

Bedürfnissen.«¹³⁵ Die Individualität erhält in der kommunistischen Gesellschaft an neuer Substanz, denn Individuen sind nun nicht mehr ›gleichgemacht‹ hinter irgendwelchen Charaktermasken, sondern treten in ihrer tatsächlichen Individualität auf. Die generelle Bedeutung von Individualität wird überhaupt erstmals wirklich bewusst. Nur durch die individuelle Verschiedenheit können sich die Individuen gegenseitig vervollkommen. Das Gattungswesen Mensch besteht nur in der Differenz verschiedener Individualitäten. Insofern ist diese Ungleichheit im Ergebnis doch erstmals Gleichheit in der Behandlung. Alle erhalten nach ihren jeweiligen Fähigkeiten, Einbringungen und Bedürfnissen aus dem gemeinsamen Fonds. Niemand wird ob einer besonderen Stellung bevorzugt. Insofern werden alle individuell gleichbehandelt, obschon nicht alle individuell gleich viel erhalten.¹³⁶

Es sollte deutlich geworden sein, dass das Ziel der radikal-revolutionären Politik nicht im Nihilismus liegt und auch nicht willkürlich ist. Die fundamentale Alternative ist das Ziel, wie sie sich im entstehenden kollektiven Kontingenzbewusstsein

8.4 Radikal-revolutionäre Politik und die Folgen

Die radikal-revolutionäre Politik führt in eine neue Welt, und zwar in eine Welt, in der sich die Individuen über die Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung bewusst sind und damit die Möglichkeit haben, diese ebenso bewusst und nun frei zu gestalten. Durch die radikal-revolutionäre Politik tritt an die Stelle des historischen Widerspruchs die kontingente gesellschaftliche Entwicklung mit ihren eigenen Widersprüchen und Konflikten. Nun sind sich die Individuen dieser allerdings bewusst.

Zeigte sich die bisherige gesellschaftliche Entwicklung und auch die bürgerliche Klassengesellschaft als unbewusst entstandene Folge des Widerspruches von angehäufter und unmittelbarer Arbeit, so bedeutet die Überwindung davon nicht nur dieses, sondern damit wird laut Marx insofern die bisherige Geschichte selbst überwunden. Durch die radikal-revolutionäre Politik ist die Geschichte dann keine Geschichte von Klassenkämpfen mehr. Die Geschichte ist dann auch kein Ausdruck der Entwicklung der materiellen Produktionsbedingungen mehr. Sie wird nun nicht mehr durch einen Handlungszusammenhang hervorgebracht, in den die Individuen zwar eingefügt sind, in dem sie sich vermeintlich frei ausleben, der aber dennoch Ausdruck der Despotie des Kapitals ist. Die gesellschaftliche Entwicklung ist nun Gegenstand von selbstbewusster Gestaltung und Selbstbestimmung der Gesellschaft

Insofern wird auch verständlich, was Seongjin Jeong konstatiert, dass Marx die kommunistische Gesellschaft nämlich als Reich der Freiheit (*realm of freedom*) sah, im

135 K. Marx, Kritik des Gothaer Programms (1962), S. 21. Die Verteilung des erarbeitenden Gesamtproduktes beschreibt Marx in der *Kritik des Gothaer Programms* ausführlich. Siehe ebd., S. 18f.

136 Im Kern von *Das Kapital*, so lautet eine mittlerweile weit geteilte Ansicht, steht damit eine Kritik, die sich mit dem Vergleich von Ideal und Wirklichkeit von Freiheit und Gleichheit in der bürgerlichen Gesellschaft befasst. Diese Kritik zeige die in der Wirklichkeit vorhandenen eklatanten, aber auch strukturell bedingten Mängel von Freiheit und Gleichheit in der bürgerlichen Klassengesellschaft auf. Vgl. Rahel Jaeggi: Kritik von Lebensformen, Frankfurt a.M. 2014, S. 285; Titus Stahl: Immanente Kritik., Frankfurt a.M./New York 2013, S. 48.

Gegensatz zur bürgerlichen Klassengesellschaft, welche Marx als Reich der Notwendigkeit (*realm of necessity*) beschreibt.¹³⁷ Nicht mehr die ökonomischen Verhältnisse herrschen über die gesellschaftlichen, sondern die bewussten Individuen herrschen das erste Mal überhaupt über die gesellschaftlichen Verhältnisse. Die radikal-revolutionäre Politik zeigt also erstmalig die zuvor unbewusste Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung. Es zeigt sich gleichzeitig, dass es Marx gerade nicht um die Überwindung des Kapitals in den Händen der Bourgeoisie, also um die personale und konkrete Herrschaft der Kapitalisten über die Arbeit geht,¹³⁸ sondern um die Überwindung der bisherigen historischen Dynamik, die eine Entwicklung bestimmt hat, ohne bewussten Einfluss der Gesellschaft selbst.

Radikal-revolutionäre Politik ist damit gleichbedeutend mit der »Rückkehr« des Menschen aus allen Sphären des Überbaus in seine gesellschaftliche, also menschliche Basis.¹³⁹ Dies darf allerdings nicht werden als Erfüllung des Lebens falsch verstanden – sie ist vielmehr die Bedingung dafür. Erst im Ergebnis löst sich etwa die Entfremdung auf oder wird die Arbeit von kapitalistischen Sachzwängen befreit.¹⁴⁰

Die Grundlagen für diese Form der Politik erschufen die Individuen in der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise und durch ihre jeweiligen Tätigkeiten. Wirkmächtig werden sie in dem Moment, wo das Proletariat durch die radikal-revolutionäre Politik die Gesellschaft und die Entwicklung zu einem gestaltbaren Gegenstand macht. Dadurch ist es möglich, die Welt bewusst zu gestalten. Die wirkliche Gemeinschaft, die soziale Freiheit und das vollendete Individuum sind durch diese Politik erreichbar. Die Philosophie findet im Anschluss daran ihr Ende oder wird überflüssig. Es gibt dann keine Differenz mehr zwischen Vorstellung und Realität oder Wesen und Sein, die dadurch oder durch irgendeine Theologie überbrückt werden müsste.¹⁴¹ Die bürgerliche Gesellschaft streift laut Marx durch die radikal-revolutionäre Politik des Proletariats »ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht«¹⁴². Insofern hat sie alle Elemente preisgegeben, »die sich bereits im Schoß der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben«¹⁴³. Die kommunistische Gesellschaft verliert so den letzten Anschein, reine Utopie zu sein. Sie wurzelt in der Gegenwart und weist zugleich in die Zukunft.¹⁴⁴ Sie ist die in der Gegenwart bereits hervorscheinende Zukunft. Nicht das Gestrige ist die Motivation oder der Impuls der radikal-revolutionären Politik. Das meint Marx, wenn er schreibt, dass die »soziale Revolution des neun-

137 Vgl. S. Jeong, 2016, S. 116.

138 Vgl. William J. Booth: »Gone Fishing: Making Sense of Marx's Concept of Communism«, in: Political Theory 17 (1989), S. 205ff. Für William Booth zeigt sich darin eine teilweise Übereinstimmung des Marx'schen Denkens mit der Philosophie von Micheal Oakshott.

139 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 537.

140 Vgl. I. Mészáros (1973), S. 161.

141 Vgl. Raymond Geuss: »Marxismus und das Ethos der Moderne«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin 2013, S. 89ff, hier S. 105f.

142 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 94.

143 K. Marx, Der Bürgerkrieg in Frankreich (1968), S. 343.

144 Vgl. D. Ashley, Marx and the Category of »Individuality« in Communist Society (1999), S. 680.

zehnten Jahrhunderts [...] ihre Poesie nicht aus der Vergangenheit schöpfen [kann], sondern nur aus der Zukunft«¹⁴⁵.

Nur durch radikal politische Überwindung der bisherigen Geschichte und die Bewusstwerdung werden auch die Individuen erstmals wirklich frei, womit diese die Bedingung von Freiheit überhaupt ist, denn bisher gab es Freiheit entweder gar nicht, oder nur in einem eingeschränkten Verständnis. In der kommunistischen Gesellschaft tritt eine soziale Freiheit an die Stelle der bürgerlich-formellen Freiheit.¹⁴⁶ Die bürgerliche Freiheit war eine Bedingung der kapitalistischen Produktionsweise. Sie bedeutet, dass niemand formell gezwungen ist, seine Waren zu verkaufen oder einzutauschen. Kein Individuum ist demnach formell unfrei, sondern kann selbstbestimmt entscheiden, was in der Marx'schen Analyse schon als Scheinfreiheit demaskiert wurde. Die Freiheit der bürgerlichen Klassengesellschaft ist die liberale Freiheit als Gegenmodell zu ständisch-feudaler Bevormundung und religiösem Dogmatismus. Diese liberale Idee der Freiheit als Schutz vor Eingriffen anderer ist nach Frederick Neuhouser unmittelbar verbunden mit dem »Egoismus und soziale[m] Antagonismus«¹⁴⁷ der bürgerlichen Klassengesellschaft. Schon in der Analyse der kapitalistischen Produktionsweise wurde deutlich, dass sich hinter dieser formellen bürgerlichen Freiheit materielle Unfreiheit, ein despotischer Handlungszusammenhang und menschliche Entfremdung verbargen.

An die Stelle dieser liberalen Freiheit tritt nun die »Selbstverwirklichung der Individuen [...], ihre reale Freiheit«¹⁴⁸, wie Thilo Ramm formuliert. Arbeiten die Individuen

145 K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1960), S. 117.

146 Seongjin Jeong und auch Ed Rooksby sehen in der sozialen Freiheit und der bürgerlichen Freiheit keine Antithesen, sondern in ersterer eine Radikalisierung der bürgerlich demokratischen Freiheit. Vgl. S. Jeong, 2016, S. 116; Ed Rooksby: »The Relationship between Liberalism and Socialism«, in: *Science and Society* 76 (2012), S. 495ff. Iring Fetscher bemerkt hingegen, dass sich Marx Freiheitskonzept aus der Ablehnung sowohl der liberalen Idee als auch von der anti-individualistischen oder »bürgerlich-demokratischen« Idee heraus konstituiert. Vgl. I. Fetscher (2018), S. 139ff.

147 F. Neuhouser, *Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit* (2013), S. 34.

148 Thilo Ramm: »Die künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels«, in: Iring Fetscher (Hg.), *Marxismusstudien. Zweite Folge*, Tübingen 1957, S. 77ff, hier S. 99.

Frederick Neuhouser findet in Marx' Werk viele verschiedene Freiheitsideen, die teilweise miteinander verbunden sind. Dies wären »Freiheit als Selbstverwirklichung [...], Freiheit als die Verwirklichung des Gattungswesen oder die Überwindung von Entfremdung, Freiheit als tatsächliche Macht oder Fähigkeit [...], den eigenen Willen durch Handlungen zu verwirklichen, Freiheit als kollektive, demokratische Selbstregierung, sogar Freiheit als Emanzipation von den Zwängen der Natur.« Zu Recht bemerkt Frederick Neuhouser dann folgerichtig, dass Freiheit aufgrund der Mehrdeutigkeit zu einer leeren Hülle werden könnte. Allerdings ist seiner opulenter Aufzählung hier so nicht unbesehen zuzustimmen. Viele der von ihm als vermeintlich verschieden aufgeführten Marx'schen Freiheitsbegriffe sind vielmehr nur verschiedene Ausdrücke des gleichen gesellschaftlichen Phänomens. So ist etwa die Verwirklichung des Gattungswesen nicht zu haben ohne die individuelle Selbstverwirklichung, vielmehr bedeutet das eine das andere. Zugleich ist die Befreiung von natürlichen Zwängen kein Freiheitsbegriff, der auf gleicher Ebene mit der Selbstverwirklichung existiert. Vielmehr ist die Befreiung von natürlichen Zwängen ein Prozessschritt in der historischen Entwicklung selbst oder genauer: gerade darin besteht die historische Leistung des Kapitalismus. Vgl. F. Neuhouser, *Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit* (2013), S. 26. Zum Freiheitsbegriff bei Marx auch R. Boesche, *Marx – Despotism of Class and Workplace* (1996), S. 248ff.

nach eigener und freier Entscheidung und mit den Produktionsmitteln, die allen gehören und äußern in ihrer Tätigkeit sich selbst als Individuum und als Gattungswesen, herrscht zwischen ihnen eine soziale Freiheit – sie sind nun »in der wirklichen Gemeinschaft [...] in und durch ihre Assoziation«¹⁴⁹ frei. Marx fasst Freiheit, sowohl individuelle als auch gesellschaftliche Gestaltungsfreiheit, als Ergebnis einer Assoziation, »worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist«¹⁵⁰. Diese Assoziation ist die wirkliche Gemeinschaft, welche nun nicht mehr durch die bürgerlichen Vorhänge verhüllt ist und die sich selbstbewusst bestimmt.

Soziale Freiheit kann für Marx nur darin bestehen,

»daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen«¹⁵¹.

Marx' Vorstellung von Freiheit basiert, wie Iring Fetscher es treffend notiert,

»auf eine[r] kooperierende[n] Hochzivilisation, in der jeder seine eigene, höchst individuelle Leistung beglückend als Beitrag zur Befriedigung des anderen und die der anderen ebenso als Beitrag zur eigenen Befriedigung versteht und empfindet«¹⁵².

Diese Freiheit muss durch praktische Handlungen errungen werden, und zwar nicht durch irgendein ontologisches Statut, sondern durch die Erkämpfung anderer materieller Bedingungen.¹⁵³ Arbeit ist daher der Schlüsselfaktor, denn in ihr zeigen sich die menschlichen Möglichkeiten und Begrenzungen.

Axel Honneth stellt fest, dass durch die radikal-revolutionäre Politik und in der kommunistischen Gesellschaft alle Individuen »untereinander die Besorgnis um die Selbstverwirklichung aller anderen«¹⁵⁴ teilen. Um den in der bürgerlichen Klassengesellschaft immanent angelegten Widerspruch von Freiheit und Solidarität zu entkommen, so Axel Honneth weiter,

»entwirft Marx in groben Umrissen das Modell einer Gesellschaft, in der Freiheit und Solidarität miteinander verschränkt sein sollen; das scheint ihm dann möglich, wenn die Sozialordnung so verfasst ist, daß jeder einzelne die von ihm verfolgten Zwecke zugleich als Bedingung der Realisierung der Zwecke des jeweils anderen begreift, wenn also die individuellen Absichten derart durchsichtig ineinandergreifen, daß wir sie nur

149 K. Marx/F. Engels, *Die deutsche Ideologie* (1959), S. 74.

150 K. Marx/F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei* (1959), S. 482.

151 K. Marx/F. Engels, *Das Kapital* (1966), S. 828.

152 I. Fetscher (2018), S. 140.

153 Vgl. P. Gose/J. Paulson, *Capital and its ›Laws of Motion‹* (2017), S. 99f. Marx nutzte die Idee von Freiheit einmal, um an der modernen Gesellschaft Kritik zu üben und zum anderen als Aufhänger, um über eine bessere nachzudenken. Vgl. F. Neuhauser, *Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit* (2013).

154 A. Honneth (2017), S. 39.

im Bewußtsein unserer Abhängigkeit voneinander im wechselseitigen Vollzug realisieren können«¹⁵⁵.

Es erfüllt sich damit auch der Anspruch, den Marx in *Zur Judenfrage* an die menschliche Emanzipation stellt. Der individuelle Mensch muss das abstrakte Mitglied der bürgerlichen Klassengesellschaft und sich selbst als abstraktes Rädchen der kapitalistischen Produktionsweise in sich zurücknehmen. Erst, wenn der Mensch

»als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine »forces propres« als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht«¹⁵⁶.

Erst ab diesem Moment, wenn »*alle Verhältnisse*« umgeworfen worden sind, »in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«,¹⁵⁷ ist wirkliche Selbstbestimmung und insofern Freiheit im umfassenden Sinn möglich. Es ist dies dann die Phase, in der die Individuen als individuelle Menschen an der Gesellschaft teilhaben können, weil die Gesellschaft erstmals bewusste »Vereinigung der Individuen« ist, »die die Bedingungen der freien Entwicklung und Bewegung der Individuen« unter bewusste individuelle Kontrolle stellt.¹⁵⁸ Die Entwicklung ist dann von den Individuen selbst bestimmt und gestaltet. Die kommunistische Gesellschaft ist somit erstmals ein Zustand der bewussten »Selbst-Beherrschung [der] gesellschaftlichen Verhältnisse«,¹⁵⁹ wie Ingo Pies festhält. An die Stelle des

»nationalökonomischen Reichtums und *Elendes* [tritt] der *reiche* Mensch und das reiche menschliche Bedürfnis [...]. Der *reiche* Mensch ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung *bedürftige* Mensch. Der Mensch, in dem seine eigne Verwirklichung, als innere Notwendigkeit, als *Not* existiert. Nicht nur der *Reichtum*, auch die *Armut* des Menschen erhält gleichmäßig – unter Voraussetzung des Sozialismus – eine menschliche und daher gesellschaftliche Bedeutung. Sie ist das passive

155 Ebd., S. 40.

156 Karl Marx: »Zur Judenfrage [1843]«, in: MEW 1, Berlin 1957, S. 347ff, hier S. 370.

157 K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1957), S. 385. Hier zeigt sich auch der von Ludwig Feuerbach inspirierte Humanismus von Marx, der sich im Kern wahrscheinlich bis zu seinem Tode erhält und biografisch zwischen seiner Arbeit bei der Rheinischen Zeitung und dem erzwungenen ersten Exil in Brüssel entstanden sein wird.

158 K. Marx/F. Engels, *Die deutsche Ideologie* (1959), S. 75. Dazu auch I. Fetscher (2018), S. 51. Freiheit und Befreiung erscheinen immer häufiger in Marx' Schriften, je näher man der Vorstellung über die kommunistische Gesellschaft darin kommt.

159 I. Pies, *Karl Marx' kommunistischer Individualismus* (2016), S. 304. William Roberts erkennt darin die Idee der neorepublikanischen Freiheit. Vgl. W. C. Roberts (2017), S. 7. Kern des neorepublikanischen Freiheitsbegriffs ist die Selbstbeherrschung der Gesellschaft. Daher nennt Michael Thompson Marx Kapitalismuskritik und Vision radikal-republikanisch. Vgl. Michael J. Thompson: »The Radical Republican Structure of Marx's Critique of Capitalist Society«, in: *Critique* 47 (2019), S. 391ff. Ein Ausdruck davon könnten die rätedemokratischen Elemente in Marx' Denken sein, wie sie Alex Demirović betont. Vgl. Alex Demirović: »Rätedemokratie oder das Ende der Politik«, in: *Prokla* 39 (2009), S. 181ff.

Band, welches den Menschen den größten Reichtum, den *andren* Menschen, als Bedürfnis empfinden läßt«¹⁶⁰.

Die Individuen können in der kommunistischen Gesellschaft und infolge der radikal-revolutionären Politik als wirkliche Individuen teilhaben. In der Nachfolge der radikal-revolutionären Politik sind die Individuen nicht mehr durch die Ordnung selbst vorgegebene Charaktermasken bestimmt, sondern erstmals wirklich frei. Die radikal-revolutionäre Politik zerstört die *unpersönliche und despotische Macht der kapitalistischen Verhältnisse* und ist die Bedingung *wirklicher und sozialer Freiheit* sowie von *Gestaltungsfreiheit* und drückt erstmals ein *Kontingenzbewusstsein* aus.

Wie die Gesellschaft tatsächlich und konkret in der Nachfolge der radikal-revolutionären Politik aussieht, darüber hat Marx nur wenig an belastbaren Aussagen hinterlassen. In einem kurzen Abschnitt in den *Manuskripten* verrät Marx etwas über seine Vorstellung einer kommunistischen Gesellschaft, die das bisher Festgehaltende letztlich zusammenfasst:

»Der *Kommunismus* als *positive* Aufhebung des *Privateigentums* als *menschlicher Selbstentfremdung* und darum als *wirkliche Aneignung* des *menschlichen* Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d.h. menschlichen Menschen.«¹⁶¹

Vielmehr hinterlässt Marx nicht an konkreten Aussagen über die Folgen der radikal-revolutionären Politik. Das ist aber auch wenig wunderlich, denn die wesentlichste Folge ist gerade die Gestaltungsfreiheit. Es ist daher durchaus wahrscheinlich, dass das Fehlen einer konkreten und ausdifferenzierten Idee der kommunistischen Gesellschaft gar kein Mangel des Marx'schen Werkes, sondern vielmehr Ausdruck seines Wissens um die dann erlangte Kontingenz ist.

Sicher hingegen ist, dass unter radikal-revolutionärer Politik kein Zurück in die Zukunft gesehen werden darf – eine Rückkehr etwa zu romantisierten präkapitalistischen Zuständen oder einer urwüchsigen Gemeinschaftlichkeit. Marx beurteilte eine solchen

160 K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* aus dem Jahre 1844 (1968), S. 544.

161 Ebd., S. 536. Hans-Christoph Schmidt am Busch erkennt darin Konzepte einer transparenten und harmonischen Gesellschaft, wie sie auch im Frühsozialismus zu finden seien. Vgl. Hans-Christoph Schmidt am Busch: »The Egg of Columbus?«. How Fourier's social theory exerted a significant (and problematic) influence on the formation of Marx's anthropology and social critique«, in: *British Journal of the History of Philosophy* 21 (2013), S. 1154ff.

D. Gregory befasst sich mit dem Einfluss der zeitgenössischen französischen Sozialisten auf Marx, und zwar hinsichtlich der Vorstellung einer kommunistischen Gesellschaft. Vgl. D. Gregory: »The Influence of French Socialism on the Thought of Karl Marx, 1843-1845«, in: *Proceedings of the Western Society for French History* 6 (1978), S. 242ff.

Auch andere behandeln Marx' Vorstellung der kommunistischen Gesellschaft, etwa Richard N. Hunt: *The Political Ideas of Marx and Engels*, London 1984; Bertell Ollman: »Marx's Vision of Communism: A Reconstruction«, in: *Critique* 8 (1977), S. 4ff. Richard Nordahl geht dabei darauf ein, ob die Vorstellung der kommunistischen Gesellschaft von Marx auf einer normativen Grundlage beruht. Vgl. Richard Nordahl: »Marx on Evaluating Pre-capitalist Societies«, in: *Studies in the Soviet Thought* 31 (1986), S. 303ff

Gedankengang mit den eindeutigen Worten: »Ein Mann kann nicht wieder zum Kinde werden oder er wird kindisch.«¹⁶² Seine Vorstellungen greifen bekanntlich viel weiter. Das moderne Gattungswesen des Menschen zeigt sich gerade in der modernen komplexen Arbeitsteilung. Die arbeitsteiligen Individuen bilden insgesamt das Gattungswesen. Damit ist eine rousseauistische Interpretation von Marx, also eine Rückkehr zu kleinen Gemeinschaften unmöglich. Die materialistische Geschichtsvorstellung von Marx ist komplex und reicht ins Globale. Ohne Klassengegensatz »werden die *gesellschaftlichen Evolutionen* aufhören, *politische Revolution* zu sein«¹⁶³ – oder anders: *sein zu müssen*. Nicht die Geschichte überhaupt hört für Marx durch die radikal-revolutionäre Politik auf, sondern die bisherige Geschichte wird überwunden und der Anfang einer neuen geschrieben. Akteur dieser neuen Geschichte ist eine komplexe, arbeitsteilige und ihrer Gestaltung bewusste und darin freie Gesellschaft. Es sind neue Strukturprinzipien, die diese prägen, die sie aber – und gerade darin besteht der fundamentale Unterschied – nicht vorprogrammieren, sondern die Grundlage von Gestaltbarkeit bilden.

Ist die kommunistische Gesellschaft als solche erst einmal durchgesetzt, was passiert dann mit der Politik? Frigga Haug stellt diesbezüglich fest, dass nach Marx Politik in der kommunistischen Gesellschaft nicht wieder zu reinem Verwaltungshandeln etwa der gesellschaftlichen Produktion degenerieren kann, denn »[d]a ist noch das Leben selbst, das Zukunft bestimmt und bedeutet«¹⁶⁴. Ob nun Politik als Organisations- und Gestaltungselement bleibt und wenn ja, wie sie aussähe, diese Frage führte an dieser Stelle zu weit. Hier ging es darum, zu zeigen, dass hinter der radikal-revolutionären politischen Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft ein Kontingenzbewusstsein steht, welches für die bewusste Gestaltungsfreiheit essenziell ist.

162 K. Marx, Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie (1964), S. 641.

163 K. Marx, Das Elend der Philosophie (1959), S. 182. Dazu auch Kenneth A. Megill: »The Community in Marx's Philosophy«, in: Philosophy and Phenomenological Research 30 (1969), S. 382ff, hier S. 392.

164 F. Haug, Feministische Anmerkungen (1998), S. 190.