

# Philosophie und Anthropologiekritik bei Marx

---

Roberto Nigro

In der europäischen Philosophie des 20. Jahrhunderts gibt es zwei entscheidende Momente einer philosophischen Kritik der Anthropologie. Der erste bezieht sich auf den deutschsprachigen Raum in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und kann mit den Werken von Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Ernst Cassirer und mit ihren phänomenologischen oder existenzphilosophischen Kritikern wie Martin Heidegger u.a. assoziiert werden. Der zweite Moment ist Teil der strukturalistischen Wende und kann mit den Debatten um die Humanwissenschaften und die theoretischen Humanismen verknüpft werden, welche sich in Frankreich in den 1960er Jahren abspielten. Die Kritik der philosophischen Anthropologie verbindet sich mit der Dekonstruktion humanistischer Vorstellungen und beides trägt dazu bei, die Theorie des Subjekts in Frage zu stellen. In diesem Zusammenhang wird der Weg der Entwurzelung des als *arché* (Grund, Ursprung, Prinzip) konzipierten Subjekts gebahnt und die Frage nach seiner Rekonstruierbarkeit als Effekt oder Produkt von historischen Prozessen gestellt.<sup>1</sup>

Wenn die Kritiken der humanistischen Figuren und des Subjekts im zeitgenössischen Denken interferieren, so liegt der Grund darin, dass das moderne postkantische Denken den Menschen mit dem Subjekt gleichgestellt hat.

Allerdings haben solche und ähnliche Themen die europäische Kultur schon früher in verschiedenen Formen beschäftigt. Seit der Renaissance exis-

---

**1** | Etienne Balibar, »Le structuralisme: une destitution du sujet?« in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 1, Januar 2005: *Repenser les structures*. Ich erlaube mir, auf zwei Aufsätze hinzuweisen, in denen ich diese Themen eingehend diskutiert habe: Roberto Nigro, »The Question of the Subject in the Trajectory of the Death of God as Veritable Critique of the Anthropological Illusion«, in: *Coincidentia*. Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte: Kulturphilosophie, Diskursanalyse und Alterität bei Foucault und Certeau, Aschendorff Verlag Münster 2013, 393-414 und R. Nigro, »Le grondement de la critique du sujet fondateur dans le réveil du sommeil anthropologique«, in: Diogo Sardinha (Hg.), *Kant-Foucault et l'Anthropologie*, »Rue Descartes« Collège International de Philosophie, Paris 2012, 17-28.

tierten eine Vielzahl unterschiedlicher Vorstellungen vom Menschen, die jedes Mal verschiedene Formen von Humanismus hervorgebracht haben.<sup>2</sup>

Ausgehend von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zeichnet sich jedoch eine Fragestellung ab, die bis in die gegenwärtigen Debatten hinein ihren ganzen Einfluss geltend macht. Es handelt sich um das Auftauchen empirisch orientierter Forschungen, die beanspruchen, eine neue Wissenschaft zu gründen: die Anthropologie.<sup>3</sup> Die Besonderheit dieser neu entstehenden Wissenschaft liegt darin, dass sie nicht nur Wissenschaft des Menschen zu sein beansprucht, sondern auch Wissenschaft dessen, was seine Erkenntnis begründet und begrenzt. In diesem Zusammenhang erscheint die philosophische Anthropologie als Theoriegrundlage der Humanwissenschaften. Sie erhebt den Anspruch, fundamentale Bedingung der Möglichkeit der Humanwissenschaften zu sein.

Mit diesem Anspruch bewegt sich das moderne Denken in eine Sackgasse. Leicht wird vergessen, wie problematisch in Kants Philosophie das Verhältnis zwischen kritischem Projekt und anthropologischer Frage war. Mehr als 25 Jahre lang hat Kant Vorlesungen über Anthropologie gehalten – und währenddessen hat er sich ständig zwischen den beiden Polen bewegt. Aber er hat sich nie dazu entschlossen, die Anthropologie aus dem Rahmen der Kritik zu lösen.

Foucault erklärt es, wenn er schreibt:

»That Kant taught anthropology for twenty-five years stems from something more than the demands of university life; this persistence is linked to the very structure of the Kantian problem: How to think, analyze, justify and ground finitude in a thinking which does not take the path of an ontology of the infinite and does not find its justification in a philosophy of the absolute? The question is effectively at work in the *Anthropology* but, because it cannot be thought for itself in the context of an empirical enquiry, it cannot assume its true dimensions there. Hence the *marginal* character of anthropology with regard to the Kantian enterprise: it is at once essential and inessential – a border that is peripheral to the center, but which never stops referring to and interrogating it. One could say that the critical movement *broke away from* the anthropological structure, both because the latter gives it its outline, and because the critical movement acquires

**2** | Michel Foucault, »Was ist Aufklärung?«, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: *Dits et Ecrits*. Schriften in vier Bänden, Bd. IV, Frankfurt a.M. 2005, 687-707.

**3** | Es handelt sich um eine ganze Reihe von Werken, die im gleichen Zeitraum der Ausarbeitung der kantischen Philosophie auftauchen. Um nur einige zu nennen: Johannes N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und Ihre Entwicklung*, Leipzig, 1772; Ernst Platner, *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, Leipzig, 1772; Carl C.E. Schmid, *Empirische Psychologie*, Jena, 1791; Christian D. Voss, *Grundriss einer vorbereitenden Anthropologie*, Halle, 1791; Justus C. Loder, *Anfangsgründe der medizinischen Anthropologie*, Weimar 1793.

its value only by breaking free of anthropology, by turning against it, and, in so doing, by grounding it. [...] We see what web of confusion and illusion anthropology and contemporary philosophy are tangled up in. One aim has been to make the anthropology count as a Critique, as a critique liberated from the prejudices and the dead weight of the a priori, overlooking the fact that it can give access to the realm of the fundamental only if [it] remains under the sway of the Critique. Another (which is just another version of the same oversight) has been to turn anthropology into a positive field which would serve as the basis for and the possibility of all the human sciences, whereas in fact it can only speak the language of the limit and of negativity.«<sup>4</sup>

Die auf der Basis von empirischen Forschungen entstandene Anthropologie bezieht sich auf die Endlichkeit des Menschen; sie beschäftigt sich mit ihren Grenzen und ihrer Negativität. Daher entsteht hier die Frage danach, wie das Feld der endlichen Erkenntnis eine theoretische Grundlage für alle Humanwissenschaften geltend machen kann[.]? Wird aber vergessen, dass die Anthropologie die Sprache der Endlichkeit spricht, dann fällt man allzu leicht in einen anthropologischen Schlaf. In ihm verwandelt sich die Endlichkeit des Menschen in ein Wesen; die menschliche Essenz wird die Wahrheit der Wahrheit, d.h. die Basis, worauf alle Humanwissenschaften ruhen können. Ein Netz falscher Vorstellungen und Missverständnisse breitet sich im Herzen des modernen Denkens aus. Seine Struktur macht sich noch im zeitgenössischen Denken bemerkbar. Dabei handelt es sich um Folgeerscheinungen einer von Gott beraubten klassischen Philosophie, die noch immer ihre Schatten über die Philosophie unserer Zeit wirft.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts hat Nietzsche ein letztes Wort über die Monster gesprochen, die den anthropologischen Schlaf bevölkern: seine Ablehnung der Idee einer ursprünglichen menschlichen Natur, zeigt die Unmöglichkeit auf, das Wesen des Menschen vom Prozess seiner Konstitution zu trennen. Nietzsche artikuliert damit eine wichtige Einsicht, die in anderer Form schon im Mittelpunkt der Philosophie Marx' stand.

Auf den folgenden Seiten wende ich mich Marx und seiner philosophischen Behandlung dieser Themen zu. Sein philosophischer Ansatz realisiert eine vollständige Kritik der oben erwähnten Sackgassen und Strukturen, in denen sich das postkantische Denken verfängt. Wenn das postkantische Denken in diesem Sinne in Engpässe mündet, welche Foucault später durch den Be-

4 | Michel Foucault, Introduction to Kant's Anthropology [2008], edited, with an Afterword and Critical Notes, by Roberto Nigro; übers. v. Roberto Nigro und Kate Briggs, Semiotext(e), Los Angeles, 2008, 120-121.

griff der empirisch-transzendentalen Dublette klärt,<sup>5</sup> zielt die marxssche Kritik genau darauf, ein solches Gewirr zu lösen. Im Kern seiner Kritik steht die gleichzeitige Ablehnung von Empirismus und Transzendentalismus. Marx' Materialismus schließt nicht nur den Empirismus des Subjekts aus, sondern auch seine transzendentalen Figuren.<sup>6</sup> In der Einleitung zu den *Grundrissen* schreibt er dazu:

»Der einzelne und vereinzelt Jäger und Fischer, womit Smith und Ricardo beginnen, gehört zu den phantasielosen Einbildungen des 18. Jahrhunderts. Robinsonaden, die keineswegs, wie Kulturhistoriker sich einbilden, bloß einen Rückschlag gegen Überverfeinerung und Rückkehr zu einem mißverstandnen Naturleben ausdrücken. Sowenig wie Rousseaus *Contrat social*, der die von Natur independenten Subjekte durch Vertrag in Verhältnis und Verbindung bringt, auf solchem Naturalismus beruht. Dies Schein und nur der ästhetische Schein der kleinen und großen Robinsonaden. Es ist vielmehr die Vorwegnahme der ›bürgerlichen Gesellschaft‹, die seit dem 16. Jahrhundert sich vorbereitete und im 18. Riesenschritte zu ihrer Reife machte. In dieser Gesellschaft der freien Konkurrenz erscheint der einzelne losgelöst von den Naturbanden usw., die ihn in frühen Geschichtsepochen zum Zubehör eines bestimmten, begrenzten menschlichen Konglomerats machen. Den Propheten des 18. Jahrhunderts, auf deren Schultern Smith und Ricardo noch ganz stehn, schwebt dieses Individuum des 18. Jahrhunderts – das Produkt einerseits der Auflösung der feudalen Gesellschaftsformen, andererseits der seit dem 16. Jahrhundert neuentwickelten Produktivkräfte – als Ideal vor, dessen Existenz eine vergangne sei. Nicht als ein historisches Resultat, sondern als Ausgangspunkt der Geschichte. Weil als das naturgemäße Individuum, angemessen ihrer Vorstellung von der menschlichen Natur, nicht als ein geschichtlich entstehendes, sondern von der Natur gesetztes. Diese Täuschung ist jeder neuen Epoche bisher eigen gewesen.«<sup>7</sup>

Mit den *Grundrissen* sind wir in einer Phase des Marx'schen Denkens, in der die Begriffe von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen im Vordergrund stehen. Marxssche Anthropologiekritik schließt bereits hier alle Dimensionen des Menschenwesens oder der menschlichen Essenz als Horizont und Ausgangspunkt der Analyse aus.<sup>8</sup> In den Vordergrund treten gesellschaftliche

5 | Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* [1966], übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt a.M. 2003, 384.

6 | Etienne Balibar, *The Philosophy of Marx* [1993], übers. v. Chris Turner, London 1995, 23-30, 65.

7 | Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857-58), in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke* (MEW) Bd. 42, Dietz, Berlin 1983, 19.

8 | In seinem zu diesen Themen entscheidenden Kommentar schreibt Althusser: »Über die Menschen etwas *erkennen* kann man nur unter der absoluten Bedingung, zuvor den philosophischen (theoretischen) Mythos vom Menschen zu Asche reduziert zu haben.«

Verhältnisse als individuelle Existenzbedingungen. Thematisch werden das gesellschaftliche Individuum als Resultat der Entwicklung der Produktivkräfte und seine scheinbare Unabhängigkeit von seinesgleichen.

»[D]ie Individuen scheinen unabhängig (diese Unabhängigkeit, die überhaupt bloß eine Illusion ist und richtiger Gleichgültigkeit – im Sinn der Indifferenz – hieße), frei aufeinander zu stoßen und in dieser Freiheit auszutauschen; sie scheinen so aber nur für den, der von den Bedingungen, den Existenzbedingungen (und diese sind wieder von Individuen unabhängige und erscheinen, obgleich von der Gesellschaft erzeugt, gleichsam als Naturbedingungen, d.h. von den Individuen unkontrollierbare) abstrahiert, unter denen diese Individuen in Berührung treten.«<sup>9</sup>

Das gesellschaftliche Individuum resultiert aus historischen Prozessen der Entwicklung der Produktivkräfte. Die gesellschaftlichen Beziehungen und die Produktivkräfte sind gleichzeitig verschiedene Seiten der Entwicklung des gesellschaftlichen Individuums. In dieser Weise revolutioniert Marx den Begriff vom Subjekt, weil er die Beziehungen zwischen Subjektivierung, Unterwerfung und Subjektivität auf einer neuen Grundlage denkt. Mit ihr korrespondiert eine neue Theorie der Konstitution der sozialen Wirklichkeit.

Die Besonderheit der marx'schen Analyse besteht aber darin, dass sie sich immer auf eine antagonistische Dimension bezieht. Die Revolution kann nicht länger als Wiederaneignung eines im kapitalistischen Prozess verlorenen Menschenwesens gedacht werden. Die materiellen Produktionsbedingungen und die historische Konstitution des gesellschaftlichen Individuums sind Voraussetzungen dafür, das Kapital »in die Luft zu sprengen«:

»Die Produktivkräfte und gesellschaftlichen Bedingungen [...] erscheinen dem Kapital nur als Mittel und sind für es nur Mittel, um von seiner bornierten Grundlage aus zu produzieren. In fact aber sind sie die materiellen Bedingungen, um sie in die Luft zu sprengen«.<sup>10</sup>

L. Althusser, Für Marx [1965], übers. v. Gabriele Sprigath, Frankfurt a.M. 2011, 292). Vgl. ebd. den ganzen Teil *Marxismus und Humanismus*, 280-318; Warren Montag, Althusser and His Contemporaries, Duke UP 2013, insbesondere Kap. 6: *Marxism and Humanism*, 103-117; Roberto Nigro, »La question de l'Anthropologie dans l'interprétation althussérienne de Marx«, in: Jean-Claude Bourdin (Hg.), Althusser, une lecture de Marx, Presses Universitaires de France, Paris 2008, 87-112.

**9** | Marx, Grundrisse, a.a.O., 97.

**10** | Ebd., 602. In der Tradition des italienischen Operaismus und Post-Operaismus standen diese Seiten der Grundrisse (die auch als »Maschinenfragment« bekannt sind; vgl. ebd., 590-608) oft im Mittelpunkt der Analyse. Über die Implikationen des Marx'schen Textes existieren zahlreiche Arbeiten. Siehe u.a. Antonio Negri, Marx Beyond

Auf diesen Seiten erscheint der Kommunismus weder als eine ideale Gesellschaft noch als *die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen*<sup>11</sup>, sondern als die *wirkliche Bewegung*<sup>12</sup>, die die Aneignung des produzierten gesellschaftlichen Reichtums realisiert.<sup>13</sup> In den *Grundrissen* heißt es dazu:

»Die Natur baut keine Maschinen, keine Lokomotiven, Eisenbahnen, electric telegraphs self-acting mules etc. Sie sind Produkte der menschlichen Industrie; natürliches Material, verwandelt in Organe des menschlichen Willens über die Natur oder seiner Betätigung in der Natur. Sie sind von der menschlichen Hand geschaffne Organe des menschlichen Hirns; vergegenständlichte Wissenskraft. Die Entwicklung des capital fixe zeigt an, bis zu welchem Grade das allgemeine gesellschaftliche Wissen, knowledge zur unmittelbaren Produktivkraft geworden ist und daher die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebensprozesses selbst unter die Kontrolle des general intellect gekommen und ihm gemäß umgeschaffen sind. Bis zu welchem Grade die gesellschaftlichen Produktivkräfte produziert sind, nicht nur in der Form des Wissens, sondern als unmittelbare Organe der gesellschaftlichen Praxis; des realen Lebensprozesses.«<sup>14</sup>

Einerseits findet hier ein objektiver Prozess statt: Die gesellschaftliche Produktivkraft misst sich an dem *Capital fixe*, sie existiert in ihm in gegenständlicher Form. Mit diesem allgemeinen Fortschritt entwickelt sich die Produktivkraft des Kapitals, die sich das Kapital gratis aneignet. Die Assoziation der Arbeiter, die in der Fabrik generiert wird, ist daher nicht von ihnen, sondern vom Kapital gesetzt. Marx schreibt: »Ihre Vereinigung ist nicht *ihr* Dasein, sondern das *Dasein* des Kapitals. Dem einzelnen Arbeiter gegenüber erscheint sie zufällig. Er bezieht sich auf seine eigne Vereinigung mit andren Arbeitern und Kooperation mit ihnen als *fremde*, als Wirkungsweisen des Kapitals.«<sup>15</sup> Aber auch hier erscheint die antagonistische Duplizität der Arbeitsform, d.h. die Tatsa-

Marx. *Lessons on the Grundrisse* [1979], übers. v. Harry Cleaver, Pluto Press, London 1991, hier v.a. Lesson 8; Paolo Virno, *Exodus*, übers. v. Klaus Neundlinger und Gerald Raunig, Wien 2010.

**11** | So definiert Marx selbst den Kommunismus in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844, MEW, Bd. 40, 536.

**12** | »Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.« Karl Marx, Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, MEW 3, 35.

**13** | Sandro Mezzadra, »Kräfte und Formen. Gouvernementalität und ›Bios‹ in der Zeit des globalen Kapitals«, in: Isabell Lorey, Roberto Nigro, Gerald Raunig (Hg.), *Inventionen 2*, Zürich, Berlin 2012, 205-217.

**14** | Marx, *Grundrisse*, a.a.O., 602. Vgl. Christian Marazzi, »Socialismo del capitale«, in: Lessico Marxiano, *Manifestolibri*, Rom 2008, 155-167 und im selben Band: Paolo Virno, »Cooperazione«, 105-116.

**15** | Marx, *Grundrisse*, a.a.O., 505.

che, dass »die Arbeit einerseits die absolute Armut als Gegenstand, andererseits die allgemeine Möglichkeit des Reichtums als Subjekt und als Tätigkeit ist.«<sup>16</sup>

Wenn der Kommunismus die wirkliche Bewegung ist, welche den jetzigen Zustand aufhebt, dann könnte er mit dem Wesen der großen Industrie identifiziert werden. Wir wären noch in der Form der objektiven Entwicklung, weil diese wirkliche Bewegung nicht nur eine Möglichkeit ist, sondern auch die innere Kraft der Produktionsverhältnisse darstellt, die in Richtung des Kommunismus drängt. Aber Marx bricht auch mit der traditionellen Geschichtsauffassung, die mit dem Anspruch auftritt, Geschichte nach einem »außer ihr liegenden Maßstab« zu schreiben:

»Die ganze bisherige Geschichtsauffassung hat diese wirkliche Basis der Geschichte entweder ganz und gar unberücksichtigt gelassen oder sie nur als eine Nebensache betrachtet, die mit dem geschichtlichen Verlauf außer allem Zusammenhang steht. Die Geschichte muß daher immer nach einem außer ihr liegenden Maßstab geschrieben werden; die wirkliche Lebensproduktion erscheint als Urgeschichtlich, während das Geschichtliche als das vom gemeinen Leben Getrennte, Extra Überweltliche erscheint.«<sup>17</sup>

Dann ist der Kommunismus weder ein Ideal noch eine ökonomische, in der Entwicklung der Produktivkräfte eingeschriebene Notwendigkeit. Er ist die Möglichkeit des Reichtums als Entwicklung von Lebensprozessen, die nicht unter der Aufsicht des Kapitals stehen.<sup>18</sup>

Mit dem Hinweis auf die »wirkliche Basis der Geschichte« und die »wirkliche Lebensproduktion« wird auch deutlicher, inwiefern Marx die Beziehung

**16** | Ebd., 218.

**17** | Marx, Engels, *Die deutsche Ideologie*, a.a.O., 39

**18** | In diesem Zusammenhang geben Michael Hardt und Antonio Negri die stärkste Interpretation des Marx'schen Textes. Die Lebensprozesse, die nicht unter der Kontrolle des Kapitals subsumiert werden können und gleichzeitig Teile eines kontinuierlichen Antagonismus sind, werden anhand des Begriffs der »biopolitischen« Produktion interpretiert. Die neuen Formen des Klassenkampfes wären biopolitische Kämpfe. So erweitern sie einen Begriff von Michel Foucault (und Gilles Deleuze) und gebrauchen ihn in einem neuen Kontext. Siehe Hardt, Negri, *Common Wealth*. Das Ende des Eigentums, übers. v. Thomas Atzert, New York, Frankfurt a.M. 2009. Für eine detaillierte Diskussion dieser Fragen vgl. Pierre Dardot, Christian Laval et El Mouhoub Mouhoud, *Sauver Marx? Empire, multitude, travail immatériel*, Paris 2007, v.a. Teil II, »De la ›limite‹ du Capital au ›seuil‹ du Communisme«, 99-183. Siehe auch Roberto Nigro, »Quelques remarques sur les enjeux d'une confrontation entre Foucault et Marx«, in: *Cahier de l'Herne*, Michel Foucault, Paris 2011, 143-148 und Sandro Mezzadra, »The Topicality of Prehistory. A New Reading of Marx's Analysis of ›so called Primitive Accumulation‹«, in: *Rethinking Marxism* 3, 2011, 302-321.

zwischen Praxis und Theorie revolutioniert. Dabei geht es nicht zuletzt um Methodenfragen, die sich mit dem Verhältnis von sinnlicher Anschauung und begrifflicher Repräsentation stellen. Auf den ersten Blick könnte es so aussehen, als ob Marx das Reale und Konkrete beiseite stellen würde:

»Es scheint das richtige zu sein, mit dem Realen und Konkreten, der wirklichen Voraussetzung zu beginnen, also z.B. in der Ökonomie mit der Bevölkerung, die die Grundlage und das Subjekt des ganzen gesellschaftlichen Produktionsakts ist. Indes zeigt sich dies bei näherer Betrachtung [als] falsch. [...] Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist.«<sup>19</sup>

Aber es geht hier um den Akt der Konstitution der Begriffe in einer besonderen Wissenschaft. Der Verzicht auf das Konkrete als Ausgangspunkt der Analyse bedeutet nicht, dass Marx seine Analyse in idealistische Richtungen lenkt.<sup>20</sup> Im Gegenteil zeigt er, dass sich die einfachsten Begriffe der politischen Ökonomie im Ausgang von Anschauung und Repräsentation bilden. Aber das Konkrete der Repräsentation ist eine Abstraktion, die sich im Konkreten des Denkens wiederholen muss. Es gibt quasi zwei Sorten der Konkretion: das Konkrete der Repräsentation und das Konkrete des Denkens, wie es ebenso zwei Sorten von Abstraktionen gibt: eine am Anfang und eine am Ende der Analyse.<sup>21</sup> Das ›erste‹ Konkrete der Repräsentation wäre eine *chaotische Vorstellung des Ganzen*, während das ›zweite‹ Konkrete eine *reiche Totalität von vielen Bestimmungen und Beziehungen* ist.

Antonio Negri erklärt die Bedeutung der Marx'schen Methode als einen kollektiven Prozess, der ein kollektives Wissen entstehen lässt:

»The process of determinate abstraction, of the approximation and of the abstract conquest of the concrete is a *collective process*, of collective knowledge. The process of determinate abstraction is entirely given inside this collective proletarian illumination: it is therefore an element of critique and a form of struggle.«<sup>22</sup>

Die Thesen von der abstrakten Repräsentation und Begrifflichkeit sind wichtig, da mit ihnen die Kritik der philosophischen Anthropologie und der Philosophie

---

**19** | Marx, Einleitung zu den Grundrissen, a.a.O., 14.

**20** | Paolo Vinci, »Astrazione determinata«, in Lessico Marxiano, a.a.O., 53.

**21** | Pierre Dardot, Christian Laval, Marx, Prénom: Karl, nrf essais, Gallimard, Paris 2012, 333.

**22** | Antonio Negri, Marx Beyond Marx, a.a.O., 47.



selbst realisierbar werden. Nach Marx ist die Philosophie keine Suche nach Wesenheiten oder nach *universalen* Begriffen. Das von Marx gestellte Problem ist ein ganz anderes, vergleicht man es mit der von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* ausgearbeiteten Frage. Im Gebrauch reiner Verstandsbegriffe unternahm es Kant, die Möglichkeitsbedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis zu bestimmen. Diese Begriffe sind *reine*, sofern sie *vor* aller Erfahrung gegeben sind. Sie sind von ihr unabhängig oder *a priori* gegeben. Marx bricht nicht nur mit dieser Transzendentalphilosophie, sondern er kann zudem demonstrieren, dass Philosophen eine falsche Vorstellung von dem, was eine Essenz oder ein Wesen ist, gebildet haben. Auf diese Weise revolutioniert er das ganze Feld des philosophischen Diskurses. Bei Etienne Balibar heißt es dazu:

»[Philosophers] have thought, firstly, that the essence is an *idea* or an abstraction (one would say today, in a different terminology, a *universal concept*), under which may be ranged, in a declining order of generality, specific differences and, finally, individual differences; and, secondly, that this generic abstraction is somehow ›inherent‹ (*innewohnend*) in individuals of the same genus, either as a quality they possess, by which they may be classified, or even as a form or a force which causes them to exist as so many copies of the same model.«<sup>23</sup>

Den realistischen Grundgedanken weist Marx ebenso zurück wie den nominalistischen. Anders gesagt, lehnt er idealistische *und* empiristische Ansätze ab. Er misstraut der Idee, dass vor der individuellen Existenz ein Wesen gegeben ist; aber er geht auch davon aus, dass Individuen nicht die ursprüngliche Realität sind, von welcher universelle Begriffe abgeleitet werden können. Marx ist der Denker der Beziehung, der Kooperation, des Verhältnisses; er interessiert sich für die vielfältigen Beziehungen, die Individuen *miteinander* eingehen. Solche Beziehungen bestimmen das Gemeinsame, d.h. dasjenige, was die Individuen miteinander verbindet. Das Gemeinsame ist weder eine Voraussetzung noch eine Vorstufe der Beziehung. Es ist vielmehr eine transindividuelle Realität, wie Balibar hervorhebt:

»Not what is ideally ›in‹ each individual (as a form or a substance), or what would serve, from outside, to classify that individual, but what exists *between individuals* by dint of their multiple interactions.«<sup>24</sup>

Um die Kraft des Marx'schen Arguments richtig einzuschätzen gilt es, den Hiatus zwischen dem Gemeinsamen und dem Universalen gut zu verstehen. Das Gemeinsame ist kein Prädikat der Individuen, sondern die Möglichkeits-

**23** | Etienne Balibar, *The Philosophy of Marx*, a.a.O., 29.

**24** | Ebd., 32.

bedingung ihrer Individuation; das Universale wohnt den Individuen inne, im Sinne eines Prädikats, das schon von den individualisierten Individuen angeeignet wurde. Wenn das Gemeinsame *in re* ist, ist das Universale *de re*.<sup>25</sup> Der Ausgangspunkt der Marx'schen Analyse liegt nicht in universellen Begriffen, mit welchen die Realität deduziert werden könnte, sondern in Begriffen, die Ergebnisse von Praktiken sind.

Marx revolutioniert die Theorie, sofern er die alten Begriffe der klassischen Philosophie durch neue Begriffe ersetzt. In diesem Zusammenhang wird das traditionelle Begriffspaar (menschliches) Individuum/Wesen durch die neuen Begriffe von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen ersetzt.

Philosophische Anthropologiekritik macht es in diesem Sinne notwendig, die klassischen Postulate der Philosophie abzulehnen. Die Kritik nimmt dabei auch die Form der kritischen Selbstreflexion an, sofern selbst bei Marx in manchen seiner Arbeiten philosophische Theoreme überdauern, die in der systematischen Konsequenz der geschilderten Kritik abgelehnt werden müssen.

Sichtbar wird der weite Weg, den Marx durchlaufen hat, bis er die radikale Form seiner Anthropologiekritik erreichte, in seinen ersten Schriften. Die theoretische Konzeption der *ökonomisch-politischen Manuskripte* aus dem Jahre 1844 gründet auf einer anthropologischen Idee des Menschen, die der Philosophie Feuerbachs viel verdankt. Im Bereich der Politik und der Ökonomie benutzt Marx mit dem Begriff der Entäußerung eine zentrale Kategorie der Theologie.

»Worin besteht nun die Entäußerung der Arbeit? Erstens, daß die Arbeit dem Arbeiter *äußerlich* ist, d.h. nicht zu seinem Wesen gehört, daß er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert. Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Haus. Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, *Zwangsarbeit*. Sie ist daher nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein *Mittel*, um Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen. Ihre Fremdheit tritt darin rein hervor, daß, sobald kein physischer oder sonstiger Zwang existiert, die Arbeit als eine Pest geflohen wird. Die äußerliche Arbeit, die Arbeit, in welcher der Mensch sich entäußert, ist eine Arbeit der Selbstaufopferung, der Kasteiung. Endlich erscheint die Äußerlichkeit der Arbeit für den Arbeiter darin, daß sie nicht sein eigen, sondern eines andern ist, daß sie ihm nicht gehört, daß er in ihr nicht sich selbst, sondern einem andern angehört. Wie in der Religion die Selbsttätigkeit der menschlichen Phantasie, des menschlichen Hirns und des menschlichen Herzens unabhängig vom Individuum, d.h. als eine fremde, göttliche oder

teuflische Tätigkeit, auf es wirkt, so ist die Tätigkeit des Arbeiters nicht seine Selbsttätigkeit. Sie gehört einem andren, sie ist der Verlust seiner selbst.«<sup>26</sup>

Im kapitalistischen Prozess verliert der Mensch sein eigenes Selbst. Es handelt sich um einen historischen Prozess, der aber auch umgekehrt werden kann. Wenn sich Marx in den *Manuskripten* auf den Kommunismus als Lösung des Konflikts zwischen Existenz und Wesen bezieht, so schwebt ihm eine Form von Kommunismus als Reichtum der Liebe unter Menschen vor. Die Menschen können sich miteinander versöhnen, weil sie sich mit ihrem eigenen Wesen aussöhnen können.<sup>27</sup>

Wenn der historische Prozess Entfremdung produziert und die Arbeit in ihrer kapitalistischen Form eine Entäußerung herstellt, liegt erst in der kommunistischen Revolution eine Lösung:

»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 gewordne Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d.h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus Humanismus, als vollendeter Humanismus Naturalismus, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.«<sup>28</sup>

Kommunismus bedeutet Auflösung der Widersprüche, die der historische Prozess produziert. Er erlaubt die Überwindung der Entfremdung. Der Kommunismus verspricht, dass sich der Mensch seine wirkliche Ganzheit eines Tages aneignen wird. Der entfremdete Mensch ist auch der Akteur seiner eigenen Befreiung.

In den *Manuskripten* bezieht sich Marx auf eine Dimension der Geschichte als Prozess der Entfremdung des Menschen und ihrer Aufhebung. Seine anthropologische Konzeption ist eine humanistische Konzeption der Geschichte,

**26** | Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a.a.O., 514.

**27** | Louis Althusser, »Die Philosophischen Manifeste Feuerbachs« und »Über den jungen Marx. Fragen der Theorie«, in: Ders., Für Marx, a.a.O., 46-104. Vgl. Pierre Dardot, Christian Laval, »Feuerbach et la ›substance‹«, in: Dies., Marx, Prénom: Karl, a.a.O., 176-186.

**28** | Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a.a.O., 536.

in der die Essenz des Menschen als Arbeit gedacht wird. Der Mensch ist das Subjekt der Geschichte und seine Essenz besteht in der Arbeit.

Entfremdung, Subjekt, Mensch sind aber problematische Begriffe und epistemologische Hindernisse auf dem Weg zu einem Materialismus der Praxis. Um die Begriffe von sozialen Formationen, Produktivkräften, Produktionsverhältnissen, Ideologie zu entwickeln, muss Marx auf jede Konzeption der menschlichen Natur und der universellen Essenz des Menschen verzichten. Der Verzicht beginnt mit den Thesen über Feuerbach und mit der *Deutschen Ideologie*. Sie sind die ersten Momente, in denen Marx mit jeder Form von Anthropologie und Humanismus bricht. In der sechsten These über Feuerbach steht zu lesen:

»Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.«<sup>29</sup>

Diese These führt den Begriff der historischen Praxis ein. Das menschliche Wesen wird auf der Basis der gesellschaftlichen Verhältnisse gedacht. In diesem Zusammenhang bringt die These eine Wende mit sich, weil sie gleichzeitig den Realismus und den Nominalismus ablehnt. Realistisch wäre der Gedanke, dass das Wesen vor der Existenz der Individuen kommt. Der Nominalismus würde betonen, dass die Individuen die Ur-Realität sind, woraus die universellen Begriffe abstrahiert werden können. Marx lehnt beide Varianten ab, um die vielfältigen Beziehungen zu denken, welche die Individuen miteinander eingehen. Solche vielfältigen und gegenständlichen Beziehungen konstituieren gleichsam die ›Essenz‹ der Individuen. Diese ›Essenz‹ wäre das, was durch die gesellschaftlichen Verhältnisse existiert. Dieses Ergebnis zeichnete sich bereits mit der fünften Feuerbach-These ab: »Feuerbach, mit dem *abstrakten Denken* nicht zufrieden, will die *Anschauung*; aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als *praktische* menschlich-sinnliche Tätigkeit.«<sup>30</sup> Feuerbach ersetzt den wirklichen historischen Menschen mit dem (abstrakten) Menschen. Er erreicht nicht den wirklichen, existierenden, tätigen Menschen, sondern nur ein Abstraktum, wie Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* erklären.<sup>31</sup>

Aber das ist nicht alles. An die Stelle Gottes tritt einfach der Mensch. Feuerbach tauscht sie lediglich aus und ersetzt jenen mit diesem. Wie Gilles Deleuze unterstreicht:

**29** | Marx, »Thesen über Feuerbach«, in MEW 3, a.a.O., 6.

**30** | Ebd.

**31** | Pierre Dardot, Christian Laval, Marx, Prénom: Karl, a.a.O., 165-166. Vgl. auch Pierre Macherey, Marx 1845: Les thèses sur Feuerbach, Paris 2008.

»Feuerbach erklärt, dass der Mensch sich gewandelt habe, Gott geworden sei; dass Gott sich gewandelt habe, das Wesen Gottes zum Wesen des Menschen geworden sei.«<sup>32</sup> Nach Feuerbach verdrängt der Mensch Gott von seinem Thron – und nimmt so gewissermaßen seinen Platz ein. Ohne Mühe machte bereits Max Stirner deutlich, wie Deleuze betont, »dass die Idee, das Bewusstsein oder die Gattung nicht minder Entfremdungsphänomene sind wie die traditionelle Theologie. Die relativen Wiederaneignungen bilden absolute Entfremdungen. Mit der Theologie rivalisierend, schlägt die Anthropologie das Ich dem Menschen als dessen Eigentum zu. Aber die Dialektik wird solange nicht haltmachen, bis nicht auch am Ende das Ich selbst Eigentümer ist [...]«.<sup>33</sup>

Wenn sich Marx von Feuerbachs Humanismus distanziert, so kann er sich dabei auf Max Stirners *Der Einzige und sein Eigentum* berufen. Dieses Buch lässt den Begriff vom Menschen explodieren. Es zeigt, dass der humanistische Atheismus von Feuerbach nur eine religiöse Ideologie ist. Stirners Kritik übt auf Marx einen gewissen Einfluss aus. Sie zwingt ihn dazu, über drei Probleme genauer nachzudenken: Individuum, Gesellschaft (das Problem einer Theorie der Gesellschaft) und Ideologie. *Der Einzige und sein Eigentum* zeigt nicht nur, dass universelle Begriffe Abstraktionen sind. Das Buch macht auch deutlich, dass solche Abstraktionen Fiktionen sind und als solche ebenso perverse Herrschaftsformen. Stirners Kritik zeigt, dass der Tod Gottes mit dem Ende der Metaphysik verknüpft ist. Ausgehend von dieser Kritik kann Marx eine Theorie entwickeln, die zeigt, worin die Macht der Abstraktionen genau liegt und wie Ideen Herrschaftsformen annehmen. Es handelt sich dabei um die Theorie der Ideologieproduktion, die einen weiteren Schritt auf dem Weg zu einer konsequenten philosophischen Anthropologiekritik ist.

Der von Marx befestigte Weg zur Anthropologiekritik beeinflusst so entscheidend die ganze zeitgenössische Kultur, dass man sagen kann, dass es eine Philosophie *vor* und *nach* Marx gibt. Im zeitgenössischen Denken bahnt Marx einen Weg von entscheidender Bedeutung für die Entstehung sog. poststrukturalistischer Theorien. Mit ihm ändert sich die Frage nach der Subjektivität von einer Frage nach der transzendentalen Stellung zu einer Position als Effekt oder Resultat sozialer Prozesse. In diesem Zusammenhang ist seine Theorie die Bedingung der Möglichkeit poststrukturalistischer Analysen.

**32** | Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie* [1962], übers. v. Bernd Schwibs, Hamburg 2008, 172; Roberto Nigro, »Un épisode du débat contemporain autour de l'anthropologie philosophique«, in: *Kant eprints Journal Série 2*, vol. 6, International Journal of the Brazilian Kant Society, State University of Campinas 2011, 14-31.

**33** | Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, a.a.O., 175.

