zugleich setze die Wiener Schule aber eine Theorie des Subjekts und der Subjektivität voraus, sonst wäre das Kriterium der intersubjektiven Nachprüfbarkeit wissenschaftlicher Erkenntnis hinfällig (vgl. Adorno 1973/1996, S. 333). Eine solche Theorie sei aber nur mit der klassischen Philosophie zu begründen. Sie habe somit kein Instrument, das Subjekt als historisch sich verändernde Struktur der Erkenntnis zu analysieren. Im Gegensatz zu den neoontologischen und neoidealistischen Philosophien ziele die Wiener Schule nicht auf das Festhalten an den totalen Philosophien, sondern auf die Selbstauflösung der Philosophie, ihre »Liquidation« (Adorno 1973/1996, S. 333). Adorno hält die Kritik der Wiener Schule dennoch für produktiv: Wenn Philosophie als Philosophie bestehen wolle, müsse sie sich ernsthaft der Frage stellen, was an ihr in Abgrenzung zu den Einzelwissenschaften bedeutsam sei (vgl. Adorno 1973/1996, S. 333).

Adornos ausführliche Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie, die hier nur knapp referiert werden konnte, dient nicht nur der Zuspitzung seiner These zur Aktualität der Philosophie, sondern ist maßgeblicher Teil seines Philosophierens. Adorno betrachtet die Fragestellungen der Philosophie immer aus der Philosophiegeschichte. Er misst philosophische Entwürfe an ihren eigenen Maßstäben. Dieser immanenten Kritik stellt er eine Analyse der Wirklichkeit an die Seite, der sich die Philosophie in ihrer Wendung zum Materialismus widmet.

Philosophie als materialistische Deutungswissenschaft

Adornos Kritik führt die Philosophie in eine vertrackte Situation: Die philosophische Hauptfrage nach dem Sein an sich bzw. der Wirklichkeit als Ganzes ist

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nicht mehr beantwortbar, wie er durch die Kritik des Idealismus und der Ontologie zeigte. Die realgeschichtliche Aufhebung der krisenhafte Moderne wurde nicht verwirklicht, vielmehr deutet die gesellschaftliche Situation im Jahr 1931 in Richtung der Verfestigung und Brutalisierung von Herrschaft anstatt auf ihre Auflösung. Der Versuch, Philosophie abzuschaffen, sie vollkommen in die Einzelwissenschaften oder in die Erkenntnistheorie zu überführen, scheitert an unausgesprochenen Voraussetzungen. Offenbar gibt es also trotz allem eine Notwendigkeit von Philosophie. Was aber bedeutet Philosophie nach dem Ende ihrer Kardinalfragen? Worauf zielt sie ab?

Mit seinem Entwurf von Philosophie als materialistische Deutungswissenschaft will Adorno einerseits eine spezifisch philosophische Perspektive beibehalten, die nun aber nicht mehr auf das Sein an sich, sondern auf das Seiende zielt. Der Unterschied zur Einzelwissenschaft liegt nicht im Gegenstandsbereich oder im Grad der Allgemeinheit, sondern im spezifischen Modus der Hinwendung zur Wirklichkeit (vgl. von Wussow 2007, S. 70–71). Adorno beschreibt das Verhältnis mit dem Unterschied von Forschen und Deuten. Unter Forschen fasst er die Hinwendung zur empirischen Welt im Kontext spezifisch theoretischer und methodischer Annahmen, die nicht grundlegend hinterfragt werden, sondern zunächst als Annahmen Bestand haben. Forschung generiert Daten und Ergebnisse, die im Rahmen von Theorie und Methode der einzelwissenschaftlichen Disziplinen interpretiert werden (vgl. Adorno 1973/1996, S. 334). Philosophie hingegen deutet nicht nur ohne feststehende Grundannahmen, sie hinterfragt jene auch. Sie fasst die Prinzipien immer zugleich auch als Zeichen auf, also als etwas, das über sich selbst hinausweist:

> »Dabei bleibt das große, vielleicht das immerwährende Paradoxon: daß Philosophie stets und stets und mit dem Anspruch auf Wahrheit deutend verfahren muß, ohne jemals einen gewissen Schlüssel der Deutung zu besitzen; daß ihr mehr nicht gegeben sind als flüchtige, verschwindende Hinweise in den Rätselfiguren des Seienden und ihren wunderlichen Verschlingungen« (Adorno 1973/1996, S. 334).

Ohne Halt richtet sich Philosophie deutend auf die Wirklichkeit, von der sie zugleich nicht weiß, wie sie zu deuten ist. Dennoch verfügt sie über ein Kriterium der richtigen Deutung: die Wahrheit, im Sinne einer wahrhaften Erkenntnis der Wirklichkeit. Was bedeutet Wahrheit in einer Philosophie, deren Zentrum die Veränderbarkeit, die Bewegung und die Historisierung philoso-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

phischer Kategorien ist? Auch wenn Adorno Philosophie radikal historisiert, hält er an der Wahrheit fest. Er löst philosophische Probleme nicht allein in die Geschichte ihrer Konstitutionsbedingungen auf. Vielmehr hätten philosophische Probleme immer einen Wahrheitsgehalt, insofern sie auf die wahrhafte Erkenntnis der Wirklichkeit drängten (vgl. Adorno 1973/1996, S. 337). Darin besteht zugleich ein Grundproblem der Philosophie: Wie ist angesichts der unüberbrückbaren Trennung von Subjekt und Objekt wahrhafte Erkenntnis möglich? Adorno führt hier den Begriff des Rätsellösens ein: Philosophische Deutung sei wie Rätsellösen. Sie suche nicht nach einem Sinn, der hinter dem Rätsel liege. Vielmehr scheine die Lösung des Rätsels durch die beharrliche Kombination der Fragelemente auf und verzehre zugleich die Frage (vgl. Adorno 1973/1996, S. 334).

Wenn Adorno philosophische Deutung auf diese Weise mit dem Rätsellösen vergleicht, dann versteht er darunter eine spezifische Art von Rätseln, nämlich jene, die eine Lösung haben und nicht etwa auf die Unlösbarkeit eines mythischen Ursprungs oder einen höheren Sinn verweisen wollen (vgl. Wohlleben 2014, S. 70–71). Es sind also Rätsel, die durch menschliche Vernunft und Kreativität gelöst werden statt durch einen göttlichen Offenbarungsakt. Die Rätsellösung selbst hat ein performatives Moment, wie sich an einem der bekanntesten Rätsel der Kulturgeschichte, dem Rätsel der Sphinx, verdeutlichen lässt. Indem Ödipus das Rätsel der Sphinx löst, befreit er sich und die Menschheit vom Bann der Götter.

Adorno führt die Metapher des Rätsels eng mit Benjamins Begriff der Konstellation, wie er sie im *Ursprung des deutschen Trauerspiels* findet. In der »erkenntniskritischen Vorrede« dient der Begriff der Konstellation dazu, die Binnenstruktur der Ideen, also die Form, in der Philosophie Wahrheit ausdrücken soll, zu beschreiben (vgl. Benjamin 1928/1974, S. 214). Benjamin kritisiert philosophische Systeme, deren Kriterium von Wahrheit einzig der richtige Schluss sei (vgl. Benjamin 1928/1974, S. 207). Dem stellt er einen Begriff von Wahrheit entgegen, den er an Platons Symposium anlehnt: Wie im Kunstwerk die Wahrheit durch den gelungenen Ausdruck aufflamme, so solle auch die Philosophie in der Verschränkung von Form und Gehalt die Wahrheit zum Ausdruck bringen (vgl. Benjamin 1928/1974, S. 221). Die Verschränkung von Form und Gehalt in der Philosophie sieht Benjamin in einer diskontinuierlichen Ordnung von Deutungszusammenhängen verwirklicht, die er Idee nennt (vgl. Benjamin 1928/1974, S. 212).

Benjamin beschreibt philosophisches Erkennen also in Kategorien der Ästhetik. So wie in einem Kunstwerk Wahrheit zum Scheinen gebracht wird,

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

kommt es für Benjamin auch in der Philosophie auf die wahrhaftige Darstellung von Form und Inhalt an. Was zunächst weit entfernt von Geschichte und Gesellschaft zu sein und eher an ästhetizistische Vorstellungen anzuknüpfen scheint, erfährt bei Benjamin eine materialistische Wendung. Die Darstellung der Ideen gelingt durch die Analyse der Wirklichkeit (vgl. Benjamin 1928/1974, S. 214). Benjamin will so einen dritten Modus der wissenschaftlich-philosophischen Bezugnahme auf die Wirklichkeit schaffen, jenseits von unzusammenhängender, induktiver Aufzählung aller Phänomene oder der deduktiven Kategorisierung der Welt unter der Logik des Begriffs (vgl. Benjamin 1928/1974, S. 219–220). Diese andere Logik des Denkens bezeichnet er als Konstellation. In der Konstellation werden die Analyse der Wirklichkeit und die Bildung der Begriffe miteinander verschränkt und in stetig ausdifferenzierte Deutungen gestellt (vgl. Benjamin 1928/1974, S. 214–125). Die konstellative Deutung enthält ein utopisches Moment: Indem die Phänomene durch die Begriffe in einen Deutungszusammenhang gestellt werden, werden sie gerettet (vgl. Benjamin 1928/1974, S. 215). Sie sind nicht mehr losgelöste Trümmer auf dem Feld der Geschichte, sondern werden in der Konstellation zu einem brüchigen Ganzen zusammengefügt.

Adorno parallelisiert die Figur des Rätsels mit dem konstellativen Vorgehen Benjamins: Wie im Rätsel werden in der konstellativen Deutung die einzelnen Elemente gruppiert und angeordnet, bis sie zu einer Figur geraten, d. h. bis eine Form der Deutung gefunden wird, die sich aus den Elementen selbst ergibt (vgl. Adorno 1973/1996, S. 335). Die Gegenstände der Deutung sind nun nicht das Sein an sich, die Entfaltung der Vernunft in der Geschichte oder der religiöse Sinn. Vielmehr zielt die materialistische Deutung auf das »Intentionslose« (Adorno 1973/1996, S. 336), also auf die begriffs- und sinnlose Wirklichkeit, die durch die begriffliche Analyse zerteilt und gedeutet wird. Die Wirklichkeit wird darin nicht zur Schaubühne des philosophischen Totalitätsanspruchs, auf der das Einzelne das Allgemeine lediglich symbolisiert. Vielmehr ist das Einzelne selbst Gegenstand der Deutung. Adorno nutzt Freuds Formulierung vom »Abhub der Erscheinungswelt« (Adorno 1973/1996, S. 336; vgl. Freud 1917/1961, S. 20). Wie sich die Psychoanalyse den alltäglichen Fehlleistungen zuwendet, gleichsam dem Abfall der psychischen Erscheinungen, so soll sich die Philosophie nicht mehr den allgemeinen Fragen, sondern dem Abseitigen und Einzelnen zuwenden. Das zunehmende Interesse der Sozialphilosophie an der Ökonomie stellt Adorno in diesen Zusammenhang. In der Analyse und Kritik der ökonomischen Strukturen ließe sich menschliche Sozialität in der konkreten Form der Vergesellschaftung deuten, statt sie über

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

eine positive anthropologische Setzung festzustellen (vgl. Adorno 1973/1996, S. 340–341).

Als Beispiel für eine gelungene, konstellative Deutung der Wirklichkeit nennt Adorno die Warenform (vgl. Adorno 1973/1996, S. 337). Er kontrastiert die Kategorie der Ware mit der systematischen Stellung von Geschichte in der zeitgenössischen Philosophie. Ontologische Deutungen der Geschichte würden diese nur als Schauplatz der ewigen Ideen deuten. Im Mittelpunkt steht damit nicht die Deutung des historischen Gegenstands, sondern das Auffinden des Wahren und Ewigen in der Geschichte. In diesem Modell erscheint die Geschichte als intentional, als habe sie einen versteckten, eigentlichen Sinn. Adorno nennt dies auch die Suche nach einem »Hintersinn« (Adorno 1973/1996, S. 337), von der er sein Deutungsverfahren scharf abgrenzt. Er denkt Geschichte nicht als Ort, an und in dem sich die ewigen Ideen verwirklichen, sondern sieht in der realen Geschichte selbst den Schlüssel ihrer Deutung. An dieser Stelle kommt die Kategorie der Ware ins Spiel. Sie stellt für Adorno das Modell einer antimetaphysischen Deutung der Wirklichkeit dar, die dennoch eine negativ-utopische Dimension hat. Mit ihr ließen sich die gesellschaftlichen Verhältnisse offenlegen, die mit der gescheiterten Verwirklichung der Vernunft verwoben seien (vgl. Adorno 1973/1996, S. 337).

Mit der Bestimmung von Philosophie als materialistischer Deutungswissenschaft etabliert Adorno eine Kritik der metaphysischen Philosophien seiner Zeit. Zudem zielt die Wirklichkeitsdeutung darauf, in der Negativität die immanente Logik der Vergesellschaftung zu überschreiten, wenngleich Adorno diese nicht in der unmittelbaren realgeschichtlichen Verwirklichung als Revolution denkt. Dennoch ist es gerade das Verhältnis zur Praxis, in dem Adorno einen weiteren Anknüpfungspunkt zu Marx' Materialismus sieht. Der performative Akt des Rätsellösens, in dem die Frage durch die Antwort verschwinde, sei die gleiche Geste wie die Veränderung der Wirklichkeit im Materialismus: »Die Bewegung, die hier im Spiel sich vollzieht, vollzieht der Materialismus im Ernst. Ernst heißt dort: daß der Bescheid nicht im geschlossenen Raum von Erkenntnis verbleibt, sondern daß ihn Praxis ereilt« (Adorno 1973/1996, S. 338).

Die Veränderung der Wirklichkeit durch die Philosophie resultiert bei Adorno aus der Methode der Philosophie als Deutung selbst und nicht aus einem davon getrennten politischen Raum. Die philosophische Deutung gelingt, wenn sie die Strukturen der Wirklichkeit offenlegt, sodass die Frage nicht beantwortet wird, sondern in ihrer spezifischen Formulierung nicht mehr gestellt werden kann. Adorno nennt diese philosophische Deutung

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der Wirklichkeit »dialektisch« (Adorno 1973/1996, S. 338). Im Gegensatz zur idealistischen Dialektik ziele die materialistische auf die Praxis, da die offengelegten Strukturen der Wirklichkeit ihre reale Veränderung fordern würden (vgl. Adorno 1973/1996, S. 338–339). Die Forderung der Praxis allerdings überschreitet die Sphäre der Philosophie:

> »Wenn Marx den Philosophen vorwarf, sie hätten die Welt nur verschieden interpretiert, und ihnen entgegenhielt, es käme darauf an, sie zu verändern, so ist der Satz nicht bloß aus der politischen Praxis, sondern ebensowohl aus der philosophischen Theorie legitimiert. In der Vernichtung der Frage bewährt sich erst die Echtheit philosophischer Deutung und reines Denken mag sie von sich aus nicht zu vollziehen: darum zwingt sie die Praxis herbei« (Adorno 1973/1996, S. 338–339).

Adornos Entwurf eines neuen Materialismus bezieht sich auf ein Grundmotiv des Materialismus: Die Wirklichkeit wird aus sich selbst heraus begriffen werden, statt sie in einen universalen, *a apriorischen* Sinnzusammenhang zu stellen. Adorno versteht Materialismus nicht als eine naturgesetzliche Untersuchung der Wirklichkeit oder eine ontologische Priorität der Materie, die Philosophie obsolet macht – eine Position, die auch Marx nicht untergeschoben werden kann. Stattdessen geht es Adorno um eine kritische Deutung der Wirklichkeit, die immerzu von neuem anzusetzen hat, da sie angesichts ihrer historischen Struktur niemals abgeschlossen sein kann.

Eine politische Theorie formuliert Adorno in seiner Antrittsvorlesung nicht. Zwar deutet er an, dass Philosophie allein zur Praxis nicht ausreichen würde, jedoch unternimmt er hier keine weitere Bestimmung, was Praxis genau bedeuten und wer sie herbeiführen könnte. Begriffe wie Klasse oder Ideologie kommen nur am Rande in seiner Kritik der Soziologie vor. Der Wirklichkeitsbezug bleibt formal und ist vor allem Ort theoretischer Reflexion. Mit der Zuwendung zur intentionslosen Wirklichkeit, zur Geschichte und zum Objekt verpflichtet er sich einer Grundintention des Materialismus; ebenso im Verhältnis zur Praxis. Dennoch mögen gerade in jenem Versuch, den Materialismus primär über die Kritik an der Philosophie herzuleiten und nicht beispielsweise über die Situation der Arbeiterklasse, Gründe dafür liegen, warum sowohl Kracauer als auch Horkheimer den Entwurf nicht *marxistisch genug* fanden.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Über das Grau verzweifeln

Waren bereits der Erste Weltkrieg, die Niederlage der Arbeiterklasse und der Aufstieg des Nationalsozialismus Anlass für Adorno gewesen, den Materialismus neu denken zu wollen, so radikalisierte er angesichts des Terrors in den Konzentrationslagern und dem Mord an den europäischen Juden seine Kritik am Materialismus, ohne ihn jedoch aufzugeben. In der Antrittsvorlesung 1931 argumentierte er noch, dass Philosophie trotz aller Kritik notwendig ist, da nur sie dem Objekt und dem Subjekt deutend gegenübertreten kann. Diese Deutung zielte auf die Veränderung der Wirklichkeit, wenn auch nicht im Ganzen, so dennoch im Konkreten. In der *Negativen Dialektik* hingegen wird Philosophie zur radikalen Selbstkritik und Denken zur Einspruchsinstanz gegen Praxis:

> »Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward. Das summarische Urteil, sie habe die Welt bloß interpretiert, sei durch Resignation vor der Realität verkrüppelt auch in sich, wird zu Defaitismus der Vernunft, nachdem die Veränderung der Welt mißlang. […] Praxis, auf unabsehbare Zeit vertagt, ist nicht mehr die Einspruchsinstanz gegen selbstzufriedene Spekulation, sondern meist der Vorwand, unter dem Exekutiven den kritischen Gedanken als eitel abzuwürgen, dessen verändernde Praxis bedürfte. Nachdem Philosophie das Versprechen, sie sei eins mit der Wirklichkeit oder stünde unmittelbar vor deren Herstellung, brach, ist sie genötigt, sich selber rücksichtslos zu kritisieren« (Adorno 1966/1973, S. 15).

Im Gegensatz zur Antrittsvorlesung, in der philosophische Deutung wenn auch nicht unmittelbar, so dennoch vermittelt und im Kleinen auf die Praxis drängt, wird in der *Negativen Dialektik* die Praxis auf einen unbestimmten Augenblick vertagt. In den oben zitierten Passagen unterscheidet Adorno zwischen einer »verändernden Praxis«, die untrennbar vom »kritischen Gedanken« sei, und einer »blinden« Praxis, die auf ein Tun in der Wirklichkeit ziele, um sich des Nachdenkens zu entledigen. Dieser Praxis gelte es nun durch den Gedanken Einhalt zu gebieten. Der Gedanke drängt nun also nicht mehr wie in der Antrittsvorlesung auf die Veränderung der Wirklichkeit, sondern ist auf sich selbst zurückgeworfen.

Adorno attestiert seiner Gegenwart Geistesfeindschaft und den Primat des Tuns. Auch wenn seine Kritik an der politischen Praxis der Studentenbewe-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gung ähnlich begründet gewesen sein mag, richtet sich die *Negative Dialektik* nicht primär gegen diese. Vielmehr zielt sie auf eine Kritik an der Welt, in der die Dialektik der Aufklärung nicht in der Realisierung von Freiheit mündete, sondern in die absolute Katastrophe nationalsozialistischer Herrschaft führte. Der Gedanke habe keinen Moment der Autonomie mehr; indem er sich der Rationalität des Marktes und der Herrschaft angepasst habe, sei er endgültig zur Ideologie geworden. Theorie diene nicht (länger) der verändernden, materialistischen Deutung, sondern der Rechtfertigung von Macht und Herrschaft (vgl. Adorno 1966/1973, S. 16). Dem stellt Adorno Philosophie als radikale Selbstkritik entgegen.

In den »Meditationen zur Metaphysik«, dem dritten Modell negativer Dialektik, kritisiert Adorno jegliche Metaphysik nach Auschwitz, die in irgendeiner Weise einen »Sinn« des Innerweltlichen verkündet und in dem, was in der Wirklichkeit geschieht, einen Funken der Transzendenz erblickt:

> »Das Gefühl, das nach Auschwitz jegliche Behauptung von Positivität des Daseins als Salbadern, Unrecht an den Opfern sich sträubt, dagegen, daß aus ihrem Schicksal ein sei's noch so ausgelaugter Sinn gepreßt wird, hat sein objektives Moment nach Ereignissen, welche die Konstruktion eines Sinnes der Immanenz, der von affirmativ gesetzter Transzendenz ausstrahlt, zum Hohn verurteilen« (Adorno 1966/1973, S. 354).

Hier findet sich das metaphysikkritische Argument aus der Antrittsvorlesung radikal auf die Geschichte gewendet: Die Interpretation der Geschichte als Verwirklichung der Vernunft oder die Suche nach einer wie auch immer gearteten Hinterwelt wird durch die Auslöschung von Menschen in Auschwitz widerlegt. Auschwitz hatte keinen Sinn, und auch die Welt nach Auschwitz kann keinen transzendenten Sinn mehr haben. In Auschwitz wurde die metaphysisch-philosophische Sinnstiftung des Todes als absolute Identität mit dem Ewigen und Notwendigen im negativen Sinne wahr gemacht. Zuvor bereits jeglicher Individualität beraubt und zum Exemplar degradiert, vereint sich das Individuum im Tod nicht mit der Wahrheit, sondern wird noch des Letzten beraubt, das es vom Begriff unterscheidet: seiner Existenz (vgl. Adorno 1966/1973, S. 356). Adornos Ablehnung der Metaphysik ist materialistisch begründet: Das Leiden der Menschen widersetzt sich der Integration in einen teleologischen Verlauf der Geschichte zur Freiheit. Dennoch ist Adornos Denken nicht nihilistisch. Die Hoffnung auf Veränderung muss gerade deswegen als Impuls bestehen bleiben, weil sie die notwendige Bedingung einer jeden Kritik ist:

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »Bewußtsein könnte gar nicht über das Grau verzweifeln, hegte es nicht den Begriff von einer verschiedenen Farbe, deren versprengte Spur im negativen Ganzen nicht fehlt. Stets stammt sie aus dem Vergangenen, Hoffnung aus ihrem Widerspiel, dem, was hinab mußte oder verurteilt ist; solche Deutung wäre dem letzten Satz von Benjamins Text über die Wahlverwandtschaften, ›Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben‹, wohl angemessen« (Adorno 1966/1973, S. 370–371).

Die Hoffnung, die Opfer der Geschichte zu retten, dient als die Folie, vor der sich die Negativität der bestehenden Verhältnisse abzeichnet. Die Hoffnung auf die Revolution, auf die Veränderung im Ganzen besteht für Adorno im Hier und Jetzt nicht mehr – wenngleich er damit nicht jegliche politische Praxis ablehnt. Seine Vorträge und Radiointerviews können selbst als eine Form der Praxis verstanden werden, in der der Gedanke auf eine Veränderung des Bestehenden im Konkreten drängt.

Schluss

In *On Western Marxism* fällt Perry Anderson ein eindeutiges Urteil über die Kritische Theorie. An die Stelle des revolutionären Marxismus trete mit ihr die bürgerliche und akademische Philosophie (vgl. Anderson 1977, S. 88–89). Auch wenn die Kritische Theorie wichtige Beiträge zur Ästhetik und Technikkritik geleistet habe (vgl. Anderson 1977, S. 76 u. S. 81–82), sei sie ein Symptom der Niederlage der Arbeiterklasse (vgl. Anderson 1977, S. 42–44). Angesichts der neuen revolutionären Bewegungen seit 1968 gelte es daher, die Kritische Theorie zu überwinden und wieder zu revolutionären Theorien im Anschluss an Lenin und Trotzki zurückzukehren (vgl. Anderson 1977, S. 95–106).

Anderson macht in seinem Essay das, was Adorno bereits in seiner Antrittsvorlesung Anfang der 1930er Jahre bewusst von sich wies: Anstatt Theorien immanent zu kritisieren und darin auch den Wahrheitsgehalt philosophischer Probleme zu verdeutlichen, interpretiert Anderson die Kritische Theorie aus ihren Entstehungsbedingungen heraus und missversteht dadurch die Stellung von Geschichte im Denken Adornos. Seine Kritik perlt deswegen an der Kritischen Theorie ab: Die historischen Erfahrungen von 1918/19 und 1933–1945 werden von 1968 und den neuen Protestformen der 1970er Jahre vielleicht überlagert, ihre Geltungskraft wird durch diese jedoch nicht nivelliert. Andersons Essay steht beispielhaft für das Vorurteil über Adorno

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

und die Kritische Theorie, dem zufolge es sich bei deren Kritik der Praxis um bürgerlich-akademisches Denken handle. Diese Einschätzung rührt aus einer Verachtung gegenüber der Philosophie, von der man glaubt, sie hinter sich gelassen zu haben. Gerade im Denken von Philosophie als materialistische Kritik der Gegenwart besteht jedoch eine zentrale Verwandtschaft des Denkens von Adorno und Marx. Adornos Konzeption von Philosophie als materialistische Kritik zielt darauf, philosophisches Denken in Bewegung zu erhalten, von neuem anzusetzen und die Wirklichkeit deutend offenzulegen. Auch wenn er mit dem Marxismus als politischer Praxis kaum etwas gemein hat, ist sein Denken nur in Anknüpfung an Marx zu verstehen. Susan Buck-Morss bringt dies auf die treffende Formulierung: »And although it was indebted to Marx and might even be termed ›Marxist‹, it was not Marxism« (Buck-Morss 1977, S. 24).

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (1931a/2008): Brief an Siegfried Kracauer, Frankfurt a.M., 29. Mai 1931. In: Adorno, Theodor W./Kracauer, Siegfried: Briefwechsel 1923–1966. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 274–278.

Adorno, Theodor W. (1931b/2008): Brief an Siegfried Kracauer, Frankfurt a.M., 8. Juni 1931. In: Adorno, Theodor W./Kracauer, Siegfried: Briefwechsel 1923–1966. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 283–285.

Adorno, Theodor W. (1966/1973): Negative Dialektik. In: Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften (AGS). Bd. 6. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1973/1996): Die Aktualität der Philosophie. In: AGS. Bd. 1, S. 325–344.

Anderson, Perry (1977): Considerations on Western Marxism. 2. Auflage, London: NLB.

Benjamin, Walter (1928/1974): Der Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften. Bd. 1.1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 203–430.

Braunstein, Dirk (2016): Adornos Kritik politische Ökonomie. Bielefeld: transcript.

Buck-Morss, Susan (1977): The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute. Hassocks: Harvester Press.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Freud, Sigmund (1917/1961): Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: Freud, Sigmund: Gesammelte Werke. Bd. 11. Frankfurt a.M.: S. Fischer, S. 3–76.

Herms, Eilert (1998): Beruf. In: Betz, Hans Dieter/Janowski, Bernd/Browning, Don S./Jüngel, Eberhard/Persch, Jörg (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1336–1346.

Höffe, Ottfried (2014): Immanuel Kant. 8. Auflage, München: C.H. Beck.

Holz, Hans Heinz (2011): Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Neuzeit. Bd. 5. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Jay, Martin (1984): Adorno. Cambridge: Harvard University Press.

Kracauer, Siegfried (1931/2008): Brief an Theodor W. Adorno, o. O., 7. Juni 1931. In: Adorno, Theodor W./Kracauer, Siegfried: Briefwechsel 1923–1966. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 280–282.

Lindner, Burkhardt (1977): Herrschaft als Trauma. Adornos Gesellschaftstheorie zwischen Marx und Benjamin. In: Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): Theodor W. Adorno. München: Ed. Text + Kritik, S. 72–91.

Nietzsche, Friedrich (1886/1999): Menschliches, Allzumenschliches I und II. In: Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Bd. 2. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.

Tiedemann, Rolf (1973/1996): Editorische Nachbemerkung. In: AGS. Bd. 2, S. 379–384.

von Haselberg, Peter (1977): Wiesengrund-Adorno. In: Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): Theodor W. Adorno. München: Ed. Text + Kritik, S. 7–21.

von Wussow, Philipp (2007): Logik der Deutung. Adorno und die Philosophie. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Wiggershaus, Rolf (2006): Theodor W. Adorno. 3. Auflage, München: C.H. Beck.

Wohlleben, Doren (2014): Enigmatik – Das Rätsel als hermeneutische Grenzfigur in Philosophie, Mythos und Literatur. Antike – Frühe Neuzeit – Moderne. Heidelberg: Winter.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Zwischen Krautjunkern und Bonapartisten

Marx und die »praktischen Details«

Anna-Sophie Schönfelder

»Diese glorreiche Resurrection napoleonischer Data, bisher glücklich in den Schlägen gegen die Republik, scheiterte in den Schlägen gegen den auswärtigen Feind« (Marx 1855b/2001, S. 438). Die ironische Schärfe der Formulierung und die Stoßrichtung der Kritik in diesem Satz lassen an Karl Marx' *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte* denken. Ebenso wie hier wird dort der Umsturz der Zweiten Französischen Republik verurteilt und in ähnlich spöttischem Ton festgestellt, der neue Kaiser Louis-Napoléon Bonaparte, Neffe von Napoléon Bonaparte, könne sein Regime durch nichts als den berühmten Namen legitimieren. Doch ist es nur beinahe zutreffend, den zitierten Satz in den *18. Brumaire* einzuordnen. Zwar ist Marx der Autor der Zeilen, allerdings verfasst er sie erst drei Jahre nach Entstehung dieses inzwischen berühmt gewordenen polemischen Kommentars auf den französischen Coup d'État. Sie erscheinen im Juni 1855 in der radikal-demokratischen *Neuen Oder-Zeitung*, für die er, neben anderen Tages- und Wochenzeitungen, nach den europäischen Revolutionen von 1848/49 als regelmäßiger Korrespondent schreibt. Der Satz steht exemplarisch dafür, wie Marx seine Kritik des Anti-Republikanismus und der Selbstlegitimation Louis-Napoléon Bonapartes, die er zuvor im *18. Brumaire* formuliert hatte, in der folgenden Dekade in zahlreichen Artikeln bekräftigt. In diesen Artikeln geht er sogar noch weit über eine bloße Bekräftigung des bereits Gesagten hinaus: Laufend kommentiert er den aktuellsten Stand der französischen Außen-, Finanz- und Wirtschaftspolitik, in der Erwartung, Anzeichen für den Niedergang des Kaiserreichs zu entdecken.

Zum Zeitpunkt des Coup d'État hatte ein »auswärtiger Feind« noch überhaupt keine Rolle gespielt, so dass sich Marx im *18. Brumaire* auf die Februarrevolution, die daran anschließenden politischen Kämpfe und Parteienkonflikte, die Rolle von Parlament und Nationalgarde sowie die soziale Basis der Macht Louis-Napoléon Bonapartes konzentrierte. Frankreichs Eintritt in den Krim-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

krieg im Jahr 1854 jedoch liefert den Anlass für eine Ausweitung der Kritik. Nun nimmt Marx auch die militärischen Ambitionen des Kaisers ins Visier, die er für einen Versuch hält, dem Regime mehr Anerkennung bei der französischen Bevölkerung zu verschaffen. Entsprechend unterstellt er Louis-Napoléon Bonaparte den Plan »eines bloßen Demonstrations-Feldzugs, eines europäischen Krieges nicht zur Gefährdung der feindlichen Macht, sondern zur Rettung des eignen Prestige« (Marx 1855e/2001, S. 234–235). Als sich dann im Krimkrieg die ersten Misserfolge der französischen und englischen Armeen abzeichnen, attestiert Marx dem Kaiserreich höhnisch das Scheitern dieses Plans und äußert zugleich den Verdacht, die militärische Zurückhaltung der Westmächte könnte der Beweis für ihre heimliche Sympathie mit dem zaristischen Russland sein (vgl. Marx 1855c/2001; Marx 1855a/2001, S. 612–615).

Welche Auskunft geben nun Marx' journalistische Einsätze gegen den Bonapartismus über die praktischen Implikationen seiner Gesellschaftskritik? Bekanntlich begreift er die kapitalistische Produktionsweise als falsche Form menschlicher Vergesellschaftung. In seiner *Kritik der politischen Ökonomie* erklärt Marx, die Menschen würden die Produktion und den Austausch ihrer Lebensmittel nicht bewusst gestalten, sondern fänden sich aufgrund der automatischen Selbstbewegung des Werts vielmehr als dessen Funktionen wieder; obendrein stelle sich das Verhältnis zwischen Wert und Arbeitsprodukt in der gesellschaftlichen Wahrnehmung auch noch verkehrt dar. So entsteht zunächst das Bild einer hermetischen Situation, in der sich selbstständiges Prozessieren und epistemische Verkehrung gegenseitig stützen. Doch selbst im *Kapital* lässt Marx die bestehenden Verhältnisse nicht als gänzlich ausweglose Verhängnis erscheinen, sondern zugleich auch als Grundlage ihrer eigenen potentiellen Aufhebung. Denn nach seiner Darstellung entwickeln sich die Produktivkräfte (Maschinen, Agrarchemie, Transport) ständig weiter, während das Eigentum an den Produktionsmitteln in der Hand weniger Menschen liegt und die unternehmerische Initiative privatisiert bleibt. Diese Situation begreift Marx als einen Widerspruch, der sich weiter zuspitzen und letztlich zu sozialen Kämpfen führen müsse, in denen die kapitalistische Gesellschaftsform auf dem Spiel stehen werde (vgl. Marx 1859/1980, S. 100–101; Marx 1867/1983, S. 609).

Nahezu überall im Marx'schen Werk ist dieses Begründungsziel präsent: nachzuweisen, dass die bestehende Gesellschaft bereits die Elemente ihrer eigenen Negation enthält. In seinen journalistischen Texten erhält dieser Nachweis nun eine besondere Konkretion. Marx will die Möglichkeit einer kommenden Revolution an den Ereignissen seiner Gegenwart aufzeigen, in unmit-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

telbarer Auseinandersetzung mit den »praktischen Details« (Marx 1859/1980, S. 102) der europäischen Politik und Wirtschaft. Wenn er sowohl in Aufständen als auch in Kriegen, sowohl in internationalen Handelsbeziehungen als auch in Regierungswechseln, sowohl in Verfassungsreformen als auch in der Innenpolitik – kurz: in sämtlichen Gegenständen seiner Berichterstattung ein Potential für grundlegende gesellschaftliche Konflikte und Krisen auffindet, dann wird deutlich, dass er seinen Leserinnen und Lesern die politischen und ökonomischen Entwicklungen von einer Seite zeigen will, auf der deren Relevanz für das mögliche Wiederaufleben von Klassenkämpfen sichtbar wird. Über ein rein philosophisches oder wissenschaftliches Urteil hinaus beansprucht Marx damit immer auch, revolutionäre Aufklärung zu leisten über die aktuelle gesellschaftliche Situation.

Noch immer wird der journalistische Anteil am Marx'schen Projekt der Gesellschaftskritik bei der Erforschung seines Werks kaum berücksichtigt. Gelegentlich finden seine Zeitungsartikel eine knappe Erwähnung in Biographien, sie werden selektiv für anekdotische Zitate herangezogen oder sollen belegen, dass Marx auch eine »Theorie« über außereuropäische Länder hatte. Einer gründlicheren Auswertung unterziehen sie aber nur wenige Autoren. Zu diesen wenigen zählen Anderson (2010) und Krätke (2006), die Marx' Aktivität als Journalist in den 1850er Jahren als wichtige Etappe in der Entwicklung seines Denkens einordnen, oder Stedman Jones (2017), Wippermann (1983) und Winkler (1978), die dem journalistischen Material Hinweise auf Marx' politische Einschätzung des zeitgenössischen Geschehens entnehmen. Kaum zur Kenntnis genommen wird jedoch auch von ihnen, dass Marx mit diesen Texten beansprucht, über aktuelle Ereignisse nicht nur zu *berichten*, sondern auch praktisch auf ihren Fortgang *einzuwirken*. Die Kriterien, nach denen die Forschung Marx' Werk in relevante und marginale Texte unterteilt, scheinen zumeist eher gegenwärtigen wissenschaftlichen oder politischen Anliegen zu entspringen als einer Berücksichtigung der Bedeutung, die der Autor selbst seinen jeweiligen Beiträgen beigemessen hat, bzw. der Reichweite, die diese zeitgenössisch erzielten.

Die Texte, in denen Marx seine materialistische Geschichtsauffassung begründet oder seine Ideologie- und Ökonomiekritik ausarbeitet, dienen entweder der Selbstverständigung oder der Aufklärung eines gegenüber theoretischem Tiefgang und begrifflicher Präzision aufgeschlossenen (Fach-)Publikums. Noch heute sind diese – mitunter zu Lebzeiten unveröffentlicht gebliebenen – Texte Quellen ersten Ranges, aus denen wir erfahren, wie er gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse begreift und wo seine Kritik an diesen

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Verhältnissen ansetzt. Doch Marx nutzt verschiedene Mittel und Gelegenheiten, um seine Kritik ins Spiel zu bringen, worunter etwa die jahrelange Arbeit an einem Buch, das sich an ein Publikum richtet, das genug Geduld für die Lektüre von Elaboraten über grundlegende ökonomische Zusammenhänge mitbringt, nur *ein* Weg neben mehreren anderen ist. Kritik bedeutet bei Marx *auch*, mit Kommentaren zu aktuellen Ereignissen innerhalb weniger Tage die Öffentlichkeit seiner Zeit zu erreichen.

Wenn ich nachfolgend Marx' journalistische Kritik des Bonapartismus diskutiere, grenze ich diese nicht als »politischen Teil« seines Werks von den philosophischen oder ökonomietheoretischen Schriften wesentlich ab. Vielmehr lese ich seine Zeitungsartikel als Textgattung, die sich aufgrund ihrer tagesaktuellen Themen und ihrer spezifisch journalistischen Sprache, nicht aber hinsichtlich des intervenierenden Anspruchs von anderen Darstellungsformen der Marx'schen Kritik unterscheidet. Die Verflechtung von Kritik und eingreifender Parteilichkeit tritt im journalistischen Format einfach besonders deutlich hervor; letztlich ist sie aber charakteristisch für Marx' gesamtes Schaffen. Weil in *keinem* Teil seines Werks die Kritik vom praktischen Kampf um eine revolutionäre Umwälzung der bürgerlichen Gesellschaft zu trennen ist, sind es nicht nur seine ideologie- und ökonomiekritischen Ausarbeitungen, die den theoretischen Hintergrund seiner tagesaktuellen Stellungnahmen erhellen, sondern diese werfen auch umgekehrt ein Licht darauf, wie sehr der Horizont seiner theoretischen Kritik von einem politischen Handgemenge affiziert ist.

Deshalb halte ich es für lohnend, sich bei der Untersuchung des Marx'schen Journalismus der 1850er Jahre von folgenden Fragen leiten zu lassen: Warum hat Marx sich nach Fertigstellung des *18. Brumaire* weiterhin so intensiv mit dem Kaiserreich Louis-Napoléon Bonapartes befasst? Inwieweit versuchte er, mit der öffentlichen Kritik des französischen Regimes in das aktuelle politische Zeitgeschehen einzugreifen? Und welche Folgen hat dieser intervenierende Anspruch für die thematische Reichweite der Marx'schen Kritik?

Journalismus als politischer Einsatz

Bevor ich mich diesen Fragen zuwende, sind die Besonderheiten hervorzuheben, die Marx' journalistische Schriften im Vergleich zu anderen Teilen seines Werks ausmachen und die dazu beitragen, dass sich in diesem Textformat die Verflechtung von Kritik und eingreifender Parteilichkeit besonders deutlich

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zeigt. Zum einen hat Marx es als Journalist mit einem spezifischen *Gegenstand* zu tun: Er kommentiert Kriege und Börsenpaniken, Aufstände und Gesetzesreformen, internationalen Handel und Regierungswechsel. Während er sich in anderen Textformaten den aktuellen politischen und ökonomischen Wechselfällen oftmals nur mittelbar nähert, nimmt er sie in der Presse zum Ausgangspunkt und demonstriert an ihnen die Notwendigkeit einer materialistischen und ökonomiekritischen Deutung. In seinen Artikeln stellt er die je aktuellen europäischen Staats- und Regierungsaktionen stets als Ausdruck grundlegend antagonistisch verfasster gesellschaftlicher Verhältnisse dar; seine Leserinnen und Leser werden somit als Zeuginnen und Zeugen akuter sozialer Konflikte angesprochen, in denen sie letztlich selbst Position zu beziehen haben.

Zum anderen steht Marx in der Zeitung ein Medium mit unvergleichlich weiter *Verbreitung* und hoher *Aktualität* zur Verfügung. Die Chance, sich in die öffentliche Deutung des zeitgenössischen Geschehens einzuschalten, lässt er sich zu kaum einem Zeitpunkt seiner aktiven Schaffensphase entgehen: Von seinem ersten Versuch, mit Anfang 20 in Bonn mit Bruno Bauer und Ludwig Feuerbach eine eigene Zeitschrift herauszugeben, bis wenige Jahre vor seinem Tod, als er am publizistischen Organ der Internationalen Arbeiterassoziation in London mitarbeitet, ist Marx durchgängig als Journalist aktiv.

Das Presseformat wählt er u.a. auch für seinen Kommentar zu Louis-Napoléon Bonapartes Coup d'État, einem Ereignis, das Marx in erster Linie vor einem zeitgenössischen Publikum diskutieren will. Da der *18. Brumaire* heute zu seinen kanonischen Texten gehört, wird leicht übersehen, wie enttäuschend es für ihn gewesen sein muss, dass die Verbreitung der Schrift damals ausgesprochen begrenzt bleibt. Sie erscheint zunächst nur als Broschüre in New York und wird von einem kleinen Kreis deutschsprachiger Emigrantinnen und Emigranten gelesen. Ganz anders dagegen die vielen Artikel, die Marx in den 1850er Jahren in den Spalten englisch- und deutschsprachiger Tages- und Wochenzeitungen in London, Breslau, Wien und New York unterbringt. Im Rahmen seiner Korrespondententätigkeit für auflagenstarke Blätter wie die *New York Daily Tribune* und die *Neue Oder-Zeitung* sowie aufgrund seiner Mitarbeit an den unter radikalen Arbeitern zirkulierenden Zeitungen *The People's Paper* und *Das Volk* kann er die Kritik des Bonapartismus zu einem regelrechten publizistischen Feldzug gegen Louis-Napoléon Bonaparte ausdehnen – und damit vermutlich zu Lebzeiten mit seinen Artikeln ein größeres Publikum erreichen, als jede seiner anderen Schriften dies getan hat.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Wenn in der Forschung von einer Marx'schen »Bonapartismustheorie« gesprochen wird, liegt das Augenmerk zumeist auf Marx' Fähigkeit, eine neuartige, sogar spätere Diktaturen vorwegnehmende Herrschaftsform zu erklären. Zweifellos ist es eine bemerkenswerte analytische Leistung Marxens, die historische Beispiellosigkeit zu erkennen, mit der Louis-Napoléon Bonaparte die in der Revolution von 1848/49 zutage getretenen sozialen Konflikte als sorgender Despot autoritär stilllegte und seine Herrschaft durch Beschwörung nationaler Mythen legitimierte. Bei der Rezeption dieser scharfsichtigen Analyse allerdings wird Marx' Interesse am Bonapartismus oftmals unabhängig von der *Dringlichkeit* betrachtet, die er in der *Bekämpfung* dieses Phänomens sah. So behandeln manche Marx-Forscher seine Diskussion des französischen Coup d'État als Resultat eines vornehmlich theoretischen Erkenntnisinteresses (vgl. Wippermann 1983; Stedman Jones 2017) oder auch als Dokument einer einsetzenden politischen Resignation (vgl. Brunkhorst 2007).

Wenn Marx jedoch in der folgenden Dekade keine Gelegenheit auslässt, in der Presse gegen das französische Regime zu schreiben, weil er dies für »die möglichste Form« hält, »den Bonaparte zu attackiren« (Marx 1858/2003, S. 71); wenn er seine anti-bonapartistische Position in erbitterten öffentlichen Auseinandersetzungen u.a. gegen Ferdinand Lassalle und Carl Vogt zu profilieren sucht; und wenn der Redakteur der *New York Tribune,* Charles Dana, ihm rückblickend auf die zehnjährige Zusammenarbeit attestiert, »[i]n questions relating to both Czarism and Bonapartism« mit »too much interest and too great anxiety« (Dana 1860/2000, S. 362) argumentiert zu haben, dann muss es Marx um viel mehr als um eine politiktheoretische Pionierleistung gegangen und auf seine erste Auseinandersetzung mit dem Coup d'État etwas gänzlich anderes als Resignation gefolgt sein. Gerade dort, wo er *auf seine Zeitgenossen wirken* kann, zeigt sich seine Kritik nicht allein als eine erklärende, sondern auch als eine auf praktische Veränderung drängende, die sich im Bunde mit einem vorhandenen Potential zur gesellschaftlichen Umwälzung weiß. Als Journalist führt Marx die Abschaffungswürdigkeit seiner Gegenstände vor und spürt dabei zugleich in diesen Gegenständen der Existenz von Bedingungen für ihre Abschaffung nach.

Das Ineinandergreifen von Vorannahmen über die Notwendigkeit der Revolution und dem Anspruch, diese Notwendigkeit auch wissenschaftlich nachweisen zu können, ist ein zentrales Motiv des Marx'schen Denkens, das sich noch in seiner ausgearbeiteten *Kritik der politischen Ökonomie* wiederfindet. Denn Marx kann den kapitalistischen Gesellschaftszustand gar nicht allein als das darstellen, was er unmittelbar ist, ohne ihn zugleich als noch unvernünf-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tigen, notwendig über sich historisch hinausweisenden zu begreifen. Ähnlich wie im *Kapital* einerseits sein Kommunismusverständnis die epistemische Voraussetzung der systematischen Kritik ist, andererseits die Möglichkeit der revolutionären Aufhebung der sich nur so begrifflich erschließenden bürgerlichen Verhältnisse erst noch wissenschaftlich begründet werden muss (vgl. Spekker 2020), tragen auch seine journalistischen Texte der 1850er Jahre gewissermaßen eine »Beweislast« mit sich herum: Die gesellschaftliche Wirklichkeit muss als potentiell revolutionierbare dargestellt werden. Für Marx' Artikel über Frankreich bedeutet das, die vom bonapartistischen Regime geschaffene restaurative politische Situation als Abwehr dieses Potentials erkennbar zu machen, als Stillstellung eines sozialen Antagonismus, der nach 1848/49 keineswegs ausgeräumt sei, sondern vielmehr weiterhin zu seiner Austragung dränge.

Vielen gilt der *18. Brumaire* als vorerst letzter ›politischer‹ Text von Marx, dem 20 Jahre lang, bis zur Schrift über die Pariser Commune, kein Beitrag über die französischen Verhältnisse mehr gefolgt sei. Ich möchte dagegen zeigen, dass Marx das Thema des *18. Brumaire* unmittelbar danach fortsetzt, weiter ausbaut und sogar den Anspruch erhebt, mit einer Art anti-bonapartistischer Öffentlichkeitsarbeit mehr zum gesellschaftlichen Fortschritt beizutragen, als es all die Demokraten könnten, die, wie er in der *New York Tribune* höhnt, keine »klaren Prinzipien besitzen oder den Scharfsinn, die diplomatischen Ränke zu durchschauen« (Marx 1859g/1971, S. 507). Wie herauszuarbeiten sein wird, hat dieser intervenierende Anspruch einen Preis: Die Fokussierung auf den französischen Kaiser, auf die »klaren Prinzipien«, auf deren Grundlage Marx ihn zum wichtigsten Gegner erklärt, zieht zugleich auch eine Verengung des Gegenstandsbereichs der Marx'schen Kritik mit sich.

Das Zweite Kaiserreich: Ein Irrweg der historischen Entwicklung

Als 1848 in Frankreich und den deutschen Staaten die monarchistische Restauration angegriffen, Wahlen zur Nationalversammlung abgehalten und republikanische Regierungen eingesetzt werden, sind die Akteure der Revolution überwiegend liberale Bürger, denen es um politische Reformen geht. Darüber hinausgehende Forderungen nach sozialen Veränderungen werden von ihnen als Bedrohung ihrer Ziele angesehen und bekämpft. In den ersten Monaten der Republik lässt Marx sich von dieser Konstellation noch nicht schrecken, sondern deutet sie, im Sinne des *Manifests der Kommunistischen Partei,* als Etappe

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

eines Prozesses, in dem sich die zwei großen, einander antagonistisch gegenüberstehenden Gesellschaftsklassen gerade erst herausbilden. Diese Deutung leitet noch seine Darstellungen in *Die Klassenkämpfe in Frankreich* an, wo sich Marx überzeugt gibt, dass die Enttäuschungen, mit denen die Revolution alle nicht-bürgerlichen Schichten zurückließ, dadurch aufgewogen würden, dass sie das Bürgertum immerhin als klaren Gegner hervorgebracht habe, »durch dessen Bekämpfung erst die Umsturzparthei zu einer wirklich revolutionären Parthei heranreif[en]« (Marx 1850/1977, S. 119) werde.

Im Dezember 1851 jedoch wird seine Unerschrockenheit auf eine harte Probe gestellt. Louis-Napoléon Bonaparte gelingt es drei Jahre nach Gründung der französischen Republik, als die bürgerlichen Parteien bewiesen hatten, nicht zur Verteidigung der modernen politischen Institutionen bereit zu sein, durch einen Staatsstreich das Zweite Kaiserreich mit ihm selbst an der Spitze auszurufen. Bis dahin hatte Frankreichs politische Tradition Marx immer als die fortschrittlichste gegolten; er hatte das Land für das einzige gehalten, das »die *Initiative* der europäischen Revolution ergreifen« (Marx 1850/1977, S. 140) könne. Dass nun aber das Bürgertum noch lieber, als in absehbarer Zukunft mit Arbeitern, Landbevölkerung und Tagelöhnern seine soeben errungene Macht teilen zu müssen, diese Macht gänzlich an ein »Individuum[…] ohne Autorität« (Marx 1852/1985, S. 178) abgibt, katapultiert die politische Realität weit hinter das schon möglich Gewordene zurück. Die Absage des Bürgertums an die ihm von Marx zugeschriebene Rolle, eine Polarisierung der politischen Kräfteverhältnisse voranzutreiben, versucht Marx sich damit zu erklären, dass diese Klasse ahne, nur dann weiterhin ungestört ihren Geschäften nachgehen zu können, wenn sie auf den Besitz der politischen Macht verzichtet (vgl. ebd., S. 136). Einer revolutionären gesellschaftlichen Entwicklung steht Bonaparte in Marx' Augen aber auch deshalb im Wege, weil er zugleich auf der anderen Seite des Klassenantagonismus die Fronten verwässert habe: Sein Kaisertum findet nämlich auch unter den Mittellosen und Teilen der Arbeiterschaft Unterstützung, die Marx nun aus den Reihen des potentiell revolutionären Subjekts streichen muss und mit der Bezeichnung »Lumpenproletariat« abqualifiziert.

Deshalb ist ein zentrales Thema des *18. Brumaire* die Kritik eines die Existenz antagonistischer Klassen und ihrer Konflikte verschleiernden politischen Programms. »Bonaparte möchte als der patriarchalische Wohlthäter aller Klassen erscheinen. […] Er möchte ganz Frankreich stehlen, um es an Frankreich verschenken […] zu können« (ebd., S. 187–188), schreibt Marx und versucht damit, die Bereitschaft großer Teile der Bevölkerung, sich dem neuen

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Kaiser zu unterwerfen, als Notlösung darzustellen, die nur deshalb akzeptiert worden sei, weil vorläufig alle politischen Kräfte von den Klassenkämpfen der letzten drei Jahre noch zu erschöpft seien. Letztlich sei aber die Position des Kaisers selbst prekär, da er »bald diese, bald jene Klasse bald zu gewinnen, bald zu demüthigen sucht und alle gleichmäßig gegen sich aufbringt« (ebd., S. 187). Diese Darstellung – auf der einen Seite der Usurpator, tituliert als Dieb, an weiteren Stellen im *18. Brumaire* auch lächerlich gemacht als »Hanswurst« (ebd., S. 142), »Held Crapülinsky« (ebd., S. 106) und »Taschenspieler« (ebd., S. 188), auf der anderen Seite die Bevölkerung, die sich ihm aus purer Erschöpfung ausliefere, auf Dauer aber sein Regime nicht dulden könne – diese Darstellung soll das Erschreckende an den Ereignissen entschärfen. Sie verweist aber indirekt auf ein ideologisches Problem. Ist Louis-Napoléon Bonaparte wirklich nur ein unfähiger Profiteur günstiger Umstände? Billigt die Masse der Französinnen und Franzosen ihn wirklich nur vorübergehend, ohne ernstlich von der neuen Regierungsform überzeugt zu sein?

Weil Marx es sich als Journalist zur Aufgabe gemacht hat, einer autoritären Befriedung sozialer Konflikte jegliche Erfolgsaussichten abzusprechen, enthält der *18. Brumaire* gewissermaßen eine praktisch einzulösende Obligation: Louis-Napoléon Bonapartes Herrschaft *darf* auch wirklich nur vorübergehend sein. Denn sollte sein Regime längere Zeit erfolgreich bleiben, dann wäre nicht nur die republikanische Entwicklung Frankreichs torpediert. Auch Marx' Einschätzung der Motive und Gründe, die die politischen Akteure im Nachklang der Revolution bewegt haben, würde sich als verfehlt erweisen; seine Gewissheit wäre infrage stellt, dass sich innerhalb der europäischen Länder aufgrund widerstreitender sozialer Interessen allmählich klar voneinander abgegrenzte Klassen herausbilden würden, die mit*einander* im Konflikt stehen, anstatt durch eine über ihnen stehende Führer-Autorität zum Kollektivsubjekt »französische Nation« zu erstarren.

Schon deshalb muss Marx in den folgenden Jahren in seinen Zeitungsartikeln an den *18. Brumaire* anknüpfen. Erstaunlicherweise wird die Dringlichkeit, mit der er das Thema nach 1852 weiter verfolgt, in der Marx-Forschung kaum zur Kenntnis genommen. Ausnahmen bilden Stedman Jones (2017), Rüdiger (2010), Wippermann (1983), Winkler (1978) und Rubel (1960), doch auch in ihren Studien wird Marx' ostentativer Abgesang auf Louis-Napoléon Bonaparte nicht als Teil einer publizistischen Kampfstrategie registriert. Erst wenn man diese jedoch in den Blick nimmt, fällt auf, wie sehr Marx seine Revolutionsperspektive durch den Coup d'État *praktisch bedroht* sieht. Was wir als Nachgeborene bei der Lektüre und Interpretation seiner Texte manchmal verges-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sen, ist, dass er die meisten davon nicht für eine Nachwelt verfasst hat, die an spannenden Ereignisberichten aus dem 19. Jahrhundert interessiert sein könnte. So beharrlich, wie Marx die Gegenstände seines Journalismus ins Licht einer notwendigen Revolution setzt; so überzeugt er sich zeigt, dass deshalb dem neuen Kaiserreich bald das Ende bevorsteht, zeugen seine Artikel vor allem von seinem Anspruch, Einfluss auf das Zeitgeschehen zu nehmen, indem er seinen Zeitgenossen darlegt, dass sie sich weiterhin inmitten akuter gesellschaftlicher Konflikte befinden. Erst wenn man Marx' Auseinandersetzung mit dem Bonapartismus also nicht nur als Analyse einer neuen Herrschaftsform begreift, sondern auch als politische Feinderklärung gegen diese, geraten auch die ideologietheoretischen Unkosten in den Blick, die Marx dafür zu tragen bereit war.

»Preßkampf«[1] gegen Bonaparte

Nach der Erstveröffentlichung des *18. Brumaire* in New York versucht Marx mehrfach, seine Streitschrift auch in Deutschland, England und der Schweiz zu publizieren, was schließlich erst 1869 in Leipzig gelingen soll (vgl. Hundt et al. 1985, S. 694–696). In der Zwischenzeit ist die Presse *das* Medium, mit dem er seiner Beurteilung des französischen Regimes international Gehör verschaffen kann. Marx schreibt in den 1850er Jahren u.a. für *The People's Paper*, die Zeitung der englischen Chartisten, die für eine Ausweitung des Männerwahlrechts auf die nicht-besitzenden Schichten und für eine Landreform eintreten; er schreibt für die radikaldemokratische *Neue Oder-Zeitung* aus Breslau; für *Das Volk*, die Zeitung des Deutschen Arbeiterbildungsvereins in London, und, besonders kontinuierlich und viel, für die *New York Tribune*, ein liberales bürgerliches Blatt, das sich als Forum für verschiedene sozialreformerische Ideen begreift und damals nichts Geringeres als die auflagenstärkste Zeitung der Welt ist.

In all diesen Zeitungen platziert Marx Beiträge über Frankreich, in denen, sekundiert durch Engels' Beiträge zu militärischen Themen, Louis-Napoléon Bonaparte durchweg von seiner schwächsten und verwerflichsten Seite dargestellt wird. Explizit erklärt er sogar einmal in der *Tribune* den Journalismus zum entscheidenden Mittel einer »anti-bonapartistische[n] Politik«

1 Marx an Joseph Weydemeyer, 2. August 1851 (Marx 1851/1984, S. 164).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

(Marx 1859e/1971, S. 275–276) und gibt den Imperativ für eine entsprechende Redaktionslinie aus: Die Zeitung müsse an dem Beweis mitwirken, dass Bonapartes »so verblüffend anmutender Erfolg auf eine Verkettung von Umständen zurückzuführen ist, für die er nicht selbst verantwortlich war und bei deren Ausnutzung er nie über das Können eines mittelmäßigen Berufsspielers hinaus kam« (ebd., S. 275).

Inzwischen reicht für eine »anti-bonapartistische Politik« die Betonung von Mittelmäßigkeit und mangelnden Könnens, auf die Marx noch im *18. Brumaire* gesetzt hatte, nicht mehr aus. Er versucht nun, das französische Regime u.a. auch auf der Ebene der Finanzpolitik bloßzustellen. In ganzen Artikelserien widmet er sich dem von Louis-Napoléon Bonaparte eingeführten *Crédit mobilier*, einem Vorläufer der modernen Aktienbanken, um diesen als Mittel zur Bereicherung und Herrschaftsstabilisierung zu kritisieren. Da sich der *Crédit mobilier* nämlich wesentlich auf die Ausnutzung von Privatvermögen der französischen Bevölkerung stützt, gewähre er dem bonapartistischen Regime im Fall einer Finanzkrise Unabhängigkeit von der stets ungewissen Kooperationsbereitschaft der französischen Großbankiers, könne der Bevölkerung jedoch keinerlei Sicherheiten bieten (vgl. Marx 1856c/1969, S. 33). Mit derartigen finanzpolitischen Einwänden schreibt Marx gegen die von Bonaparte bezweckte Vorstellung an, ein durch öffentlichen Kredit geschaffener allgemeiner Wohlstand könne den Antagonismus der Klassen verschwinden lassen (vgl. Marx 1856b/1969, S. 27).

Aber auch die Person des Kaisers wird weiter delegitimiert, indem Marx ihn immer häufiger als Größenwahnsinnigen erscheinen lässt, der mittels infrastruktureller Großprojekte im Straßen- und Eisenbahnbau von der eigenen innenpolitischen Schwäche ablenken wolle (vgl. Marx 1858b/2018; Marx 1859f/1971). Auch die Ermächtigung der Armee im Inneren (vgl. Marx 1858d/2018) und die Kriege Frankreichs gegen Russland 1854–1856 und gegen Österreich 1859 deuten Marx und Engels als Versuche Bonapartes, einen drohenden Prestigeverlust zu kompensieren. Der Kaiser hoffe, »durch Verwicklungen draußen ein Sicherheitsventil gegen die Unzufriedenheit im Innern zu finden« (Marx 1857/1969, S. 255; ähnlich: Marx 1859h/1971, S. 450–454); eine Unzufriedenheit, von deren Existenz sich Marx völlig überzeugt gibt (vgl. Marx 1856a/1969, S. 591–593; Marx 1858c/2018; Engels 1858/1969, S. 630).

Es ist, als wollten Marx und Engels durch permanente schlechte Presse für das französische Regime den Sturz des Kaisers quasi performativ vorantreiben. Mit ihren publizistischen Feldzügen scheinen sie ihr Publikum dazu bringen zu wollen, Bonaparte als tragischen Irrtum der geschichtlichen

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Entwicklung zu erkennen, bei dem es nicht mehr lange dauern könne, bis er sich in einem »political revival« (Marx 1858a/2018, S. 504) auflösen werde. Eine solche Perspektive wird natürlich immer schwieriger zu behaupten, je länger das kaiserliche Regime besteht. Denn wie lässt sich jemand noch überzeugend als opportunistischer und ängstlicher »Diener des Zufalls« (Marx 1859/1971e, S. 275) hinstellen, der sich Jahr um Jahr an der Macht behaupten kann, dabei noch erfolgreiche wirtschaftspolitische Innovationen in die Wege leitet und in Krieg und Diplomatie mit anderen Großmächten machtpolitisch geschickt agiert? Zur Not betreibt Marx seine anti-bonapartistische Agitation aber auch kontrafaktisch: Selbst nach achtjährigem Bestehen des Kaiserreichs spricht er in der *New York Tribune* noch von einem »grundlegenden Antagonismus zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem coup d'état«, der bald »erneut aufleben« werde (Marx 1859d/1971, S. 448). Es erinnert an seine Absicht, die kapitalistische Produktionsweise in ihrem »idealen Durchschnitt« (Marx 1894/2004, S. 805) darzustellen, bei der u.a. von den tatsächlich fortexistierenden vorkapitalistischen Arbeitsverhältnissen abgesehen wird, wenn Marx als Journalist die bürgerliche Gesellschaft als unvereinbar mit autokratischen Herrschaftsformen verstanden wissen will, selbst wenn beides *real parallel* zueinander existiert.[2]

Das »klare Prinzip« des Anti-Bonapartismus und seine ideologietheoretischen Unkosten

Dass die Agitation gegen Louis-Napoléon Bonaparte in Marx' journalistischen Texten oberste Priorität hat, wird auch bei seiner Beurteilung der Beziehungen der europäischen Großmächte deutlich: Marx war nie ein Freund der österreichischen Habsburgermonarchie. Noch während der Revolution von 1848/49 hatten Engels und er in der *Neuen Rheinischen Zeitung* Österreich als Hort von »Feudalismus, Patriarchalismus und demütige[r] Spießbürgerei« (Engels 1848/1977, S. 504) kritisiert und sich für den Wiener Oktoberaufstand ausgesprochen (vgl. Marx 1848b/1959, S. 453). Diese Abneigung tritt aber in

2 Einer ähnlichen Beobachtung folgt Heide Gerstenberger in ihrer sozialhistorisch investigativen und theoretisch wegweisenden Studie über die systematische Anwendung direkter Gewalt in den Beziehungen zwischen kapitalistischen Wirtschaftssubjekten; der Beobachtung nämlich, dass diese Gewalt auch mit stets enger werdenden gesetzlichen Grenzen der Ausbeutung nicht verschwindet (vgl. Gerstenberger 2016).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

den Hintergrund, als die österreichische Armee 1859 im Sardinischen Krieg gegen Frankreich steht, das sich mit der nach Unabhängigkeit von Österreich strebenden italienischen Provinz Sardinien-Piemont solidarisiert hatte. Für Marx bietet dieser Krieg die Gelegenheit, den Vorrang, den er einer antibonapartistischen Haltung gegenüber allen anderen Urteilskriterien über internationale Beziehungen gibt, in der aktuellen weltpolitischen Konstellation auszubuchstabieren. Wiederholt erklärt er, es sei nun an Österreich, Bonaparte in seine Grenzen zu weisen. Dieses Unterfangen versucht Marx am Vorabend des Sardinischen Krieges sogar durch einen direkten Eingriff ins diplomatische Geschehen zu unterstützen: Den Wortlaut einer Note des österreichischen Außenministers, die die vermittelnde britische Regierung nicht in voller Länge an die Presse weitergereicht hatte, zitiert er in seinem Beitrag für die *Tribune* kurzerhand selbst, in der Hoffnung, so die Unaufrichtigkeit der französischen Diplomatie entlarven zu können. (Vgl. Marx 1859a/1971)

In dem Maße, wie die entschiedene Parteinahme gegen Frankreich Marx zugleich auf Distanz zu dem nach Unabhängigkeit strebenden Sardinien-Piemont bringt, muss er sich auch von einem politischen Leitgedanken vieler seiner republikanischen und demokratischen Zeitgenossinnen und -genossen distanzieren, den er in anderen Kontexten durchaus unterstützt: der nationalen Befreiung und Einheit. Im 19. Jahrhundert wurden das demokratische und das nationale Prinzip zumeist als zusammengehörig begriffen. Forderungen nach nationaler Einheit und Unabhängigkeit wurden mit dem Verlangen nach einer republikanischen Verfassung verknüpft und gezielt gegen monarchische Regierungen in Anschlag gebracht, die in der Nation vor allem ein territoriales Konzept sahen, in dem sich die Durchsetzung von Gebietsansprüchen niederschlägt. Im Sinne der demokratischen Bewegung hatte Marx noch 1847 zum ersten Jahrestag des Krakauer Aufstands erklärt, dieser habe »ganz Europa ein ruhmreiches Beispiel gegeben, weil [er] die Sache der Nation mit der Sache der Demokratie und der Befreiung der unterdrückten Klasse identifizierte« (Marx 1848/1977, S. 521). Auch das Erscheinen seiner *Neuen Rheinischen Zeitung* hatte Marx damals mit den Worten angekündigt: »Wir werden die Sache der italienischen Unabhängigkeit verteidigen und den österreichischen Despotismus in Italien genau wie in Deutschland und Polen auf Tod und Leben bekämpfen« (Marx 1848a/1959, S. 8).

Während des Sardinischen Krieges aber kann Marx die unter deutschen Republikanerinnen und Republikanern verbreitete Unterstützung der nationalen Unabhängigkeit Italiens nicht teilen. Anstatt von einer unbedingten Verbindung zwischen Nation und Demokratie auszugehen, richtet er sich

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nun nach einem anderen unbedingten Prinzip: Der Anti-Bonapartismus ist zu einer Art *Vorbehalt* geworden, an dem alle anderen politischen Maximen gemessen werden. In seinen Zeitungsartikeln will Marx die scheinbare Notwendigkeit widerlegen, als Befürworter des politischen Fortschritts müsse man Frankreich dankbar sein, nur weil es auf der Seite Italiens kämpft. Leicht ist es allerdings nicht, diese Position öffentlich zu behaupten, denn die »Reaktion erfüllt eben die Forderungen der Revolution, wie Louis Bonaparte diejenigen der italienischen Nationalpartei erfüllt« (Marx 1859b/1971, S. 414). Folglich ist es Marx besonders wichtig, in der Presse darauf hinzuweisen, dass Bonaparte die italienische Nationalbewegung bloß instrumentalisiere. Um zu unterstreichen, wie wenig der französische Kaiser ernsthaft einen Krieg um Italiens willen zu führen beabsichtige, erklärt sich Marx in der *Tribune* »überzeugt, daß Napoleon III., wenn er seine eigenen Ziele erreicht hat, es nicht wagen wird, Italien bei der Erlangung der Freiheit, die er Frankreich verweigert, zu unterstützen« (Marx 1859c/1971, S. 165). Die Unterstützung Italiens sei für den Kaiser nichts weiter als ein Mittel zum Zweck seiner territorialen Ansprüche[3] (vgl. Marx 1854/1985; Marx/Engels 1859/1971, S. 176; Marx 1859e/1971, S. 276).

Entscheidend für Marx' Beurteilung nationaler Bewegungen sind also vor allem deren Allianzen mit anderen gesellschaftlichen Kräften; ihre hemmende oder befördernde Auswirkung auf einen revolutionären Kampf, der letztlich über nationale Grenzen hinausgehen soll. Wenn Nationalbewegungen wie im Fall von Irland das Zentrum der bürgerlichen Welt aufmischen oder wenn sie wie im Fall von Polen die russische Hegemonie infrage stellen, ist Marx von der Partie; doch ebenso gut entzieht er seine Unterstützung auch wieder, wenn sich eine der europäischen Großmächte, denen es um eine Wiederherstellung der vorrevolutionären politischen Ordnung geht, als Beschützer einer auf dem Territorium des Gegners entstehenden Nationalbewegung anbietet (vgl. Petrus 1971, S. 823).

Eine Analyse des Nationalismus als eigenständiges ideologisches Phänomen hingegen sucht man bei Marx vergebens. Das ist insofern verwunderlich, als er immerhin Augenzeuge davon ist, wie der Nationalismus im 19. Jahrhundert als neue politische Mythologie entsteht, die als Doktrin formuliert und als

3 In der historischen Forschung wird dieses Argument bis heute diskutiert. Vgl. exemplarisch Baumgart (1999, S. 212), der das Nationalitätsprinzip als Vorwand für Louis-Napoléon Bonapartes Revisionismus bezeichnet.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

massenbewegendes Sentiment mobilisierend wirksam wird (vgl. Osterhammel 2009, S. 584). Sein ideologiekritischer Verstand und seine aufmerksame Beobachtung der gesellschaftlichen Entwicklungen seiner Zeit wären beste Voraussetzungen für einen allgemeinen theoretischen Kommentar zum Nationalismus. Doch weder die gemeinsamen ideologischen Momente in Nationalismen verschiedener Couleur sind für Marx von Interesse noch die Vermengung realen Erlebens mit mythischer Konstruktion im Konzept der Nation, oder die nationalistischen Feindbilder. Stattdessen beurteilt er alle national Gesinnten danach, ob sie diejenigen Regimes zu destabilisieren vermögen, die er als besonders konterrevolutionär erachtet. Diese instrumentelle, nicht-begriffliche Sicht auf den Nationalismus bringt er in seinen Zeitungsartikeln u.a. dadurch zum Ausdruck, dass er zwischen einem »honorable national spirit« der Proletarier und »antiquated national prejudices« der Bauern unterscheidet (Marx 1855d/2001, S. 262).

Eingangs habe ich darauf hingewiesen, dass Marx' Zeitungsartikel sich hinsichtlich ihrer Anlässe und der in ihnen verwendeten Argumentationsweise von seinen ausgearbeiteten Theorien unterscheiden, weil er sich mit ihnen in eine aktuelle öffentliche Debatte einmischt. Als Versuche der praktisch-politischen Einwirkung dienen sie ebenso sehr der Aufklärung wie der Agitation. Nicht selten muss Marx deshalb zwischen verschiedenen, einer kommunistischen Gesinnung im Zweifelsfall gleichermaßen unverdächtigen Akteuren Position beziehen, so dass prägnante Stellungnahmen meistens nur auf Kosten der ideologiekritischen Tiefe und differenzierten Abwägung des Gegenstands möglich sind. Doch selbst wenn man in Rechnung stellt, dass Marx seine Artikel gar nicht mit derselben theoretischen Sorgfalt[4] zu verfassen beansprucht wie etwa seine *Kritik der politischen Ökonomie*, ergeben sich auch *innerhalb* des Rahmens seiner anti-bonapartistischen Agitation Probleme: Er nimmt nicht ernst, wie anschlussfähig seine Position für den althergebrachten deutschen Franzosenhass sein kann.

An diese ideologiekritische Herausforderung erinnert ihn Ferdinand Lassalle, mit dem Marx von London aus in Kontakt bleibt, unter anderem, weil Lassalle ihn bei den Verhandlungen mit dem Berliner Verleger Duncker über

4 Nach Blitzer (1966), Krätke (2006) und Schmidt (2018) gibt es keinen Grund zu der Vermutung, dass Marx seiner Arbeit als Zeitungskorrespondent mit mangelnder Sorgfalt nachgegangen sei. Davon zeugen etwa seine ausführlichen Recherchen und Materialsammlungen sowie seine Bereitschaft, zum Zweck des Quellenstudiums mehrere neue Sprachen (erst Englisch, dann Spanisch, später Russisch) zu lernen.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die Drucklegung seiner *Kritik der politischen Ökonomie* vor Ort unterstützt. Es gehört zu Marx' journalistischer Agitation gegen das bonapartistische Frankreich, den Kriegseintritt Preußens an der Seite Österreichs zu fordern (vgl. Marx 1859i/1971, S. 392; Marx 1859h/1971, S. 456–464). Lassalle aber hält genau dieses Szenario, eine womöglich erfolgreiche Kräftevereinigung der beiden deutschen Mächte gegen Frankreich, für die größte Gefahr, wie er Marx in seinen Briefen mitteilt. Die preußischen Kriegsvorbereitungen hätten den ohnehin schon allgegenwärtigen »blutigen Antagonismus gegen den romanisch-socialen Geist« (Lassalle 1859/2003, S. 486) noch verstärkt, so dass es die höchste Aufgabe der Demokraten sei, dieser deutschnationalen Mobilmachung mit Stellungnahmen gegen den Krieg zu begegnen. Marx könne sich »dort, zehn Jahre fern von hier« (ebd.), wohl gar nicht mehr vorstellen, wie sehr die Deutschen sich gegen den französischen Feind über alle politischen Differenzen hinweg miteinander identifizierten, was sich fatalerweise in verstärkter Loyalität zur monarchischen Regierung niederschlage.

Doch so sehr Lassalle ihn auch zu einer Stellungnahme drängt: Marx schweigt zum Problem der ideologischen Konsequenzen einer prinzipiell gegen Frankreich gerichteten Haltung. Lassalles Diskussionsanstöße weist er mit einer explizit strategischen Begründung zurück: »[D]er point in question […] konnte sich zwischen uns nicht beziehn, auf die Nationalitätenfrage, sondern auf die passendste Politik, die von revolutionär-deutscher Seite den eignen Regierungen und dem Ausland gegenüber geltend zu machen war« (Marx 1859a/2000, S. 30).

Der Einsatz im Handgemenge als selbst auferlegte Themenbegrenzung

Die Diskussion mit Lassalle wird sich statt in einer Überprüfung der eigenen journalistischen Strategie in einer Abgrenzungsbewegung innerhalb der »Partei« niederschlagen, wie Marx den Kreis derjenigen nennt, die seinen Positionen nicht allzu viele Einwände entgegenbringen. Lassalle formuliert seine Ansichten zu Preußen und Frankreich nämlich nicht nur in privaten Briefen, sondern publiziert sie noch während des Sardinischen Krieges in Form einer Broschüre in Preußen (vgl. Lassalle 1859). Also sieht Marx sich genötigt, die Sache zu einer Loyalitätsfrage zu machen: Innerhalb einer ohnehin »so wenig zahlreichen Parthei«, so weist er Lassalle zurecht, dürfe nicht auch noch jeder »das Recht [haben,] seine Ansicht darzulegen, ohne sich um den Andern zu küm-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

mern« (Marx 1859b/2000, S. 103). Bestärkt wird Marx darin von Engels, der ihm versichert: »Der Kerl ist selbst schon halber Bonapartist […]. Mit solchen Leuten ist nicht raisonniren« (Engels 1860/2000). Inzwischen wird nur, wer sich uneingeschränkt gegen das Zweite Kaiserreich ausspricht, nicht zum Gegner der »Partei Marx« erklärt.

In seinem Konflikt mit Lassalle überlagern sich damit *zwei Arenen des Handgemenges*: Während Marx sich im internationalen Handgemenge um die Bedingungen der Möglichkeit einer Revolution mit Louis-Napoléon Bonaparte herumschlägt und diesen nach Kräften zu delegitimieren versucht, muss er wiederum in einem weiteren Handgemenge um die »Partheidisciplin« (Marx 1859/2003, S. 431) die Priorität dieses Gegners gegen konträre, sich ebenfalls kommunistisch begreifende Positionen durchsetzen, denen der deutsche Nationalismus ein weitaus drängenderes Problem ist. Innerhalb des Handgemenges, in dem eine kommunistische Stimme die wirtschaftliche und politische Entwicklung Europas zu beurteilen beansprucht, findet also zugleich ein Handgemenge um das Sprechen für bzw. als eine Partei statt. Eine Folgerung aus dieser Episode könnte sein, dass Marx als Journalist nicht nur eine diffuse *Öffentlichkeit zu erreichen*, sondern zugleich auch einen *Absender* mit einem spezifischen Profil *zu etablieren* versucht. Mit jedem seiner Artikel scheint er mehr als nur die Sicht eines einzelnen politischen Kommentators artikulieren zu wollen. Es geht um die Errichtung einer Instanz, die der Kritik die Autorität einer »Partei« verleihen soll.

Wenn Marx also in der Presse die Verallgemeinerungsfähigkeit seiner Aussagen, und damit auch den Wahrheitsanspruch seiner Kritik, einer Maxime unterordnet, die nur mittels Ausblendungen verteidigt werden kann, dann zeigt sich, dass seine Erkenntnisbereitschaft nicht rein intellektuell bedingt, sondern von seinem Einsatz in einem je akuten politischen Handgemenge abhängig ist. An Louis-Napoléon Bonapartes Regime nämlich beweist Marx durchaus seine Fähigkeit, die Funktionsweise eines nationalistischen Populismus zu entlarven (vgl. Schönfelder 2020). So etwa, wenn er die Selbstinszenierung des französischen Kaisers als neuen Bonaparte als Propagandatrick bloßstellt, der seinem Regime Unterstützung sichern und die Bevölkerung mobilisieren soll. Dann legt er dem Kaiser in den Mund: »Hier ist Ruhm, hier sind napoleonische Ideen, Freiheit, Nationalität, Unabhängigkeit, alles was ihr wollt; aber marchons, marchons!« (Marx 1859i/1971, S. 391) Wenn nationalistische Propaganda aber den preußischen Machtinteressen nützt, ist sie ihm schlicht nicht der Rede wert. Noch einige Jahre später wird Marx im *Bürgerkrieg in Frankreich* Adolphe Thiers entgegenhalten, es gebe kein »er-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

erbte[s] Anrecht Frankreichs auf die deutsche Uneinigkeit« (Marx 1871/1978, S. 188).

Manche Marx-Rezipientinnen und -Rezipienten beklagen einen fehlenden Sinn für das Politische, für einen öffentlichen Diskurs über die gemeinsamen Angelegenheiten oder für politische Repräsentation und Institutionen im mittleren und späten Werk von Marx. Die Rede ist dann von einem »Politikverständnis«, das auf das bevorstehende Absterben des Staates in der klassenlosen Gesellschaft beschränkt sei. Dieser Sichtweise ist entgegenzuhalten, dass Marx gerade in der Dekade, in der er seine *Kritik der politischen Ökonomie* ausarbeitet, das politische Geschehen in ganz Europa dauerhaft aufmerksam verfolgt und viele seiner Zeitungsartikel regelrecht zu Studien über politische Institutionen wie Parlament, Verfassung und Parteien ausbaut. Dass er sich in den 1850er Jahren zunehmend auf die ökonomiekritische Arbeit konzentriert, bedeutet keine Vereinseitigung seiner Interessen, wird diese Arbeit doch durch das gleichzeitige journalistische Eingehen auf die »praktischen Details […], die außerhalb des Bereichs der eigentlichen Wissenschaft der politischen Oekonomie liegen« (Marx 1859/1980, S. 102), informiert und bereichert.

Wenn seinen Zeitungsartikeln dennoch ein emphatischer Politikbegriff fehlt, dann nicht, weil Marx Politik erklärtermaßen negierte oder es gar ablehnte, sich mit ihr zu beschäftigen, sondern deshalb, weil er es nun einmal mit politischen Ereignissen zu tun hatte, bei denen es zumeist um den Machterhalt alter Eliten ging. Die Gegenstände seiner Artikel sind weder andere moderne Gesellschaftstheorien noch gesellschaftskritische Bewegungen, und nur selten Aufstände oder Revolten. Am häufigsten hat Marx Konflikte zwischen den Machthabern in Politik und Wirtschaft zu kommentieren, die allenfalls mittelbar über die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse hinausweisen. Deshalb gehört es gewissermaßen zum »Programm« seiner journalistischen Kritik, unter allen Akteuren der nationalen und internationalen Politik diejenigen zu identifizieren, deren Erfolg in seinen Augen zumindest das »geringste Übel« bedeuten würde, sowie vor denjenigen zu warnen, die einer sozialistischen Bewegung am meisten im Wege stehen.

Mit Kenntnis des journalistischen Materials richtet sich der Blick auf die Werkphase, in der Marx seine *Kritik der politischen Ökonomie* ausarbeitete, neu aus: Wenn man sieht, wie er ständig abwägt, welche Akteure oder Zustände die Zuspitzung sozialer Konflikte am meisten hemmen, dann fällt es schwer, sein Hauptwerk bloß als sachliche Abhandlung zu lesen, deren »exoterische« Exkurse rein akzidentiell seien (vgl. Rosdolsky 1957; Breuer 1977; König 1981;

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Postone 2003). Von einer Kritik, die sich nicht mehr für die »politisch-moralischen Kämpfe« (Honneth 2011, S. 585) interessiere und sich deshalb aus der Gesellschaft in deren Wissenschaftssystem zurückziehe (vgl. Brunkhorst 2007, S. 17), kann keine Rede sein. Marx' ›anti-bonapartistischer Vorbehalt‹ macht vielmehr deutlich, wie sehr er auch politisch auf eine Entfaltung der bürgerlichen Gesellschaft setzt: Während sich in dieser, wie Marx in der *Kritik der politischen Ökonomie* mehrfach anklingen lässt, mit der rasanten Entwicklung der Produktivkräfte auch die Bedingungen der Möglichkeit zu deren selbstbewusster Handhabung durch die Menschen vorbereiten, darf kein »herbeigelaufener Glücksritter« (Marx 1852/1985, S. 179) mit einer Restauration des Kaiserreichs dazwischenfunken.

Zwar bleibt, ähnlich wie im Fall des Antisemitismus, des Rassismus und der Frauenverachtung seiner Zeitgenossen, nicht zu vergessen seines eigenen unverfrorenen Zugriffs auf Motive aus diesen Ideologien (vgl. Brumlik 2000; Stark 2017), auch über Marx' fehlende Reflexion des deutschen Nationalismus ein erhebliches Befremden zurück. Gleichwohl geht die vorliegende Untersuchung über das bloße Feststellen seiner Achtlosigkeit gegenüber dem Nationalismus hinaus oder, in anderen Worten: über die träggeistige Redensart, er sei eben »Kind seiner Zeit« gewesen. Erst wenn man die *politischen Hintergründe* dieser Achtlosigkeit in den Blick nimmt, wird überhaupt verständlich, warum Marx politische Phänomene wie Monarchie, Staat oder Nationalismus niemals zu »definieren« oder einer theoretischen Verallgemeinerung zu unterziehen versuchte. Nicht seine Un*fähigkeit*, sondern vielmehr sein Un*wille* hielt ihn davon ab, den Nationalismus begrifflich zu verallgemeinern, um ihn als Ideologie zu analysieren, solange die konkreten Machtkonstellationen, in denen sich die jeweiligen Nationalbewegungen befinden, eine solche Analyse nicht politisch erzwingen.

Zwar habe ich darauf hingewiesen, wie Marx das Problem der nationalistischen Ideologie selektiv ausblendet. Keinesfalls jedoch soll damit in Abrede gestellt werden, dass seine gesamten Beiträge zum Bonapartismus, zu denen neben dem *18. Brumaire* unbedingt auch ein Jahrzehnt politische Publizistik gezählt werden muss, von einem scharfen Blick für autoritäre Methoden gesellschaftlicher Befriedung zeugen. Marx erkennt Louis-Napoléon Bonaparte als ein Symptom, das die Behandlung seiner eigenen Ursache blockiert. Ihn zu bekämpfen, bedeutet nichts anderes, als die Resistenz der bürgerlichen Gesellschaftsordnung gegen die Revolution wieder aufzubrechen. In Marx' Ringen um die Priorität des »anti-bonapartistischen Vorbehalts« wird also deutlich, dass er sah, was heute leider noch immer aktuell ist: wie schwer es ist, mit ei-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nem Regime fertig zu werden, das mit politischer Opposition nur zwei Arten des Umgangs kennt – Integrieren oder Internieren.

Literaturverzeichnis

Anderson, Kevin B. (2010): Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies. Chicago/London: University of Chicago Press.

Baumgart, Winfried (1999): Europäisches Konzert und nationale Bewegung. Internationale Beziehungen 1830–1878. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh.

Blitzer, Charles (1966): Introduction. In: Christman, Henry M. (Hg.): The American Journalism of Marx & Engels. New York: The New American Library, S. vii–xxviii.

Breuer, Stefan (1977): Die Krise der Revolutionstheorie. Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse. Frankfurt a.M.: Syndikat.

Brumlik, Micha (2000): Marx – Emanzipation vom Judentum? In: Brumlik, Micha: Deutscher Geist und Judenhaß. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum. München: Luchterhand, S. 280–318.

Brunkhorst, Hauke (2007): Karl Marx. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Kommentar von Hauke Brunkhorst. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Dana, Charles Anderson (1860/2000): Brief an Karl Marx, New York, 8. März 1860. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Gesamtausgabe (MEGA^2). Bd. III/10, Berlin: Dietz/Akademie/de Gruyter, S. 362.

Engels, Friedrich (1848/1977): Der Anfang des Endes in Österreich. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke (MEW). Bd. 4, Berlin: Dietz, S. 504–510.

Engels, Friedrich (1858/1969): Die gerichtliche Verfolgung Montalemberts. In: MEW. Bd. 12, S. 626–630.

Engels, Friedrich (1860/2000): Brief an Karl Marx, Manchester, 1. Februar 1860. In: MEGA^2. Bd. III/10, S. 188.

Gerstenberger, Heide (2016): Markt und Gewalt. Die Funktionsweise des historischen Kapitalismus. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Honneth, Axel (2011): Die Moral im »Kapital«. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik. In: Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft 39, H. 4, S. 583–594.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Hundt, Martin/Donner, Ingrid/Nagl, Editha/Neunübel, Ingolf/von Treskow, Sieglinde (1985): Karl Marx. Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte. Entstehung und Überlieferung. In: MEGA². Bd. I/11, S. 679–705.

König, Helmut (1981): Geist und Revolution. Studien zu Kant, Hegel und Marx. Stuttgart: Klett-Cotta.

Krätke, Michael R. (2006): Marx als Wirtschaftsjournalist. In: Vollgraf, Carl-Erich/Sperl, Richard/Hecker, Rolf (Hg.): Die Journalisten Marx und Engels. Das Beispiel ›Neue Rheinische Zeitung‹. Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge. Berlin/Hamburg: Argument, S. 29–97.

Lassalle, Ferdinand (1859): Der italienische Krieg und die Aufgabe Preußens. Berlin: Duncker.

Lassalle, Ferdinand (1859/2003): Brief an Karl Marx, Berlin, 14. Juni 1859. In: MEGA². Bd. III/9, S. 484–489.

Marx, Karl (1848a/1959): Brief an den Redakteur der Zeitung ›L'Alba‹, o. O., Ende Mai 1848. In: MEW. Bd. 5, S. 8–9.

Marx, Karl (1848b/1959): Die neuesten Nachrichten aus Wien, Berlin und Paris. In: MEW. Bd. 5, S. 453–454.

Marx, Karl (1848/1977): Rede auf der Gedenkfeier in Brüssel. In: MEW. Bd. 4, S. 519–522.

Marx, Karl (1850/1977): Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850. In: MEGA². Bd. I/10, S. 119–196.

Marx, Karl (1851/1984): Brief an Joseph Weydemeyer, London, 2. August 1851. In: MEGA². Bd. III/4, S. 163–165.

Marx, Karl (1852/1985): Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte. In: MEGA². Bd. I/11, S. 96–189.

Marx, Karl (1854/1985): Declaration of the Prussian Cabinet – Napoleon's Plans – Prussia's Policy. In: MEGA². Bd. I/13, S. 67–68.

Marx, Karl (1855a/2001): Birminghamer Konferenz – Die dänische Erbfolge – Die vier Garantien. In: MEGA². Bd. I/14, S. 610–615.

Marx, Karl (1855b/2001): Der Unfall des 18. Juni – Verstärkungen usw. In: MEGA². Bd. I/14, S. 438–441.

Marx, Karl (1855c/2001): Eccentricities of politics. In: MEGA². Bd. I/14, S. 425–428.

Marx, Karl (1855d/2001): Prospect in France and England. In: MEGA². Bd. I/14, S. 259–263.

Marx, Karl (1855e/2001): Zur Geschichte der französischen Allianz. In: MEGA². Bd. I/14, S. 232–235.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Marx, Karl (1856a/1969): Der englisch-amerikanische Konflikt – Vorgänge in Frankreich. In: MEW. Bd. 11, S. 588–593.
Marx, Karl (1856b/1969): Der französische Crédit mobilier. Zweiter Artikel. In: MEW. Bd. 12, S. 26–30.
Marx, Karl (1856c/1969): Der französische Crédit mobilier. Dritter Artikel. In: MEW. Bd. 12, S. 31–36.
Marx, Karl (1857/1969): Die orientalische Frage. In: MEW. Bd. 12, S. 254–259.
Marx, Karl (1858/2003): Brief an Ferdinand Lassalle, London, 22. Februar 1858. In: MEGA^2. Bd. III/9, S. 71–73.
Marx, Karl (1858a/2018): Affairs in Prussia. In: MEGA^2. Bd. I/16, S. 503–505.
Marx, Karl (1858b/2018): Mazzini and Napoleon. In: MEGA^2. Bd. I/16, S. 246–250.
Marx, Karl (1858c/2018): The Attempt upon the Life of Bonaparte. In: MEGA^2. Bd. I/16, S. 199–203
Marx, Karl (1858d/2018): The Rule of the Pretorians. In: MEGA^2. Bd. I/16, S. 214–216.
Marx, Karl (1859a/1971): Der beabsichtigte Friedenskongreß. In: MEW. Bd. 13, S. 303–307.
Marx, Karl (1859b/1971): Die Erfurterei im Jahre 1859. In: MEW. Bd. 13, S. 414–416.
Marx, Karl (1859c/1971): Die Frage der Einigung Italiens. In: MEW. Bd. 13, S. 161–167.
Marx, Karl (1859d/1971): Die französische Abrüstung. In: MEW. Bd. 13, S. 447–449.
Marx, Karl (1859e/1971): Die Kriegsaussichten in Frankreich. In: MEW. Bd. 13, S. 274–279.
Marx, Karl (1859f/1971): Eine historische Parallele. In: MEW. Bd. 13, S. 284–286.
Marx, Karl (1859g/1971): Kossuth und Louis-Napoleon. In: MEW. Bd. 13, S. 500–507.
Marx, Karl (1859h/1971): Quid pro Quo I–IV. In: MEW. Bd. 13, S. 450–467.
Marx, Karl (1859i/1971): Spree und Mincio. In: MEW. Bd. 13, S. 391–393.
Marx, Karl (1859/1980): Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft. Vorwort. In: MEGA^2. Bd. II/2, S. 99–103.
Marx, Karl (1859a/2000): Brief an Ferdinand Lassalle, London, 3. Oktober 1859. In: MEGA^2. Bd. III/10, S. 30–31.
Marx, Karl (1859b/2000): Brief an Ferdinand Lassalle, London, 22. November 1859. In: MEGA^2. Bd. III/10, S. 102–104.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Marx, Karl (1859/2003): Brief an Friedrich Engels, London, 18. Mai 1859. In: MEGA^2. Bd. III/9, S. 426–431.

Marx, Karl (1867/1983): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: MEGA^2. Bd. II/5.

Marx, Karl (1871/1978): Der Bürgerkrieg in Frankreich. In: MEGA^2. Bd. I/22, S. 179–226.

Marx, Karl (1894/2004): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. In: MEGA^2. Bd. II/15.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1859/1971): Die Geldpanik in Europa. In: MEW. Bd. 13, S. 172–176.

Osterhammel, Jürgen (2009): Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. München: C.H. Beck.

Petrus, Joseph A. (1971): Marx and Engels on the National Question. In: The Journal of Politics 33, H. 3, S. 797–824.

Postone, Moishe (2003): Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx. Freiburg: Ça ira.

Rosdolsky, Roman (1957): Der esoterische und der exoterische Marx (I + II). Zur kritischen Würdigung der Marxschen Lohntheorie. In: Österreichischer Arbeitskammertag und Österreichischer Gewerkschaftsbund (Hg.): Arbeit und Wirtschaft 11, S. 348–351 u. S. 388–391.

Rubel, Maximilien (1960): Karl Marx devant le bonapartisme. Paris: Mouton & Co.

Rüdiger, Axel (2010): Der Beruf der Politik. Karl Marx über Lord Palmerston, Louis Bonaparte und Abraham Lincoln. In: Internationale Marx-Engels-Stiftung (Hg.): Marx-Engels-Jahrbuch 2009. Berlin: Akademie, S. 148–175.

Schmidt, Dorothea (2018): Marx' Analyse der Klassenbasis von Louis Bonaparte. Ein Faktencheck. In: Beck, Martin/Stützle, Ingo (Hg.): Die neuen Bonapartisten. Mit Marx den Aufstieg von Trump & Co. verstehen. Berlin: Dietz, S. 38–55.

Schönfelder, Anna-Sophie (2020): Untergehende oder moderne Herrschaftsformen? Marx über Revolution und Restauration in Europa. In: Bohlender, Matthias/Schönfelder, Anna-Sophie/Spekker, Matthias: Wahrheit und Revolution. Studien zur Grundproblematik der Marx'schen Gesellschaftskritik. Bielefeld: transcript, S. 77–116.

Spekker, Matthias (2020): »ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär«. Wahrheit in Marx' wissenschaftlicher Gesellschaftskritik. In: Bohlender, Matthias/Schönfelder, Anna-Sophie/Spekker, Matthias: Wahrheit und Re-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

volution. Studien zur Grundproblematik der Marx'schen Gesellschaftskritik. Bielefeld: transcript, S. 25–75.

Stark, Sam (2017): Marx und die Frauenfrage. In: Zeitschrift für Ideengeschichte XI, H. 3, S. 55–66.

Stedman Jones, Gareth (2017): Karl Marx. Die Biographie. Frankfurt a.M.: Fischer.

Winkler, Heinrich August (1978): Revolution, Staat, Faschismus. Zur Revision des Historischen Materialismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Wippermann, Wolfgang (1983): Die Bonapartismustheorie von Marx und Engels. Stuttgart: Klett-Cotta.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Wissenschaft der Ohnmacht

Eine erkenntnistheoretische Reflexion über gesellschaftliche (De-)Formierungen unseres Denkens

Christine Zunke

In der wissenschaftlichen Erkenntnis machen wir uns denkend den begriffenen Gegenstand zu eigen. Unter kapitalistischen Bedingungen ist ein wesentliches Merkmal der Arbeit ihre Entfremdung. Wissenschaftliches Arbeiten im Kapitalismus ist entfremdetes Zu-eigen-Machen – ein Widerspruch. Dieser findet seinen ideologischen Ausdruck in den erkenntnistheoretischen Prämissen positivistischer Wissenschaft, die so als objektive, wert- und widerspruchsfreie Wissenschaft »passiv am allgemeinen Unrecht teil[nimmt]« (Horkheimer 1937/1979, S. 109).

Die Ohnmacht entfremdeter Subjekte

Ein wesentliches Merkmal kapitalistischer Produktion, mit dessen umfassenden psychologischen Dimensionen die Kritische Theorie der Frankfurter Schule sich befasste, ist nach Karl Marx die *Entfremdung* und *Verdinglichung* menschlicher Verhältnisse. Insbesondere in den *Manuskripten* untersucht Marx zusammen mit den Produktions- und Reproduktionsbedingungen kapitalistischer Gesellschaft auch die Mechanismen ihrer allgemein-psychologischen Formierung der Subjekte, die unter diesen ökonomischen Bedingungen produzieren und diese dabei zugleich reproduzieren. Dabei setzt er mit seiner Untersuchung an den immanenten Widersprüchen kapitalistischer Produktion an, welche er als Widersprüche in den nationalökonomischen Theorien seiner Zeit auffindet. Ingo Elbe hat diese Widersprüche in einem Beitrag über entfremdete und abstrakte Arbeit prägnant zusammengefasst:

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »Die Arbeit gilt als Quelle des Reichtums, aber der Arbeiter kann das Produkt seiner Tätigkeit nicht zurückkaufen; die Arbeit gilt als Kaufmittel, aber der Arbeiter muss sich verkaufen; nur durch Arbeit wird der ›Wert der Naturprodukte vergrößert‹, aber der Kapitalist steht dem Arbeiter als ›müßiger Privilegierter‹ vor und ist ›überall dem Arbeiter überlegen‹ (MEW 40, 476); die Arbeit ist der ›einzige unwandelbare Preis der Dinge‹, aber nichts ist schwankender, ›nichts zufälliger als der Arbeitspreis‹ (476); die Teilung der Arbeit verfeinert und bereichert die Gesellschaft, macht aber den Arbeiter zur Maschine und depraviert ihn; ›die Verarmung des Arbeiters [ist] das Produkt seiner Arbeit und des von ihm produzierten Reichtums‹ (477). Marx geht von einem in diesen Widersprüchen artikulierten ›gegenwärtigen Faktum‹ aus – der ›Entwertung der Menschenwelt‹ als Resultat der ›Verwertung der Sachenwelt‹, der Selbstreproduktion des Arbeiters als Ware im Zuge seiner Produktion von Waren (511). Die Vergegenständlichung und Verwirklichung der Arbeit im nationalökonomischen Zustand ist ihm zufolge als ›Entfremdung‹ und ›Entwirklichung‹ des Arbeitenden zu begreifen (512). Das heißt auch, dass alle dem Arbeiter fremd und selbständig gegenübertretenden Reichtumsgestalten der Gesellschaft des Privateigentums – Kapital, Arbeitslohn usw. – in ihrer Genese aus der Tätigkeit des Arbeiters selbst begriffen werden sollen« (Elbe 2015, S. 326).

Marx kritisiert hierbei nicht die Widersprüchlichkeit der nationalökonomischen Theorien seiner Zeit, sondern er schließt von diesen Widersprüchen auf die reale widersprüchliche Verfasstheit kapitalistischer Ökonomie und Gesellschaft und kritisiert die hieraus folgende »Entwirklichung« und »Entfremdung« des Menschen. In diesem »gegenwärtigen Faktum« ist der Zweck der zielgerichteten Tätigkeit des Menschen nicht die Produktion von Gütern zur Bedürfnisbefriedigung, sondern die Bedürfnisse der Menschen dienen selbst als bloßes Mittel zu einem ihnen äußerlichen Zweck: dem Tausch von Geld gegen Ware. Die »Menschenwelt« ist dadurch »entwertet« – die unmittelbare Bedürfnisbefriedigung zählt so lange für nichts, solange es sich nicht um ein zahlungskräftiges Bedürfnis handelt, d. h. solange der Bedürftige nichts hat, was er gegen die Befriedigung seines Bedürfnisses eintauschen kann. Dies sei unmittelbare Folge davon, dass die »Sachenwelt« unter dem Zwang steht, sich zu »verwerten«. Denn produziert werden die Güter als Waren, deren einziger Zweck es ist, sich auf dem Markt gegen andere Waren (respektive gegen Geld als die allgemeine Ware) auszutauschen, um den mit ihnen produzierten Mehrwert zu realisieren. Der unmittelbare Produzent der Waren spaltet sich in diesem Prozess auf: Er produziert nicht als Mensch

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zur Befriedigung seiner menschlichen Bedürfnisse, sondern er verkauft seine Arbeitskraft, um von dem Lohn Waren für seine Bedürfnisbefriedigung zu kaufen. Dies macht ihn als Arbeitskraft selbst zur Ware im Produktionsprozess, zu einem Objekt – und auch in der Sphäre des Marktes taucht er nicht selbst als agierendes Subjekt auf, sondern sein Geld tauscht sich gegen andere Waren aus; Subjekt ist er allenfalls in der privaten Vernichtung von Waren durch Konsumtion. In der gesamten allgemeinen und öffentlichen Sphäre der Warenproduktion und -zirkulation taucht der Mensch nicht als solcher auf – er ist ihr entfremdet und sie bleibt umgekehrt eine fremde Welt der Dinge für ihn.

Diese durch die Lohnarbeit sich perpetuierende Entfremdung und Verdinglichung hat nach Marx vier Momente:

> »In der Erwerbsarbeit liegt: 1. Die Entfremdung und Zufälligkeit der Arbeit vom arbeitenden Subjekt; 2. die Entfremdung und Zufälligkeit der Arbeit vom Gegenstand derselben; 3. die Bestimmung des Arbeiters durch die gesellschaftlichen Bedürfnisse, die ihm aber fremd und ein Zwang sind, dem er sich aus egoistischem Bedürfnis, aus Not unterwirft und die für ihn nur die Bedeutung einer Quelle der Befriedigung für seine Notdurft, wie er für sie nur als ein Sklave ihrer Bedürfnisse vorhanden ist; 4. daß dem Arbeiter die Erhaltung seiner individuellen Existenz als Zweck seiner Tätigkeit erscheint und sein wirkliches Tun ihm nur als Mittel gilt; daß er sein Leben betätigt, um Lebensmittel zu erwerben. Je größer, je ausgebildeter also die gesellschaftliche Macht erscheint innerhalb des Privateigentumsverhältnisses, um so egoistischer, gesellschaftsloser, seinem eignen Wesen entfremdeter wird der Mensch« (Marx 1844/1988, S. 454).

Zunächst wird die eigene Fähigkeit zur zielgerichteten Tätigkeit, in welcher der Mensch seinen Willen in einem Naturstoff realisiert, indem er diesen nach selbst gesetzten Zwecken umformt, dem Menschen fremd. Denn es ist nicht sein eigener Wille, der das Produkt seiner Tätigkeit bestimmt, sondern er exekutiert in der Lohnarbeit nur fremde Zwecke. Dadurch wird auch die konkrete Form des produzierten Gegenstandes gleichgültig. Nicht nur dem Arbeiter, sondern auch dem Kapitalisten, für den er produziert, muss es egal sein, ob Schuhe oder Rucksäcke genäht, Fahrräder, Medikamente oder Panzer produziert werden; die konkrete Gestalt der Ware ist nur insofern wichtig, als sie sich auf dem Markt verkaufen lassen muss, um ihren Wert zu realisieren. Die gesellschaftlichen Bedürfnisse erscheinen nicht als das, worin alle Subjekte sich gemeinschaftlich als Gesellschaft freiheitlich verwirklichen, sondern als frem-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der Zwang, dem jeder Einzelne sich nur aus dem egoistischen Motiv unterwirft, sein Leben zu erhalten. Das heißt, ebenso gleichgültig, wie ihm das Produkt seiner Arbeit ist, so gleichgültig sind ihm auch die fremden Bedürfnisse, die es befriedigt. Die geleistete Arbeit, die den Großteil der Lebenszeit einnimmt, die vorgibt, wann wir morgens aufstehen und wann wir ins Bett gehen müssen, wann und oft auch was und mit wem wir zu Mittag essen etc., ist insgesamt nicht Zweck, sondern lediglich Mittel des Lebens. »Daher erscheint sie [die Arbeit; C. Z.] nur noch als der gegenständliche, sinnliche, angeschaute und darum über allen Zweifel erhabene Ausdruck meines Selbstverlustes und meiner Ohnmacht« (Marx 1844/1988, S. 463). Dieser Ohnmacht zu entkommen, dieser gewaltigen Sphäre ökonomisch formierter Fremdbestimmung einen eigenen Raum der Selbstbestimmtheit entgegenzusetzen, dafür bleibt nur die (immer zu knappe) Freizeit. Doch diese fällt notwendigerweise aus dem durch die Produktion bestimmten öffentlichen Raum heraus und muss sich auf die Sphäre des Privaten beschränken – auf die Formen und Gestaltungen der privaten Konsumtion, die ihrerseits nicht aus dem Ganzen entfremdeter Gesellschaft herausfallen kann, sondern ihr notwendiger Bestandteil bleibt.

> »Auch die Abtrennung einer Sphäre der ›selbstbestimmten‹ Konsumtion (vgl. MEGA I/10, 509) von der fremdbestimmten Produktion lässt die ›Freizeit‹ zu einer Sphäre rein kompensatorischer Tätigkeiten mutieren, deren bescheidener Anteil von Selbstverwirklichung und Autonomie, wenn er von meist fremdbestimmt agierenden Akteuren überhaupt genutzt werden kann, niemals auf die Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenhangs übergreift, die schon von den entfremdeten Mächten Geld und Kapital bewerkstelligt wird« (Elbe 2015, S. 334).

Entfremdet ist also nicht nur die Arbeit in ihrer spezifisch kapitalistischen Form als Lohnarbeit, sondern aus dieser folgt eine allgemeine Entfremdung aller Subjekte der Gesellschaft von ihrer Gesellschaft, in der apersonelle ökonomische Zwänge sie (vermittelt über ihre eigene Tätigkeit) zu ohnmächtigen Objekten verdinglichen.

> »Diese Zwänge bestehen primär nicht in der Unterordnung des Willens einer Person unter den einer anderen, sondern in der Unterordnung des Willens und der gesamten Lebenstätigkeit der Menschen unter diese reine versachlichte Form ihres eigenen gesellschaftlichen Zusammenhangs, die sie nicht selbstbewusst hervorgebracht haben« (Elbe 2015, S. 347).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die »Entwertung der Menschenwelt« als unmittelbare Folge der »Verwertung der Sachenwelt« resultiert in einer Ohnmacht der Subjekte gegenüber der objektiven Macht der Gesellschaft, der sie sich unterordnen (müssen), weil sie in ihr nur Objekt sind. Als entwertetes wird das Subjekt auf die Sphäre des bloß subjektiven beschränkt, da seine Bedürfnisse, Interessen, Hoffnungen etc. nichts zählen, solange sie nicht einer objektiven Verwertungslogik als Mittel dienen. Diese auf die Sphäre der Privatheit restringierten Subjekte sind von ihrer eigenen Arbeit, ihren Produkten, deren Sinn und Zweck – also der gesamten Sphäre der Objektivität gesellschaftlicher Produktion – sachlich und psychisch abgetrennt, entfremdet. Dies gilt in dieser abstrakten Form für die wissenschaftliche Arbeit, also die Produktion von (verwertbarem) Wissen ebenso wie für die Lohnarbeit am Fließband.

Entfremdete Subjekte als Wissenschaftler

Die »Entwertung der Menschenwelt« zeigt sich als eine Entwertung des Subjekts, seine Degradierung zum bloß subjektiven, partikularen, das keinen Anspruch auf Allgemeinheit und Objektivität hat. Im Zuge der historischen Entwicklung fand zu Beginn der Industrialisierung eine erkenntnistheoretische Wende in den Naturwissenschaften statt, die genau diese Entwertung des Subjekts widerspiegelt: die Abkehr von der »Naturwahrheit« und die Hinwendung zur empirischen »Objektivität«.

Die epistemologische Wende zur Objektivität

Als »Naturwahrheit« bezeichnen Lorraine Daston und Peter Gallison in ihrem Buch *Objektivität* von 2007 das Wissenschaftsideal der Aufklärung, nach welchem gemachte Beobachtungen erst vermittelt über das aktive Vermögen der Vernunft zu Erkenntnissen werden. Nur durch das Auswählen, Vergleichen, Verallgemeinern und Beurteilen kann die zufällige einzelne Beobachtung schematisch ins Ganze der Naturerkenntnis geordnet werden (vgl. Daston/Galison 2007, vgl. 62–64). Gattungen und Arten sowie ihr taxonomischer Zusammenhang sind nicht beobachtet, sondern erschlossen. »Das Auge des Leibes und des Geistes wirken zusammen, um eine Realität zu entdecken, die für die einen wie die anderen allein verborgen geblieben wäre« (Daston/Galison 2007, S. 62). Die Kunst der wissenschaftlichen Zeichnung bestand entsprechend darin, nicht ein einzelnes Objekt naturgetreu abzubilden, sondern

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

über die Beobachtung zahlreicher Objekte den zugrunde liegenden Typus darzustellen, welcher die wesentlichen Merkmale der Art ohne individuierte Akzidenzien zeigt. »Der Typus war naturwahrer – und deshalb realer – als jedes greifbare Exemplar« (Daston/Galison 2007, S. 64). Hiermit war klar, dass Erkenntnis ein aktives Vermögen ist: Nur das vernunftbegabte Subjekt ist in der Lage, die Wahrheit in den Erscheinungen der Natur durch gedankliche Tätigkeit zu entbergen.[1]

Diese epistemologische Einstellung kehrt sich mit der Forderung nach Objektivität in der Wissenschaft um. Der Wechsel von der Suche nach der Naturwahrheit zur Darstellung objektiver Tatsachen veränderte den Charakter der modernen Wissenschaften – zunächst der Naturwissenschaften, später auch der Geistes- und Sozialwissenschaften – grundsätzlich; Begriffe wie Wahrheit und Wesen verloren ihre zentrale Bedeutung. Das Subjekt soll nicht mehr aktiv das Beobachtete interpretieren, sondern passiv nach strengen Methoden die Wirklichkeit so wiedergeben, wie sie ist. Wie der Lohnarbeiter von seinen Produkten, so ist unter der durchgesetzten Entfremdung und Verdinglichung kapitalistischer Produktion auch der Wissenschaftler von den Gegenständen seiner Forschung abgetrennt. Dies erscheint ohne Reflexion auf die Bedingungen, unter denen jeder Mensch von seinem tätigen Lebensvollzug wie selbstverständlich abgetrennt ist, jedoch nicht als ein Mangel. Im Gegenteil – im Zuge der allgemeinen Durchsetzung kapitalistischer Strukturen wird diese Trennung zu einem neuen erkenntnistheoretischen Ideal erhoben, das später in der Kritik als Positivismus bekannt wurde.

Bereits in seinen von 1830 bis 1842 geschriebenen Arbeiten zur *Positiven Philosophie* forderte Auguste Comte, dass die Wissenschaft von den Fragen nach dem Wesen der Dinge ablassen und sich endlich den Tatsachen zuwenden solle (vgl. Comte 1883). Das Positive, das tatsächlich Vorhandene und Messbare sollte möglichst ohne subjektive Verzerrungen zur Darstellung kommen. Aber erst mit dem Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert erfüllte sich Comtes zentrale Forderung, auch die Soziologie als eine »soziale Physik«,

1 Auch das der Aufklärung entstammende Wissenschaftsideal der »Naturwahrheit« resultierte selbstredend nicht in »ideologiefreien« Erkenntnissen. Das selbstherrliche Vernunftsubjekt – männlich, weiß, christlich, europäisch – feiert sein eigenes Ideal in Naturdarstellungen. So finden sich z.B. zahlreiche Darstellungen exotischer Tiere in wissenschaftlichen Atlanten, in denen immer das Männchen in stolzer Pose vor dem im Hintergrund bei den Jungtieren liegenden Weibchen zu sehen ist (unabhängig von dem tatsächlichen Sozialverhalten der Tiere), gerne ergänzt durch exotische Früchte, die auf den lukrativen Handel mit Kolonialwaren verweisen.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die an den positiven Methoden der Naturwissenschaften ausgerichtet sein sollte, als eigenständigen Forschungsbereich an Universitäten zu etablieren. Durch die Reflexion auf den hierbei entstehenden Bruch mit klassischen erkenntnistheoretischen Theorien entwickelte sich ab den 1930er Jahren dann eine epistemologische Kritik an der radikalen Trennung von erkennendem Subjekt und erkannter Objektivität, die jedoch kaum bis auf die Naturwissenschaften zurückwirkte, sondern vor allem innerhalb der Sozialwissenschaften diskutiert wurde.

Die Kritische Theorie diagnostizierte Anfang der 1960er Jahre im Rahmen des sogenannten Positivismusstreites das Ideal der wissenschaftlichen Objektivität, die sich von allem Einfluss des erkennenden Subjektes möglichst frei halten soll, als eine spezifisch kapitalistische Form der Entfremdung: So wenig, wie der Lohnarbeiter seine eigene freie Tätigkeit in ihren Produkten erkennen könne, so solle auch in der positiven Wissenschaft das Subjekt der Erkenntnis nicht im erkannten Resultat seiner Forschung erscheinen.

Das ausgeschaltete Subjekt: Wissenschaft als »Blindsehen«

Daston und Galison beschreiben die Geschichte »von der Schaffung einer neuen epistemischen Tugend – der wissenschaftlichen Objektivität –, die Wissenschaftler zum Umschreiben und Neuentwerfen der Richtlinien trieb, anhand deren die Natur in ihre grundlegenden Gegenstände eingeteilt wird. Es handelt von der Suche nach dieser neuen Form eines Blindsehens ohne Vorurteile und ohne interpretierendes Denken, die wir wissenschaftliche Objektivität nennen« (Daston/Galison 2007, 14–15).

Ohne dass dies in ihrem Werk explizit zum Thema würde, wird in der anhand von vielen historischen Quellen nachgezeichneten Entwicklung wissenschaftlicher Objektivität deutlich, dass der Anspruch wissenschaftlicher Objektivität schon im Kern widersprüchlich ist – im Kern, d. h. im erkennenden Subjekt, welches durch diesen Widerspruch in zwei Hälften zerrissen wird. »Objektiv sein heißt, auf ein Wissen aus zu sein, das keine Spuren des Wissenden trägt […]. Objektivität ist Blindsehen. Erst im neunzehnten Jahrhundert begannen Wissenschaftler, nach diesem Blindsehen zu streben, nach dieser ›objektiven Sicht‹, die Zufälle und Asymmetrien […] einschließt« (Daston/Galison 2007, S. 17). »Blindsehen« bedeutet, etwas zu sehen, ohne es bewusst zu sehen. Erkenntnis »ohne interpretierendes Denken« heißt erkennen, ohne zu erkennen, was man erkennt. Das Gesehene und Gedachte soll abgebildet, aber nicht zugleich begriffen werden.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die neue Objektivität hat den Anspruch, alles Subjektive, das Objekt Verfälschende aus der Forschung möglichst auszuschließen. Dies führt im Zuge der Industrialisierung, zunächst in England, dann in anderen europäischen Ländern, zur »Ausbildung eines neuen wissenschaftlichen Selbst« (Daston/Galison 2007, S. 37). »Objektivität als Sache und Objektivität als Wort waren im 19. Jahrhundert gleichermaßen neu. Von der Jahrhundertmitte an machten sich Männer der Wissenschaft zunehmend Sorgen über ein neues Hindernis auf dem Weg zum Wissen: die Hürde, die sie selbst darstellten. Sie befürchteten, das subjektive Selbst neige zur Verschönerung, Idealisierung und im schlimmsten Fall zur Regularisierung von Beobachtungen« (Daston/Galison 2007, S. 36). Um diese Hürde zu nehmen, musste die eigene Subjektivität bekämpft und unter Kontrolle gebracht werden.

Analog zur Disziplinierung am Fließband, dessen fertiges Produkt keine Spuren der im Produktionsprozess tätigen Subjekte trägt, weil diese in ihm selbst zu Objekten, zu Waren werden, erforderte die Objektivität in der Wissenschaft eine aktive Zurichtung der Forschenden, die sie als Selbstdisziplinierung an sich vollziehen mussten. »Vor allem ist Objektivität die Unterdrückung bestimmter Aspekte des Selbst, sie ist der Widerpart der Subjektivität. […] Wenn die Objektivität mit dem Ziel aufgerufen wurde, die Subjektivität zu bekämpfen, dann muß das Auftauchen der Objektivität in Zusammenhang stehen mit dem Auftauchen einer bestimmten Ausprägung des Selbst, das als Gefahr für die wissenschaftliche Erkenntnis verstanden wurde. Die Geschichte der Objektivität wird ganz von selbst zu einem Teil der Geschichte des Selbst« (Daston/Galison 2007, S. 38–39). Dieses neue Selbst zeichnet sich vor allem aus durch eine »ungeheure Selbstdisziplin« (Daston/Galison 2007, S. 46), »entschlossene Passivität« und »gewollte Willenlosigkeit« (Daston/Galison 2007, S. 57). Hierdurch hofften die Wissenschaftler, »sich selbst aus der Beobachtung eliminieren zu können« (Daston/Galison 2007, S. 101).

An die Stelle des interpretierenden Denkens tritt die Methode. In ihr zeige sich »das entschlossene Bestreben, willentliche Einmischungen […] zu unterdrücken und stattdessen eine Kombination von Verfahren einzusetzen, um die Natur, wenn nicht automatisch, dann mithilfe eines strengen Protokolls sozusagen aufs Papier zu bringen« (Daston/Galison 2007, S. 127). Wenn schon keine Maschinen zur technischen Abbildung von Natur eingesetzt werden konnten (wie beispielsweise durch die Fotografie, welche zunehmend die wissenschaftliche Zeichnung ersetzte), dann zumindest »Menschen, die willenlos wie Maschinen funktionierten« (Daston/Galison 2007, S. 127). Während Goethe noch den Geist des Genies als unhintergehbare Bedingung jeder wissen-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schaftlichen Erkenntnis pries, schrieb Darwin in seiner Autobiographie, dass »nicht schnelle Auffassungsgabe oder geistige Beweglichkeit«, sondern »die Beobachtung und Sammlung von Tatsachen […] mit allem nur erdenklichen Fleiß« (Darwin 1887/1993, S. 146–147) das Erfolgsgeheimnis seiner Forschungen sei. Spekulative Einbildungskraft und geniales Interpretationsvermögen standen als subjektive Erkenntnisformen einer objektiven Betrachtung des Gegenstandes zunehmend im Weg und mussten durch besondere Praktiken der Selbstdisziplinierung unterdrückt werden (vgl. Dason/Galison 2007, S. 128). Wo die industrielle Revolution die Menschen daran gewöhnte, im Takt der produzierenden Maschinerie zu arbeiten, wurden Selbstbeherrschung, willenloser Fleiß und gewissenhaftes Protokollieren aller Arbeitsvorgänge auch zu epistemischen Tugenden der Forschung.

Da Forschung jedoch – bei aller formalisierten Methodik – immer auf ein erkennendes Subjekt angewiesen ist, kommt es zu einem Widerspruch, wenn dieses Subjekt sich im Namen der Objektivität auszuschalten sucht. Die Folge ist eine »Spaltung im Selbst des Wissenschaftlers. […] Ein und derselbe Wissenschaftler mußte irgendwie einerseits spekulativ und kühn sein, um ein Experiment zu planen, das der Natur Antworten entreißen würde, andererseits aber mußte er die Resultate passiv beobachten, als wisse er nichts von der Hypothese, die das Experiment testen sollte« (Daston/Galison 2007, S. 256–257). Diese Spaltung des Wissenschaftlers lässt sich unschwer auf die generelle Spaltung entfremdeter Subjekte in objektive Funktion und Privatperson zurückführen. Sie passt zu der Analyse von Adorno und Horkheimer der Spaltung des Denkens in Wissenschaftler[2] und Privatperson, welche der Positivismus als Spiegel widersprüchlicher Gesellschaft fordere (vgl. Adorno 1969/1997, S. 300).

Positivismus als Wissenschaft der Ohnmacht

Bereits in seinem 1937 erschienenen Aufsatz *Der neueste Angriff auf die Metaphysik* identifiziert Max Horkheimer das Abschneiden des Erkenntnissubjekts von den Resultaten objektiver Wissenschaft als sich durchsetzende Praxis einer Wissenschaft der Ohnmacht: Eine Wissenschaft, die dem Ideal anhängt, ihre Forschungsresultate von allem Subjektiven rein zu halten, und das forschende Subjekt so von seinen eigenen Forschungen abtrennt, sei Ausdruck

2 Den gendersensiblen Leser_innen wird die Verwendung der männlichen Form aufgefallen sein. Sie entspricht dem Erscheinungsbild der Wissenschaft der damaligen Zeit.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der realen Ohnmacht der Subjekte gegenüber der ihnen entfremdeten Gesellschaft. Die dichotome Trennung von Subjekt und Objekt entspreche der realen Unfähigkeit der (bloß formal freien) Menschen in bürgerlich-kapitalistischen Verhältnissen, sich als Subjekte ihrer Gesellschaft zu ermächtigen. Ihr Symptom sei die kalkulierende Rationalität, die sich an objektiven Sachzwängen ausrichtet und eigene Bedürfnisse allenfalls mit Geschick zum Heteronomen vermittelt, ihre allgemeine Befriedigung aber nicht mit Vernunft einfordern kann: »Das kalkulatorische, das Verstandesdenken ist einem Menschentypus zugeordnet, der noch relativ ohnmächtig ist. Er ist trotz aller Betriebsamkeit in entscheidenden Dingen passiv. Auch die Funktionen des Disponierens und Regulierens, die ohnehin immer ausschließlicher zum Privileg der Stärksten werden, haben in dieser gespaltenen Welt den Charakter der Anpassung und Schlauheit weit mehr noch als der Vernunft« (Horkheimer 1937/1979, S. 139).

Die entfremdete Gesellschaft ist in ihren ökonomischen Mechanismen nicht von Menschen bewusst geplant, sie erscheint als Oberfläche. Ihr eigentliches Wesen ist ideologisch verborgen, verschleiert. Analog fragt auch die neue objektive Wissenschaft der bürgerlich kapitalistischen Gesellschaft nicht mehr nach dem Wesen der Dinge, nach dem Zugrundeliegenden hinter den Erscheinungen, sondern beschränkt sich auf die möglichst exakte Erfassung der Fakten der Oberfläche.

Horkheimer zeigt auf, dass die erkenntnistheoretischen Positionen der einflussreichen Vertreter des logischen Empirismus des Wiener Kreises wie Rudolf Carnap, Ernst Mach, Otto Neurath und Hans Hahn eng mit der Verfasstheit bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaft zusammenhängen und diese spiegeln. Während der klassische Empirismus nach Horkheimer noch ein aufklärerisches Moment darin hatte, dass sein Kampf gegen metaphysische (religiöse) Begriffe, gegen »menschenfeindliche, organizistische Theorien der Gesellschaft« (Horkheimer 1937/1979, S. 97) gerichtet war, habe der neue logische Empirismus, welcher den klassischen durch formale Logik und Mathematik erweitere, ein rein affirmatives Verhältnis zu allem Faktischen – und somit auch zur aktuellen Verfasstheit der Gesellschaft. Eine Reflexion auf das erkennende Subjekt und seinen Ort in der Geschichte findet explizit nicht statt. Der logische Empirismus ist ahistorisch. In Rudolf Carnaps Direktive, alle Begriffe auf Wurzelbegriffe zurückführbar zu behaupten, welche sich auf das Gegebene bezögen, indem sie »unmittelbare Erlebnisinhalte« (Carnap 1930, S. 24) in sich enthalten, oder auch im Aufstellen von Protokollsätzen, über deren Gültigkeit intersubjektive Übereinstimmung durch Beobachtung hergestellt werden könne, zeigt sich der Anspruch, objektives Wissen müsse

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

von aller subjektiven Vermittlung gereinigt sein und rein auf den Tatsachen des sinnlich Erfahrbaren sich gründen. Urteile und Schlüsse scheinen sich hiernach rein aus den Tatsachen selbst zu ergeben und nicht etwas zu sein, welches das Subjekt der Erkenntnis aktiv hervorbringt.

Wie aus der Lohnarbeit folgte, dass dem tätigen Subjekt die Frage nach Inhalt und Gegenstand seiner Tätigkeit gleichgültig wird, so entwickelt sich eine formale Logik, die jede Anbindung an den Gegenstand des Urteils verliert. Hierin zeigt sich das von Adorno in der Einleitung zum Positivismusstreit kritisierte *Primat der Logik* der positivistischen Wissenschaft als Symptom entfremdeter Gesellschaft: Der Gegenstand selbst ist austauschbar, gleichgültig. Er wird mit Methoden behandelt, welche die Betrachtungsweise auf ihn bestimmen. Das hat Folgen für die Art der untersuchten Gegenstände: Da die Methoden auf logische Konsistenz, also Widerspruchsfreiheit ausgerichtet sind, kann ein in sich widersprüchlicher Gegenstand nicht als solcher erkannt oder gedacht werden.

Dies hat insbesondere Auswirkungen auf die soziologischen Theorien einer Gesellschaft, die – wie anfangs mit Bezug auf Marx gezeigt wurde – in sich widersprüchlich verfasst ist und folglich Widersprüche hervorbringt. »Die Sachlichkeit hat Konsequenzen. Da Gesellschaft bloß ein Inbegriff von Individuen sei, erweist sich der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt, zwischen der Erkenntnis und ihrem Gegenstand, zwischen Theorie und Praxis auch im geschichtlichen Maßstab nicht etwa als stets zu überwindender, sondern gilt als gar nicht vorhanden« (Horkheimer 1937/1979, S. 111). Wenn auch die einzelnen Subjekte unter verdinglichten Verhältnissen als Objekte erscheinen, wenn die Erkenntnis ihren Gegenstand bloß nachbildet und ihm seine spezifischen Eigenschaften empirisch abschaut, nicht ihn begreift, wenn die objektive Theorie lediglich die Praxis der Gesellschaft verdoppelt, dann gibt es tatsächlich keine Widersprüche mehr, die gelöst werden müssten, weil alle Vermittlung – also dasjenige, was der klassischen Erkenntnistheorie stets die größten Schwierigkeiten bereitete – aufgegeben werden kann, da sie lediglich eine subjektive Verfälschung der Theorie, aber keine Erkenntnis leisten könnte. Für die Wissenschaft gibt es nur noch Objekte. Basis dieser Wissenschaft sei »die Entfremdung des Produkts gesellschaftlicher Tätigkeit gegenüber den isolierten Individuen, eine Entfremdung, die auch als a posteriori von Tatsachen erscheint« (Horkheimer 1937/1979, S. 113). Horkheimer stellt so einen engen ideologischen Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Entfremdung und logischem Empirismus her. Wie das Subjekt entwertet ist und nur einen Wert hat, wenn es gesellschaftlich objektive Formen (als Ar-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

beiter oder Konsument) annimmt, wie die entfremdeten Produkte als Waren in der Zirkulationssphäre ihr Eigenleben zu führen scheinen und sich nach Regeln gegeneinander austauschen, die dem Willen des einzelnen Subjekts entzogen sind, so entfremden sich auch die wissenschaftlichen Tatsachen von den Subjekten, die sie erkennen.

Wenn die Begriffe von Dingen bloß die empirisch wahrnehmbaren Tatsachen spiegelten, auf welche alle Beobachter sich intersubjektiv in Gestalt von Protokollsätzen einigen könnten, so ließe sich mit ihnen tatsächlich nur das Vorgefundene abbilden, aber nicht wesentlich begreifen. Eine Ware ließe sich nur beschreiben als ein Ding, das sich käuflich erwerben lässt – aber nicht als Einheit von Gebrauchswert und Tauschwert, denn schon diese Marx'sche Bestimmung der Ware ist nur aus der Reflexion auf den gesellschaftlichen Produktionszusammenhang zu begreifen und keine wahrnehmbare empirische Tatsache (vgl. Horkheimer 1937/1979, S. 128).

Zur realen Ohnmacht der einzelnen Subjekte gegenüber der sie formierenden Gesellschaft tritt also – als Folge und adäquater Ausdruck – eine erkenntnistheoretische Ohnmacht hinzu, die sich zunehmend auf Tatsachenwissen einschränkt und sich das Begreifen versagt. Der einzige Weg aus dieser Ohnmacht hinaus wäre nach Horkheimer: »daß der Einzelne nicht im Registrieren und Prognostizieren von Fakten, im puren Kalkulieren verharrt, sondern daß er lernt, hinter die Fakten zu blicken, die Oberfläche vom Wesen zu unterscheiden, ohne sie freilich für nichts zu achten, Begriffe zu konzipieren, die keine bloßen Klassifikationen des Gegebenen sind, und seine gesamte Erfahrung fortwährend auf bestimmte Zielsetzungen hin zu strukturieren, ohne sie dabei zu verfälschen, kurz, daß er lernt, dialektisch zu denken« (Horkheimer 1937/1979, S. 139). Dialektisch zu denken bedeutet hier, den Widerspruch zwischen dem Sein und dem Sollen nicht in getrennte Sphären zu verlegen, um in jeder eine widerspruchsfreie Theorie haben zu können, sondern beides zusammenzuziehen, um so die Möglichkeit für die Wissenschaft zu eröffnen, objektive normative Urteile zu fällen. So werden objektive gesellschaftliche Widersprüche zwischen Armut und Reichtum, Freiheit und Herrschaft etc. erst als solche erkennbar und wissenschaftlich kritisierbar.

Dialektik – Widersprüche denken

In seinem 1961 auf dem Soziologentag der *Deutschen Gesellschaft für Soziologie* gehaltenen Koreferat *Zur Logik der Sozialwissenschaften* wies Adorno darauf hin, dass das Ziel einer widerspruchsfreien Theorie von der völlig unbewiesenen

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

These ausgehe, dass der in dieser Theorie zu erkennende Gegenstand an sich völlig widerspruchsfrei sei. »Der Widerspruch muß nicht […] ein bloß anscheinender zwischen Subjekt und Objekt sein, der dem Subjekt allein als Insuffizienz des Urteils aufzubürden wäre. Vielmehr kann er höchst real in der Sache seinen Ort haben und keineswegs durch vermehrte Kenntnis und klarere Formulierungen aus der Welt sich schaffen lassen« (Adorno 1962/1972, S. 129). Wie schon Marx geht Adorno im Gegenteil davon aus, dass die Gesellschaft eine in sich widersprüchliche und folglich Widersprüche hervorbringende ist; eine Theorie der Gesellschaft würde folglich, indem sie versucht, widerspruchsfrei zu sein, erstens ihren Gegenstand verfehlen und zweitens hierdurch eben das Falsche der Gesellschaft, aus dem ihre Widersprüche resultierten, leugnen. Der falsche Zustand gegebener Verhältnisse würde also durch widerspruchsfreie Theoreme nicht bloß unrichtig dargestellt, sondern affirmiert.

Die Begründung Adornos dafür, dass die empirische Wirklichkeit kapitalistischer Gesellschaft insgesamt falsch sei – eine Begründung, die sich nach den erkenntnistheoretischen Prämissen des Positivismus nicht darstellen lässt –, ist mehr als ein politisches Statement. Vielmehr geht er davon aus, dass »[d]ie Idee wissenschaftlicher Wahrheit […] nicht abzuspalten [ist] von der einer wahren Gesellschaft« (Adorno 1969/1997, S. 309). Was Adorno und andere an der positivistischen Wissenschaft vor allem kritisieren, ist eben diese Abspaltung einer wahren wissenschaftlichen Erkenntnis von einem normativen Urteil über den zu erkennenden Gegenstand. Diese Spaltung zeigt sich als ein objektives Urteil über den vorgefundenen empirischen Sachverhalt auf der einen und ein (bloß) subjektives Urteil über diesen Sachverhalt auf der anderen Seite. Indem so objektives Urteil und subjektive Beurteilung sauber getrennt und in zwei dichotome Sphären verlegt werden, gelingt es, Widersprüche in der Theorie zu vermeiden.

Nun lehnt die Kritische Theorie selbstverständlich nicht die Logik ab (ohne welche gar kein Begriff von Gesellschaft theoretisch zu entwickeln wäre), sondern vielmehr ihre reine Formalisierung unter Absehung des je bestimmten Inhaltes. »Gedanken indessen, welche die kritische Selbstreflexion des Primats der Logik in sachhaltigen Disziplinen fordern, geraten unvermeidlich in taktischen Nachteil. Sie müssen mit Mitteln, unter denen die logischen sich behaupten, über Logik nachdenken« (Adorno 1969/1997, S. 282). Die logische Reflexion zeigt die Grenze der Logik auf, die bestimmte theoretische Gegenstände ihr setzen – nämlich genau dann, wenn der empirisch durch Erfahrung gegebene Gegenstand der Erkenntnis selbst Widersprüche in sich

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

enthält (wie oben die kapitalistische Ökonomie oder das objektive Wissenschaftssubjekt). Solche Gegenstände adäquat – d. h. in ihrer immanenten Widersprüchlichkeit – zu erkennen, erfordert dialektisches Denken. »Sind Theoreme widerspruchsvoll, so müssen […] nicht immer die Theoreme daran schuld sein. Der dialektische Widerspruch drückt die realen Antagonismen aus, die innerhalb des logisch-szientistischen Denksystems nicht sichtbar werden« (Adorno 1969/1997, S. 308).

Dieser Verweis auf die Notwendigkeit einer dialektischen Theorie, welche die gegebenen gesellschaftlichen Widersprüche weder vereinfacht, nach Hinsichten auflöst, noch leugnet, sondern eben diese Widersprüchlichkeit begrifflich fasst, stellt einen zweiten »taktischen Nachteil« der Kritischen Theorie gegenüber ihren Opponent_innen dar. Denn »[d]ass Dialektik keine von ihrem Gegenstand unabhängige Methode ist, verhindert ihre Darstellung als ein Für sich, wie das deduktive System sie gestattet« (Adorno 1969/1997, S. 288). Dialektik ist gerade keine zu formalisierende Methode, mit der ein beliebiger Gegenstand sich wahlweise untersuchen ließe. Sie ist auch kein Bruch mit der oder eine andere Methode als die Logik; vielmehr ist sie die Einsicht in das objektive Vorhandensein eines Widerspruches im zu erkennenden Gegenstand. Sie legitimiert sich nach Adorno durch ihre Rückübersetzung in die Erfahrung, aus der sie entsprang. »Das ist aber die [Erfahrung; C. Z.] von der Vermitteltheit alles Einzelnen durch die objektive gesellschaftliche Totalität« (Adorno 1969/1997, S. 289).

Diese gesellschaftliche Totalität ist der Begriff eines in jedem einzelnen gesellschaftlichen Phänomen aufscheinenden und diese formierenden kapitalistischen Gesamtzusammenhangs, auf den »nicht in gleicher Weise mit dem Finger zu deuten ist wie auf jene facts, von denen er als Begriff sich abhebt« (Adorno 1969/1997, S. 290).

Um Gesellschaft nicht nur als eine Mannigfaltigkeit von Tatsachentendenzen und Bewegungen abzubilden, sondern den Begriff unter eine einheitliche Theorie zu bringen, muss das, was empirisch erscheint, gedeutet werden. »Deuten heißt primär: an Zügen sozialer Gegebenheit der Totalität gewahr werden« (Adorno 1969/1997, S. 315). Für diese Deutung gesellschaftlicher Wirklichkeit ist der Begriff der Totalität in der Kritischen Theorie zentral. Diese Totalität ist nicht die Summe aller Erscheinungen von Gesellschaft, sondern das ihnen zugrunde liegende Wesen, durch welche alle Erscheinungen bestimmt werden: die zugrunde liegende kapitalistische Gesamtstruktur. »Die Fakten sind nicht identisch mit ihr [der Totalität; C. Z.], aber sie existiert nicht jenseits von den Fakten« (Adorno 1969/1997, S. 315). Eine Erkenntnis von Gesell-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schaft, die diesen Bezug gesellschaftlicher Phänomene zu der ihnen zugrunde liegenden gesellschaftlichen Totalität nicht herstellt, »verarmt unerträglich« (Adorno 1969/1997, S. 315). Sie verarmt deshalb, weil sie die Phänomene nicht als Ausdruck der sie bedingenden Gesellschaftsform begreifen kann, sondern sie nur unmittelbar als Erscheinungen an der Oberfläche von Gesellschaft konstatiert. Dies ist darum unerträglich, weil hiermit die Subjekte in ihrer entfremdeten Form für die Wahrheit alles Subjektiven genommen werden. So erscheint die umfassende Entfremdung und Verdinglichung des Menschen als seine einzige und damit wahre Bestimmung. »Menschenwürdige Erkenntnis beginnt zum Unterschied vom in Wahrheit vorwissenschaftlich stumpfen Registrieren damit, daß der Sinn für das geschärft wird, was an jedem sozialen Phänomen aufleuchtet« (Adorno 1969/1997, S. 315). Dasjenige, was an jedem sozialen Phänomen aufleuchtet, wenn es auf das kapitalistische Wesen der Gesamtgesellschaft bezogen wird, ist, dass der Mensch nicht freies Subjekt seiner Gesellschaft ist, sondern ihr nur als entfremdetes Objekt zur Funktion der Verwertung des Wertes dient. Darum ist auch die Gesellschaft nicht Subjekt (aus Freiheit bestimmt), sondern Totalität (heteronom bestimmend). Diese Erkenntnis ist eine menschenwürdige, wenn sie die so erkannte falsche Wirklichkeit kritisiert, indem sie als Maßstab das Ideal einer Gesellschaft unter menschenwürdigen Bedingungen der empirischen Realität notwendig entgegensetzt, wobei dieses Ideal der Idee nach schon in der bürgerlichen Gesellschaft als einer von Gleichen und Freien enthalten ist. Wahre Gesellschaftstheorie muss hiernach kritisch sein.

Aus dem Widerspruch zwischen der wirklichen, von apersonaler Herrschaft bestimmten Totalität der Gesellschaft und der Idee von Gesellschaft als Subjekt entspringt die Kritische Theorie von Gesellschaft: »Kritische Theorie orientiert sich trotz aller Erfahrung von der Verdinglichung, und gerade indem sie diese Erfahrung ausspricht, an der Idee der Gesellschaft als Subjekt« (Adorno 1969/1997, S. 317). Trotz der Erfahrung und wegen der Erfahrung von Verdinglichung der Subjekte in entfremdeter Gesellschaft orientiert die Kritische Theorie sich – nicht utopisch, sondern als theoretischer Maßstab objektiver[3] Wissenschaft – nicht an der empirischen Totalität der Gesellschaft, sondern im Gegenteil an der »Idee der Gesellschaft als Subjekt« – d. h. an der Idee einer selbstbestimmten Gesellschaft freier Subjekte. Und diese

3 Adorno versteht hier unter Objektivität die gedanklich geleistete und reflektierte Vermittlung zwischen Begriff und Gegenstand, dessen Wahrheit (nicht bloß als Oberfläche empirischer Wirklichkeit) wissenschaftlich erkannt werden soll.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Orientierung leistet sie, nicht indem sie von den Entfremdungserfahrungen gesellschaftlicher Verdinglichung absieht, sondern »gerade indem sie diese Erfahrung ausspricht«. Die Dichotomie von realer kapitalistischer Gesellschaft und Idee der Gesellschaft als Subjekt zerfällt nicht in zwei getrennte Theoreme, welche dann im Nachhinein aufeinander bezogen werden können. Sondern es gehört zum Begreifen der Wahrheit realer kapitalistischer Gesellschaft unumgänglich dazu, sie über die Idee einer Gesellschaft der freien Subjekte zu begreifen. Nur so kann die ihr wesentliche Form apersonaler Herrschaft – Entfremdung als »Entwirklichung« des Menschen im Gegensatz zu seiner Verwirklichung, Ausbeutung als Unrecht etc. – theoretisch in Erscheinung treten. Würden diese beiden kontradiktatorischen Gegensätze – kapitalistische Gesellschaft und befreite Gesellschaft – nicht dialektisch in einem Gedanken, in einer Theorie derart aufeinander bezogen sein, dann würde das Unwahre des empirischen Ganzen nicht als solches theoretisch erkannt.

Nach Adorno ist erst dies, also das Erkennen des Falschen der Gesellschaft gemessen an ihrer Idee, ein objektives wissenschaftliches Urteil. Unter der absoluten Trennung von Objektivem und Subjektivem würde auch die Erkenntnis in zwei Pole auseinanderfallen: Auf der einen Seite »objektive« Urteile, bloßes Aufsummieren von Tatsachen und Fakten in unverstandener Gesellschaft, auf der anderen Seite die bloß subjektiven, individuell willkürlichen Bewertungen dieser Tatsachen und Fakten. Letztere könnten nicht den Anspruch wissenschaftlicher Objektivität für sich behaupten, sondern würden in die vorwissenschaftliche Sphäre des privaten Urteils fallen.[4] »Diese Ideologie, die Identifikation des Denkens mit den Fachwissenschaften, läuft angesichts der herrschenden ökonomischen Gewalten, die sich der Wissenschaft wie der gesamten Gesellschaft für ihre besonderen Zwecke bedienen, in der Tat auf die Verewigung des gegenwärtigen Zustands hinaus« (Horkheimer 1937/1979, S. 137). Es läuft auf eine Verewigung des gegenwärtigen Zustands hinaus, weil eine objektive Kritik am gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft

4 Die empirische Erscheinung ändert sich hierbei selbstredend nicht, aber die gewonnene Erkenntnis. Zum Beispiel: Das in vielen Zeitschriften und Ratgebern diskutierte Problem: »Ich habe einen guten Job. Aber mein Leben fühlt sich trotzdem sinnlos an.« erscheint als privat – die vorgeschlagenen Lösungen (gute Beziehungen, tolle Hobbys) bleiben im Privatem. Im Gegensatz dazu wird es durch die Erkenntnis, dass entfremdete Arbeit sinnlos erscheinen muss, weil sie bloß Mittel zum Leben ist und nicht selbst Zweck, zu einem gesellschaftlichen Problem, das politisch zu lösen wäre.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

von vornherein als unwissenschaftlich gelten muss. Das Subjekt, das sich und seine Interessen ganz aus der Forschung heraushalten soll, wird zum Partikularen, und damit wird jede Kritik an den bestehenden Verhältnissen, die sich an den Subjekten ausrichtet, zur bloß subjektiven Meinung degradiert; der Mensch kann sich selbst nicht mehr zum Maßstab einer objektiven wissenschaftlichen Kritik erheben.

Ein an den Anspruch der Wahrheit zurückgebundener Begriff der Objektivität muss diese ideologische Dichotomie von Subjektivem und Objektivem aufbrechen, um über ihre Erscheinungen das in sich widersprüchliche Wesen kapitalistischer Gesellschaft zu erfassen. Dazu gehört die Reflexion über die spezifischen gesellschaftlichen Formierungen der allgemeinen Subjektivität. »[Z]ur Objektivität der Wissenschaft hilft allein Einsicht in die ihr innewohnenden gesellschaftlichen Vermittlungen« (Adorno 1969/1997, S. 300). Die Oberfläche der Tatsachen und Fakten und das sie überspannende Netz von Diskursen und Dispositiven muss zurückgeführt werden auf das sie formierende zugrunde liegende ökonomische Prinzip kapitalistischer Gesellschaft, um in einer Kritischen Theorie die durchgesetzte Trennung von normativen und objektiven Urteilen aufzuheben und aus der gesellschaftlich produzierten Ohnmacht herauszutreten.

Positivismus ist kein Fehler, sondern Ideologie

Der Positivismus ist also mit der apersonalen Herrschaftsstruktur der Gesellschaft vermittelt, indem ein altes erkenntnistheoretisches Problem – die Vermittlung von Denken und Gedachtem – unter Bedingungen der kapitalistischen Produktion eine materielle Realität erhält, in welcher die reale Vermittlung zwischen Mensch und Natur im Arbeitsprozess nicht als solche erscheint. Was erscheint, sind Waren, die sich auf dem Markt austauschen, und Menschen, die Geld verdienen müssen, um sich Waren zu kaufen. Die »ewige Naturnotwendigkeit [des] Stoffwechsel[s] zwischen Mensch und Natur« (Marx 1867/1962, S. 57) erscheint so als ewige Naturnotwendigkeit zur Lohnarbeit, um an die Waren zu kommen, die in einer disparaten Sphäre ihre eigene Existenz zu führen scheinen. Entsprechend ist auch das erkennende Subjekt nicht Teil des Erkennens, sondern abgetrennt von seiner Erkenntnis wie der Lohnarbeiter von seinen Produkten. Darum ist die erkenntnistheoretische Vermittlung zwischen Gegenstand und Begriff ohne Gesellschaftskritik nicht zu begreifen.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Was anstelle einer geleisteten Vermittlung übrig bleibt, sind Bezeichnetes und Zeichen als Disparate. Wie der Arbeitsprozess im fertigen Produkt nicht als Tatsache erscheint, so erscheint er auch nicht im Resultat der wissenschaftlichen Forschung. Objekt ist somit – materiell wie begrifflich – nicht geleistete Vermittlung, sondern ein abgetrenntes, von seinem Produzenten vollständig losgelöstes Ding. Das Subjekt der Erkenntnis, das in den Resultaten seiner Wissenschaft nicht auftauchen soll, um diese objektiv zu halten, und das sich doch in seiner ganzen bürgerlichen Matrix in diese einschreibt, kann sich somit nicht selbst zu einem Maßstab der Kritik des Vorgefundenen erheben. Indem das verdinglichte Bewusstsein zugleich das adäquate ist, versperrt es sich gegen jede Einsicht in seine Falschheit. Dies entspricht der Ideologie, dass das Bestehende nicht an sich falsch sein könne. So kommt Adorno zu dem Schluss: »Der Positivismus […] leiht sich […] spezifisch dem ideologischen Missbrauch« (Adorno 1969/1997, S. 313).

> »Er [der Positivismus; C. Z.] behandelt Gesellschaft, potenziell das sich selbst bestimmende Subjekt, umstandslos so, als ob sie Objekt wäre, von außen her zu bestimmen. Buchstäblich vergegenständlicht er, was seinerseits Vergegenständlichung verursacht und woraus Vergegenständlichung zu erklären ist. […] Verkannt wird, daß durch die Wendung aufs Subjekt als auf ein sich selbst fremd und gegenständlich Gegenüberstehendes notwendig das Subjekt, das gemeint ist, wenn man will also gerade der Gegenstand der Soziologie, ein Anderes wird. Freilich hat die Veränderung durch die Blickrichtung der Erkenntnis ihr fundamentum in re. Die Entwicklungstendenz der Gesellschaft läuft ihrerseits auf Verdinglichung hinaus; das verhilft einem verdinglichten Bewußtsein von ihr zur adaequatio« (Adorno 1969/1997, S. 316).

Das heißt, die erkenntnistheoretischen Grundlagen und Prämissen des Positivismus sind nicht einfach Irrtümer, wie sie in der Wissenschaft vorkommen – der Positivismus macht im Gegenteil genau die richtigen Fehler, die insofern wahr sind, als sie einer falschen Gesellschaft mit falscher, in apersonale Herrschaft verkehrter Freiheit entsprechen.

Die spezifische Ideologie der apersonalen Herrschaftsform des Kapitalismus besagt, dass die Gesetzmäßigkeit, welche die bürgerliche Gesellschaft und ihre Subjekte formiert, ein heteronomes Naturgesetz sei. Entfremdete Gesellschaft erscheint naturhaft – durch unveränderliche, dem Willen der Subjekte entzogene, uns heteronom bestimmende Gesetze bestimmt – als

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zweite Natur. Indem die ökonomischen Verhältnisse der Dinge zueinander als Sachzwänge erkannt werden, sind die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen dingliche, also durch heteronome Gesetze bestimmte Verhältnisse; diese werden analog zu den physikalischen Verhältnissen zwischen Dingen als Naturgesetze vorgestellt. Diese Vorstellung wird als Ideologie wesentlich getragen und erzeugt durch eine positivistische Wissenschaft, durch ihre erkenntnistheoretischen Prämissen und ihren Begriff von Objektivität, der jede Reflexion auf das Subjekt der Erkenntnis abschneidet. Hierüber erweist sich ein erkenntnistheoretisches Ideal der interesselosen Objektivität – für das die Naturwissenschaft heute steht – als spezifisch kapitalistische Ideologie.

Dem Menschen als Natur- und Freiheitswesen bleibt darum sein eigener Begriff in beide Richtungen versperrt, denn seine in heteronome Zwänge verkehrte Freiheit übersetzt sich in eine Natur, der nur als unvermitteltes Anderes Objektivität zugesprochen wird. Als vollständig unter diese Natur subsumiert muss das Subjekt der Erkenntnis sich vollständig fremd bleiben. Das ist die Wahrheit gesellschaftlicher Entfremdung. Genau dies zu leisten, macht die positivistische Wissenschaft zur Ideologie. »Die strenge Wissenschaft, die den Begriff des Menschen höchstens im Sinn der Biologie verwenden kann, spiegelt sein Schicksal in der Wirklichkeit; an sich ist der Mensch bloß ein Exemplar« (Horkheimer 1937/1979, S. 95). Infolge erscheinen gesellschaftliche Subjektformierungen als menschliche Natur, und Gesellschaftskritik wird nicht wissenschaftlich geführt, sondern zur bloß subjektiven Meinung. Indem sie die Gesellschaftskritik in dieser Art und Weise aufgrund ihres Wissenschaftsverständnisses grundsätzlich aus der Wissenschaft ausschließen, nehmen die Positivisten, so Horkheimer, »passiv am allgemeinen Unrecht teil« (Horkheimer 1937/1979, S. 109).

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (1962/1972): Zur Logik der Sozialwissenschaften. In: Adorno, Theodor W./Dahrendorf, Ralf/u.a. (Hg.): Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Neuwied/Berlin: Luchterhand, S. 125–144.

Adorno, Theodor W. (1969/1997): Einleitung zum »Positivismusstreit in der deutschen Soziologie«. In: Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften. Bd. 8. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 280–353.

Carnap, Rudolf (1930): Die alte und die neue Logik. In: Erkenntnis 1, S. 12–26.

Comte, Auguste (1883): Die positive Philosophie. Heidelberg: Weiss.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Darwin, Charles (1887/1993): Mein Leben. Frankfurt a.M./Leipzig: Insel.

Daston, Lorraine/Galison, Peter (2007): Objektivität. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Elbe, Ingo (2015): Entfremdete und abstrakte Arbeit. In: Elbe, Ingo (Hg.): Paradigmen anonymer Herrschaft. Würzburg: Könighausen & Neumann, S. 325–380.

Horkheimer, Max (1937/1979): Der neueste Angriff auf die Metaphysik. In: Horkheimer, Max (Hg.): Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 90–144.

Marx, Karl (1844/1988): Auszüge aus James Mills Buch »Élémens d'économie politique«. Trad. par J. T. Parisot, Paris 1823. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke (MEW). Bd. 40. Berlin: Dietz, S. 443–463.

Marx, Karl (1867/1962): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: MEW. Bd. 23.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Anhang

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. Jan Gerber ist Honorarprofessor für Neuere und Neuste Geschichte mit dem Schwerpunkt Moderne Jüdische Geschichte an der Universität Leipzig, leitender wissenschaftlicher Mitarbeiter am Leibniz-Institut für jüdische Geschichte und Kultur – Simon Dubnow und Leiter des Forschungsressorts »Politik«. *Publikationen u.a.:* Das letzte Gefecht. Die Linke im Kalten Krieg. Erweiterte Neuauflage, Berlin: XS-Verlag 2022; Karl Marx in Paris. Die Entdeckung des Kommunismus. München: Piper 2018; Ein Prozess in Prag. Das Volk gegen Rudolf Slánský und Genossen. 2. Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017; Die große Symbiose. Marx und Engels in Paris. In: Detlef Lehnert/Christina Morina (Hg.): Friedrich Engels und die Sozialdemokratie. Werke und Wirkungen eines Europäers. Berlin: Metropol, S. 53–72.

Anja Jungfer ist Germanistin und Anglistin/Amerikanistin. Von 2019 bis 2021 betreute sie im Auftrag der Akademie der Künste das Anna-Seghers-Museum in Berlin-Adlershof. *Publikationen u.a.:* Judentum und Arbeiterbewegung. Das Ringen um Emanzipation in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Berlin/Boston: de Gruyter 2018 (hg. zus. mit Markus Börner und Jakob Stürmann) sowie darin: Kurskorrekturen. Volksfront und »Judenfrage« in der Exilzeitung »Der Gegen-Angriff« 1933–1936, S. 337–358.

René Kluge ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Bundestag, Lehrbeauftragter an der FH Magdeburg und Berater für Betriebsräte. Er beschäftigt sich sowohl theoretisch als auch praktisch mit Fragen des betrieblichen Aktivismus. Zudem arbeitet er an einem Dissertationsvorhaben zur Rezeption Hannah Arendts in Taiwan und China. Zuvor studierte er Philosophie und Chinastudien an der Freien Universität Berlin. Er publiziert regelmäßig zu Fragen der betrieblichen Mitbestimmung in der Zeitung für sozialistische

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Betriebs- und Gewerkschaftsarbeit *express* sowie gelegentlich in der Fachzeitschrift für den Betriebsrat *Arbeitsrecht im Betrieb*.

Doris Maja Krüger ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Axel Springer-Lehrstuhl für deutsch-jüdische Literatur- und Kulturgeschichte, Exil und Migration an der Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder). Von 2018 bis 2024 war sie wissenschaftliche Koordinatorin des DFG-Forschungsprojekts »Digitales Archiv jüdischer Autorinnen und Autoren in Berlin 1933–1945« (DAjAB). Seit 2024 ist sie wissenschaftliche Koordinatorin des von der Hans-Böckler-Stiftung geförderten Promotionskollegs »Gebrochene Traditionen? Jüdische Literatur, Philosophie und Musik im NS-Deutschland«. 2024 reichte sie ihre Dissertationsschrift über das Leben und Werk Leo Löwenthals an der Freien Universität Berlin ein. *Publikationen u.a.:* »… vor dem Grabmal in Dachau«. Leo Löwenthals erster Besuch in der Bundesrepublik. In: Philipp Lenhard (Hg.): Die Frankfurter Schule und der Holocaust. Münchner Beiträge zur Jüdischen Geschichte und Kultur 16 (2022), H. 2, S. 52–61; Institutsarbeit und War Effort. Leo Löwenthal in New York und Washington, 1934–1949. In: Max Beck/Nicholas Coomann (Hg.): Historische Erfahrung und begriffliche Transformation. Deutschsprachige Philosophie im Exil in den USA 1933–1945. Wien: LIT 2018, S. 179–196; »… die Praxis hat uns verlassen.« Leo Löwenthal im Dienste der amerikanischen Regierung zu Beginn des Kalten Krieges. In: Markus Börner/Anja Jungfer/Jakob Stürmann (Hg.): Judentum und Arbeiterbewegung. Das Ringen um Emanzipation in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Berlin/Boston: de Gruyter 2018, S. 255–271.

Dr. Nina Rabuza ist Universitätsassistentin am Lehr- und Forschungsbereich soziale Ungleichheit und außerschulische politische Bildung am Institut für Erziehungswissenschaften der Universität Innsbruck. *Publikationen u.a.:* Verräumlichte Erinnerung. Die Grenzen der Darstellung nationalsozialistischer Gewalt am Modell der KZ-Gedenkstätte Dachau. Frankfurt a.M.: Campus 2023; Das »geheime Signal des Kommenden«. Pädagogische Zeitverhältnisse in Walter Benjamins ›Programm eines proletarischen Kindertheaters‹. In: Jahrbuch für Historische Bildungsforschung. Bd. 29 (Schwerpunkt: Temporalitäten. Zur Geschichte des Verhältnisses von Erziehung, Zeit und Zeiten). Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt 2024, S. 93–112; Die Dialektik des Subjekts in der Kritischen Theorie. In: Susann Köppl/Johann Lang/Karen Koch (Hg.): Spannungsverhältnis Subjekt? Berlin: Universitätsverlag der TU Berlin 2014, S. 59–79 (zus. mit Martin Mettin).

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Anna-Sophie Schönfelder ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Forschungsprojekt »Zwischen Minderheitenschutz und Versicherheitlichung: Die Herausbildung der Roma-Minderheit in der modernen europäischen Geschichte« am Lehrstuhl für Politische Theorie und Ideengeschichte der Justus-Liebig-Universität Gießen. Seit 2014 lehrt sie politische Theorie und Ideengeschichte an verschiedenen Universitäten. Zudem war sie von 2014 bis 2019 wissenschaftliche Mitarbeiterin im Forschungsprojekt »Marx und die ›Kritik im Handgemenge‹. Zu einer Genealogie moderner Gesellschaftskritik« an der Universität Osnabrück. *Publikationen u.a.:* Wahrheit und Revolution. Studien zur Grundproblematik der Marx'schen Gesellschaftskritik. Bielefeld: transcript 2020 (zus. mit Matthias Bohlender und Matthias Spekker); Kritik im Handgemenge. Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz. Bielefeld: transcript 2018 (hg. zus. mit Matthias Bohlender und Matthias Spekker); Gesellschaftstheorie unter Spannung: Karl Marx und die Revolution. In: Deutsches Historisches Museum (Hg.): Karl Marx und der Kapitalismus. Darmstadt: Wbg Theiss 2022, S. 85–94.

Georg Spoo ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Arbeitsbereich Klassische deutsche Philosophie und ihre Rezeption an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. *Publikationen u.a.:* Johann Gottlieb Fichte: Lectures on Logic and Metaphysics. A Comprehensive Introduction to Philosophy (1797). London: Bloomsbury (im Erscheinen; hg. zus. mit Marco Dozzi); Fichtes Kritik an Idealismus und Realismus (1793–95). In: Fichte-Studien. Bd. 51 (2022), S. 180–203; Revolution und Geschichtsphilosophie. Zum Begriff der Kritik beim frühen und beim späten Marx. In: Dialectus. Revista de Filosofia. Dossiê Conexão Hegel-Marx: Novas Leituras. 2020, S. 202–218.

Prof. Dr. Gareth Stedman Jones ist Professor of the History of Ideas an der Queen Mary University of London und History Fellow am King's College in Cambridge. Zudem war er Professor of the History of Political Thought an der University of Cambridge. *Publikationen u.a.:* Karl Marx. Greatness and Illusion. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press 2016; The 1848 Revolutions and European Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press 2018 (hg. zus. mit Douglas Moggach); Languages of Class. Studies in English Working Class History, 1832–1982. Cambridge: Cambridge University Press 1983.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

PD Dr. Nenad Stefanov ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im DFG-Projekt (eigene Stelle) »Belgrad und Zemun als historischer Mobilitätsraum zwischen zwei Imperien, 1739–1878« an der Universität Leipzig. Zuvor war er wissenschaftlicher Koordinator des Interdisziplinären Zentrums für transnationale Grenzforschung »Crossing Borders – Border Crossings« an der Humboldt-Universität zu Berlin. Zudem vertrat er Professuren für Osteuropäische bzw. Ost- und Südosteuropäische Geschichte in München, Wien und Leipzig. *Publikationen u.a.:* »Dialektische Phantasie« unter Bedingungen autoritärer Herrschaft. Die philosophische Sommerschule auf der Adria-Insel Korčula, 1964–1974. In: Hannes Grandits/Holm Sundhaussen (Hg.): Die 1960er Jahre in Jugoslawien. Wiesbaden: Harrassowitz 2013, S. 157–184; The Secrets of Titograd in 1989. On Entanglements and Fragile Networks between the Intellectuals of West Germany and Socialist Yugoslavia. In: Zeitschrift für Balkanologie. Bd. 50, Nr. 1 (2014), S. 61–79; Die Erfindung der Grenzen auf dem Balkan. Von einer spätosmanischen Region zu nationalstaatlichen Peripherien: Pirot und Caribrod 1856–1989. Wiesbaden: Harrassowitz 2017; The Balkan Route: Historical Transformations From Via Militaris to Autoput. Berlin/Boston: de Gruyter 2021 (hg. zus. mit Florian Riedler).

Dr. Jakob Stürmann ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Internationalen Graduiertenkolleg »Belongings. Jewish Material Culture in 20th Century Europe and Beyond« an der Universität Leipzig. *Publikationen u.a.:* Mission »Eynikayt«. Die Welttournee des Jüdischen Antifaschistischen Komitees 1943. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2024; Osteuropäisch – jüdisch – sozialistisch. Untersuchung einer vergessenen Berliner Exilgruppe der Weimarer Republik. Berlin/Boston: de Gruyter 2022; Judentum und Arbeiterbewegung. Das Ringen um Emanzipation in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Berlin/Boston: de Gruyter 2018 (hg. zus. mit Markus Börner und Anja Jungfer) sowie darin: Die Auslandsvertretung des sozialdemokratischen jüdischen Arbeiterbunds der Sowjetunion im Berlin der Weimarer Republik, S. 64–80 und Jack Jacobs: Auf ein Neues: Juden und die Linke, S. 7–31 (übers. zus. mit Doris Maja Krüger).

Miao Tian ist Doktorandin der Soziologie am Institut für Sozialforschung an der Goethe-Universität Frankfurt (Main). Ihre Forschung fokussiert die Industriesoziologie und die Arbeitsbeziehungen in China. *Publikationen u.a.:* Legal Resistance with Collective Mobilisation – Patterns of Chinese Labour Protest in the 2010s. In: Journal für Entwicklungspolitik 35 (2019), H. 4, S. 63–85; Chi-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

na's Automotive Industry. Structural Impediments to Socio-economic Rebalancing. In: International Journal of Automotive Technology and Management 15 (2015), H. 3, S. 244–267 (zus. mit Boy Lüthje).

Prof. Dr. Dr. h. c. Marcel van der Linden ist Senior Research Fellow und ehemaliger Forschungsdirektor des Internationalen Instituts für Sozialgeschichte (IISG) in Amsterdam, Vorstandsmitglied der Internationalen Marx-Engels-Stiftung (IMES) und Mitherausgeber der Historical Materialism Book Series. *Publikationen u.a.:* Western Marxism and the Soviet Union. A Survey of Critical Theories and Debates Since 1917. Leiden: Brill 2007; Workers of the World. Essays toward a Global Labor History Leiden: Brill 2008; The Worldwide Web of Work. London: UCL Press 2023. Zudem ist er Herausgeber der zweibändigen The Cambridge History of Socialism. Cambridge: Cambridge University Press 2023.

Dr. Christine Zunke ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg und Leiterin der Forschungsstelle Kritische Naturphilosophie. *Publikationen u.a.:* Dialektik des Lebendigen. Bielefeld: transcript 2023; Wenn das Schubladendenken klemmt: Aufklärerische Vernunft zwischen Kontrollkomplex und Unverfügbarkeit. In: Tobias Heinze/Martin Mettin (Hg.): »Denn das Wahre ist das Ganze nicht …« Beiträge zur Negativen Anthropologie Ulrich Sonnemanns. Berlin: Neofelis 2021, S. 387–398; Die Materialisierung der Psyche. Neurophysiologie als Spiegel entfremdeter Gesellschaft. In: Inga Anderson/Sebastian Edinger (Hg.): Psychotherapie zwischen Klink und Kulturkritik. Reflexionen einer Kultur des Therapeutischen. Gießen: Psychosozial 2021, S. 41–64; Der Stachel des Subjekts. In: Michael Städtler (Hg.): Kritik und System. Erkenntnistheoretische Grundlagen kritischer Theorie. Springe: zu Klampen 2020, S. 103–121.

Dr. Robert Zwarg ist Philosoph und Übersetzer. Nachdem er als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Leibniz-Institut für jüdische Geschichte und Kultur – Simon Dubnow, am Deutschen Literaturarchiv Marbach und an der Internationalen Psychoanalytischen Universität Berlin gearbeitet hat, war er 2021/22 Gastprofessor für kritische Gesellschaftstheorie an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Derzeit arbeitet er, gefördert von der Gerda Henkel Stiftung, an einer Studie über Silvia Bovenschen. *Publikationen u.a.:* Die Kritische Theorie in Amerika. Das Nachleben einer Tradition. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017; Widerhall. Die Dialektik der Aufklärung in Amerika. Göttingen: Vanden-

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

hoeck & Ruprecht 2023 (hg. zus. mit Sebastian Tränkle) sowie darin: Der gebrochene Blick. Versuch über die Unverständlichkeit in der Dialektik der Aufklärung, S. 33–60; Aus unsicherer Distanz. Über Silvia Bovenschen. In: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 19 (2022), H. 1, S. 155–166; sowie die Übersetzung: Andrei S. Markovits: Der Pass mein Zuhause. Aufgefangen in Wurzellosigkeit. Berlin: Neofelis 2022.

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839457832 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -