

KARL MARX

Dialektik im Primat der Praxis

VON WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK

Vorbemerkung

Die Philosophie von Karl Marx muß in ihrem dialektischen Kern erst wiederentdeckt werden. Zwar waren sich Anhänger wie Gegner immer sehr schnell über die Marxsche Theorie im klaren, ohne sie doch genauer zu kennen – kennen zu können, denn fast ein ganzes Jahrhundert waren nur Bruchstücke der philosophisch grundlegenden Schriften von Marx bekannt. Die ›Ökonomisch-philosophischen Manuskripte‹ von 1844 erschienen erstmals 1932, zusammen mit der vollständigen Ausgabe der ›Deutschen Ideologie‹ von 1846. Durch die nationalsozialistische Verfolgung und die Unterdrückung durch Stalin konnte jedoch die philosophische Rezeption der Marxschen Philosophie erst in den 50er Jahren unseres Jahrhunderts langsam in Gang kommen. Die wichtigsten theoretischen Manuskripte aus dem Umfeld des von Marx nie abgeschlossenen gigantischen Projekts einer ›Kritik der politischen Ökonomie‹ erschienen überhaupt erst in den letzten drei Jahrzehnten, so daß allererst unsere Generation so weit die Quellen verfügbar hat, daß mit einer kritisch-systematischen Interpretation der dialektischen Kernstruktur der Marxschen Philosophie begonnen werden kann.

Aber einem solchen Unternehmen einer grundlegenden Wiedergewinnung der Marxschen Philosophie stellen sich die überkommenen Marxismen entgegen, die so sehr mit den Kämpfen um die soziale Emanzipation der Arbeiter in den vergangenen 150 Jahren und mit politischen Umwälzungen in einigen Staaten in unserem Jahrhundert verwoben sind, daß sie zu dogmatischen Weltanschauungen, ja Glaubensbekenntnissen erstarrten. Gerade diese ideologisch versteinerten Marxismen blockierten und blockieren eine kritische Aneignung der ursprünglichen Marxschen Philosophie wie auch ihre produktive Weiterentwicklung angesichts der veränderten gesellschaftlichen Weltprobleme.

Im Gegensatz dazu entstanden und entstehen immer wieder neue Gesellschaftstheorien, die zwar die Marxsche Theorie als einen obsolet gewordenen Ansatz des 19. Jahrhunderts abtun, gleichwohl aber mit Bruch-

stücken aus ihr versuchen, unsere gesellschaftliche Gegenwart und ihre Krisenerscheinungen philosophisch zu erklären und zu bewältigen, dabei jedoch in Zielsetzung und Methode weit hinter der dialektischen Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie von Marx zurückbleiben, die sie ebenso oberflächlich nur kennen wie ihre dogmatischen Gegenspieler.

Nur wenige Denker haben sich der Ideologisierung der Marxschen Philosophie entgegengestellt und versucht, sie in ihrem dialektischen Kern zu erneuern. Beginnend mit Antonio Labriola, Max Adler, Karl Korsch waren dies vor allem drei Interpretationslinien: die Kritische Theorie (Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno), die Philosophie der Praxis (Antonio Gramsci, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre) und die wohl bedeutendsten Versuche der Fortführung der Marxschen Dialektik von Georg Lukács, Ernst Bloch und Henri Lefebvre.¹

Die Marxsche Philosophie ist nicht nebenher, sondern grundlegend eine kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis, der es um die Aufklärung der handelnden Subjekte über ihre Praxis geht, um sie dadurch zur Bewältigung ihrer gesellschaftlichen und geschichtlichen Aufgaben zu befähigen. Daher kann sie auch nicht an irgendwelchen Teilaspekten oder an historischen Wandlungsprozessen als für überholt erklärt und abgetan werden, sondern sie wird nur dort adäquat aufgenommen und möglicherweise auch aufgehoben werden, wo ihr grundsätzlicher Anspruch, Dialektik im Primat der Praxis zu sein, ernst genommen wird.

Dies soll im folgenden in drei Anläufen in kritischer Abgrenzung von der Philosophie und Dialektik Hegels erfolgen.

¹ Antonio Labriola, Über den historischen Materialismus (1895–97), Frankfurt a. M. 1974; Max Adler, Marxistische Probleme. Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik, Stuttgart 1913; Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik (1923), Neuwied 1970; Karl Korsch, Marxismus und Philosophie (1924), Frankfurt a. M. 1971; Antonio Gramsci, Philosophie der Praxis (1926–36), Frankfurt a. M. 1967; Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie (1937), Frankfurt a. M. 1970; Herbert Marcuse, Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie (1942), Neuwied 1962; Maurice Merleau-Ponty, Die Abenteuer der Dialektik (1955), Frankfurt a. M. 1968; Jean-Paul Sartre, Kritik der dialektischen Vernunft. I: Theorie der gesellschaftlichen Praxis (1960), Reinbek 1967; Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a. M. 1959; Henri Lefebvre, Metaphilosophie. Prolegomena (1965), Frankfurt a. M. 1975; Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt a. M. 1966.

Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Kritische Philosophie der gesellschaftlichen Praxis. Die Marxsche Theorie und ihre Weiterentwicklung bis in die Gegenwart, in: Herbert Stachowiak (Hrsg.), Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens, Bd. III, Hamburg 1989, 144–184.

1. Die Dialektik als eingreifende Kritik

Nicht nur historisch, sondern auch systematisch geht die philosophische Dialektik von Marx aus einer kritischen Auseinandersetzung mit Hegels Philosophie und Dialektik hervor.

Als der junge Jurastudent Karl Marx 1836 von der Universität Bonn nach Berlin überwechselt, wird ihm bald schon klar, daß „ohne Philosophie [...] nicht durchzudringen“ sei (MEW 40,7)². Und wenig später schon schließt er sich dem „Doctorclub“ der Berliner Junghegelianer an und gerät vollends in den Bann der Philosophie Hegels, dessen philosophisches System gerade erst in jenen Jahren kurz nach Hegels Tod 1831 durch die Edition der Vorlesungen aus dem Nachlaß in seinem ganzen systematischen Umfange bekannt wird.³

In Hegels System der Philosophie vollendet sich das gesamte philosophische Wissen der abendländischen Tradition, hier kommt die von Aristoteles begonnene „erste Philosophie“ zu ihrem sich in sich selbst beschließenden Ende. Dies ist keineswegs lediglich Selbststilisierung Hegels, wie er sie in seiner ›Geschichte der Philosophie‹ als eine dialektische Bewegung des Geistes von den griechischen Anfängen bis zu seinem diese Bewegung vollendenden philosophischen System entwickelt, sondern genau so wurde der Anspruch seiner Philosophie von den älteren und jüngeren Hegelianern gewürdigt und von seinen philosophischen Gegnern bekämpft.

In seinem Systementwurf, der ›Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften‹, wird der Anspruch der abendländischen Philosophie, alle Gestalten der Wirklichkeit zu begreifen, eingelöst. In einem Kreis von Kreisen durchläuft die Dialektik den Prozeß des Sich-selbst-Begreifens der Vernunft: In der ›Logik‹ expliziert die Vernunft die Formen ihres Sich-selbst-Begreifens, in der ›Naturphilosophie‹ erkennt sie sich in ihrem Andersein in der Natur und in der ›Philosophie des Geistes‹ erfaßt sie sich in den Gestalten ihres abschließenden Zu-sich-selber-Kommens.

Anders als den unmittelbaren Schülern von Hegel, die das absolute System im Sinne Hegels weiter auszubauen versuchten, geht es den Junghegelianern – hierzu gehören u. a. die Brüder Bruno und Edgar Bauer, Moses Hess, Arnold Ruge, Max Stirner⁴ – vielmehr darum, die dialektische Me-

² Karl Marx wird im Text durchgängig abgekürzt mit Siglen (MEW Bd., S.) zitiert = Karl Marx/Friedrich Engels: Werke in 42 Bden., Berlin 1956 ff.

³ Vgl. Maximilien Rubel, Marx Chronik. Daten zu Leben und Werk, München 1975.

⁴ Bruno Bauer, Feldzüge der reinen Kritik (1841–1844), Frankfurt a. M. 1968; Moses Hess, Ausgewählte Schriften (1837–1863), Wiesbaden o. J.; Arnold Ruge/Karl Marx, Deutsch-Französische Jahrbücher (1844), Darmstadt 1973; Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum (1845), Stuttgart 1972.

thode kritisch gegen die geistlosen und bedrückenden Verhältnisse ihrer Gegenwart zu wenden.

Karl Marx entwickelt sich bald schon zum brilliantesten Dialektiker im Kreise der Berliner Junghegelianer, wächst aber zugleich über diesen Kreis hinaus, indem er ihren philosophischen Anspruch, die absolute „Weltphilosophie“ kritisch gegen die bestehende Welt zu wenden, in ihrer Selbstwidersprüchlichkeit aufdeckt. So schreibt er in seiner Dissertation ›Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie‹ (1841), indem er dabei bewußt eine Parallele zwischen der nach-aristotelischen und der nach-hegelschen Philosophie zieht: „Es ist ein psychologisches Gesetz, daß der in sich frei gewordene theoretische Geist zur praktischen Energie wird [...]. Allein die *Praxis* der Philosophie ist selbst *theoretisch*. Es ist die *Kritik*, die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt. Allein diese *unmittelbare Realisierung* der Philosophie ist ihrem innersten Wesen nach mit Widersprüchen behaftet [...]. So ergibt sich die Konsequenz, daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust, daß, was sie nach außen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel ist [...]. Was ihr entgegentritt und was sie bekämpft, ist immer dasselbe, was sie ist, nur mit umgekehrten Faktoren“ (MEW 40, 327 f.).

Kurz nach der Promotion holt Bruno Bauer, der inzwischen Dozent an der Universität Bonn geworden war, Karl Marx zu sich, um ihm eine Habilitation zu ermöglichen. Gemeinsam arbeiten sie an einer religionskritischen Studie und projektieren die Herausgabe einer Zeitschrift ›Archiv des Atheismus‹. All diese Pläne scheitern schon wenige Monate später, da Bruno Bauer nach heftigen theologischen und politischen Anfeindungen die Bonner Universität wieder verlassen muß.

Marx wird nun 1842 zunächst Mitarbeiter, bald darauf Chefredakteur der ›Rheinischen Zeitung‹, die jedoch aufgrund ihrer kritischen Haltung bereits im März 1843 verboten wird. Insgesamt hat jedoch die Arbeit in der Redaktion der ›Rheinischen Zeitung‹ Marx rasch politisiert. In diese Jahre fällt auch die kritische Auseinandersetzung mit der Rechts- und Staatsphilosophie Hegels, durch die sich Marx aus dem Bann Hegels befreit. Wesentliche Impulse hierzu erfährt er von Ludwig Feuerbachs Hegel-Kritik⁵, die er jedoch dialektisch überhöht und so zu seiner eigenen kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis weiterentwickelt (vgl. MEW 3, 5 ff.)⁶.

⁵ Ludwig Feuerbach, Werke in sechs Bänden, Frankfurt a. M. 1975 f.

⁶ Vgl. Helmut Fleischer, Karl Marx – Die Wende der Philosophie zur Praxis, in: Josef Speck (Hrsg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit II, Göttingen 1976.

Um die grundlegende Differenz der kritischen Philosophie von Marx gegenüber Hegels Philosophie deutlich zu machen, gilt es zunächst, an die Vorrede der ›Grundlinien der Philosophie des Rechts‹ zu erinnern, in der Hegel das Verhältnis seiner Philosophie des Staates zur gesellschaftlichen Wirklichkeit expliziert: „So soll denn diese Abhandlung, insofern sie die Staatswissenschaft enthält, nichts anderes sein als der Versuch, *den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen*. Als philosophische Schrift muß sie am entferntesten davon sein, einen *Staat, wie er sein soll*, konstruieren zu wollen [...]. Das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das was ist, ist die Vernunft“ (Hegel VII, 26).⁷

Um Mißverständnissen vorzubeugen, gilt es ausdrücklich zu unterstreichen, daß Hegel mit dem „was ist“ nicht etwa die jeweils gegebenen „besonderen Staaten“ und deren unvollkommene politische Verhältnisse meint, sondern die Idee des modernen Staates, d. h. die mit den bürgerlichen „Revolutionen“ ins Dasein getretene Konstitution des Staates, die auf der Freiheit und dem Selbstbestimmungsrecht aller Individuen beruht, die ihrerseits wiederum das geordnete Gesamtwohl des Gesellschaftlich-Allgemeinen als ihren gemeinsamen Zweck verfolgen. Die hier gestaltwerdende Einheit von individuellem und allgemeinem Willen ist nach Hegel die höchste Form der Sittlichkeit, die sich im Staat realisiert.

Marx übt nun zweifach Kritik an der Hegelschen Staats- und Rechtsphilosophie: zum einen an der inhaltlichen Ausfüllung des Prinzips des modernen Staates durch die „Konstitutionelle Monarchie“ und zum anderen an der methodischen Begrenzung der Philosophie auf das bloße Nachbegreifen vorausgehender geschichtlicher Prozesse. Der erste Kritikpunkt kann hier nur angedeutet werden, obwohl die Marxsche ›Kritik des Hegelschen Staatsrechts‹ (1843) zu den großartigsten Verteidigungsschriften der Demokratie gehört, die wir überhaupt haben. Die radikale Demokratie, um die es Marx hier geht, steht noch aus, denn zu ihrer Fundierung reicht die „politische Emanzipation“ der bürgerlichen Revolutionen nicht hin; sie muß erst durch die Aufhebung der sozialen Ungleichheit in der ökonomischen Basis der bürgerlichen Gesellschaft, auf die „menschliche Emanzipation“ hin erkämpft werden – wie Marx in ›Zur Judenfrage‹ 1843 schreibt: „Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt der Verhältnisse, auf den *Menschen selbst* [...]. Erst wenn der wirklich individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und [...] in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‘forces propres’ [eigenen Kräfte] als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und

⁷ Hegel wird im folgenden im Text durchgängig mit Siglen (Hegel Bd., S.) zitiert = G. W. F. Hegel, Werke in 20 Bden., Frankfurt a. M. 1970.

daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht“ (MEW 1, 370).

Schon die wenigen Andeutungen lassen erkennen, daß Marx der Philosophie der geschichtlichen Praxis eine andere Aufgabe zuspricht, als sie ihr von Hegel zugestanden wird; und damit kommen wir zum zweiten, systematischen Kritikpunkt. Für Hegel hat die Philosophie ausdrücklich nur die Aufgabe, einen bereits abgeschlossenen geschichtlichen Bildungsprozeß zu erkennen; selbst dort, wo sie vom „Kreuz der Gegenwart“ (Hegel VII, 26) weiß, darf sie nicht versuchen, kritisch dagegen anzudenken, denn ihre Aufgabe ist allein das „Erkennen“ des inneren Wesens der gewordenen Praxis, nicht ihr „Verjüngen“, wie Hegel dies treffend in den Grundlinien der Philosophie des Rechts ausgesprochen hat: „Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und fertig gemacht hat [...]. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“ (Hegel VII, 27 f.).

Dieser Hegelschen Bestimmung der Aufgabe der Philosophie, die Welt, d. h. hier die menschliche Praxis, nur im nachhinein zu interpretieren, stellt Marx in der Einleitung von ›Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie‹ (1844) ganz entschieden eine Bestimmung der „Aufgabe der Philosophie, die im Dienste der Geschichte steht“ (MEW 1, 379), entgegen. Bereits vorher hat er in einem Brief an Arnold Ruge diese Aufgabe der Philosophie als eingreifende Kritik näher umrissen, wobei er deutlich macht, daß sie sich sowohl von Hegels Nachbegreifen eines bereits vollendeten Bildungsprozesses als auch von dem von Hegel zu Recht distanzieren „Belehren, wie die Welt sein soll“ abhebt: „Indessen ist das gerade wieder der Vorzug der neuen Richtung, daß wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen [...]. Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache, so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine die *rücksichtslose Kritik alles Bestehenden*“ (MEW 1, 344). Dabei richtet sich die „rücksichtslose Kritik alles Bestehenden“ nicht gegen alles, weil es besteht, sondern weil es das drückende und unterdrückende „Kreuz der Gegenwart“ ist. Die Kritik wird geleitet von dem „*kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (MEW 1, 385).

Dieses neue Verständnis der Philosophie als eingreifender Kritik ermöglicht es Marx, die Philosophie der gesellschaftlichen Praxis, wie sie Hegel

begonnen hat, allererst zu ihrem wahren und wirklichen Ende zu bringen, denn nicht in der „vernünftigen Einsicht“ vollendet sich „die Versöhnung mit der Wirklichkeit“, wie Hegel meinte, sondern das kritische Bewußtmachen der bestehenden gesellschaftlichen Wirklichkeit in ihren unterdrückenden Widersprüchen ist selbst ein neuer Anfang für einen jetzt erst anhebenden „Bildungsprozeß“ bewußt umgestaltender geschichtlicher Praxis. Gerade weil sich das philosophische Denken selbst als Teil der politischen und gesellschaftlichen Praxis erfaßt, die es zu ihrem Bewußtsein zu bringen vermag, ist es nicht nur zur „rücksichtslosen Kritik alles Bestehenden“ in seiner Widervernünftigkeit und Unmenschlichkeit berechtigt und beauftragt, sondern es gründet in ihm auch die konkrete Hoffnung, daß sich gerade über die kritisch vorangetriebene Bewußtwerdung der handelnden Individuen die gesellschaftliche Praxis „verjüngen“ werde. So heißt es in der 11. These zu Feuerbach: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt darauf an, sie zu *verändern*“ (MEW 3, 7).

Dies meint auch die berühmte Forderung der Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie, die Marx in der Einleitung von ›Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie‹ (1844) formuliert. Im doppelten Sinne von „aufheben“ und „verwirklichen“ geht es Marx dabei darum, die Philosophie in ihrem bloß immanenten Für-sich-Bleiben als Philosophie aufzuheben; dies besagt aber gerade nicht die ersatzlose Beseitigung der Philosophie, um in einen blinden Aktionismus zu verfallen, sondern ihre Verwirklichung als eingreifende Kritik. So bedeutet die Dialektik eingreifender Kritik durch das Gesamtwerk von Marx hindurch etwas Doppeltes: sowohl die „kritische Analyse“ der gesellschaftlichen Wirklichkeit in ihrer konkreten Widersprüchlichkeit zwischen der in der menschlichen Praxis liegenden sittlichen Vernunft und ihren widervernünftigen, unmenschlichen Verhältnissen als auch die Anstrengung der philosophischen Theorie, durch Aufklärung der Betroffenen auf deren Bewußtwerdung zu ihrer eigenen revolutionären Befreiung hinzuarbeiten. „Schon als entschiedener Widerpart der bisherigen Weise des *deutschen* politischen Bewußtseins verläuft sich die Kritik der spekulativen Rechtsphilosophie nicht in sich selbst, sondern in *Aufgaben*, für deren Lösung es nur ein Mittel gibt: die *Praxis*“ (MEW 1, 289).

2. Die Dialektik der geschichtlichen Praxis

Bisher haben wir die Differenz der Marxschen Dialektik gegenüber der Hegels nur an der Wende der Philosophie vom Nachbegreifen der menschlichen Praxis zur eingreifenden Kritik deutlich gemacht, nun gilt es auch das inhaltliche Neue des Begriffs der gesellschaftlichen und geschichtli-

chen Praxis herauszuarbeiten, der den dialektischen Kern der Marxschen Philosophie seit den ›Ökonomisch-philosophischen Manuskripten‹ von 1844 und der unter Mitwirkung von Friedrich Engels verfaßten ›Deutschen Ideologie‹ (1846) bildet.⁸ Hierzu muß ganz knapp an Hegels Dialektik der Sittlichkeit erinnert werden, wie sie in den ›Grundlinien der Philosophie des Rechts‹ dargelegt wird.

Auch die Reihe der Gestalten der Sittlichkeit stellt – wie die Gedankenbewegung des Hegelschen Systems insgesamt – keinen geschichtlichen Prozeß dar, sondern die strukturelle Abfolge des *Begreifens* der Sittlichkeit in ihrer Vernünftigkeit (vgl. Hegel VII, 86). In der gelebten Wirklichkeit durchdringen sich alle drei Gestalten der Sittlichkeit: die Familie, die bürgerliche Gesellschaft, der Staat. Die begreifende Folge der Vernunft des Sittlichen beginnt mit der Familie als der natürlichen Basis aller menschlichen Beziehungen. Die in der Liebe der Partner zueinander und in der Liebe zwischen Eltern und Kindern zum Ausdruck kommende ursprüngliche Sittlichkeit der Familie ist überhaupt die Grundlage alles Sittlichen. Sie ist keineswegs von Natur aus gegeben, sondern gründet in den Beziehungen und im Zusammenleben der Familie selbst. Diese ursprüngliche Sittlichkeit kann jedoch grundsätzlich nicht in sich verbleiben. Die Herangewachsenen lösen sich aus ihrer Herkunftsfamilie, suchen eigne Partner und gründen neue Familien. Gleichzeitig treten die Herangewachsenen in das Erwerbsleben der bürgerlichen Gesellschaft hinaus.

Die bürgerliche Gesellschaft ist für Hegel sodann die Gestalt der mit sich entzweiten Sittlichkeit. Hier verfolgt jeder zunächst nur seine je eigenen Erwerbsinteressen für sich und seine Familie. Aber er kann dies nur, weil er eingebunden ist in die allseitige Abhängigkeit des abstrakten Allgemeinen des ökonomischen Ganzen, das wir heute freie Marktwirtschaft nennen. Dieser immanente Widerspruch zwischen individuellem Interesse und abstrakter ökonomischer Allgemeinheit führt zu immer wieder neuen und gesteigerten Formen der Zerrissenheit der Gesellschaft – Anhäufung privaten Reichtums auf der einen Seite sowie Elend und Abhängigkeit der an die Arbeit gefesselten Klasse auf der anderen Seite (vgl. Hegel VII, 389). Aber gerade diese Formen der Zerrissenheit fordern auch das Hervortreiben immer wieder neuer und gesteigerter Formen bürgerlicher Sittlichkeit heraus. Diese können zwar die grundsätzliche Entzweiung der Sittlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft niemals überwinden, wohl aber ihren krassesten Auswüchsen entgegenwirken und sie abmildern helfen (vgl. Hegel

VII, 385) – wir sprechen heute in diesem Zusammenhang von der sozialen Marktwirtschaft.

Trotzdem kann der grundlegende Widerspruch zwischen individuellem und allgemeinem Willen auf der Ebene der bürgerlichen Gesellschaft niemals überwunden werden, daher bedarf es notwendig der dritten versöhnenden Gestalt der Sittlichkeit: des Staates. Der Staat, das Gemeinwesen in seiner politischen Verfaßtheit, ist für Hegel die höchste Sphäre vollkommener Sittlichkeit, weil der moderne Staat – nach den bürgerlichen Revolutionen – auf der bewußten Versöhnung und Durchdringung von individuellem und allgemeinem Willen gründet. Die Verfassung der modernen Staaten erkennt die einzelnen Staatsbürger in ihrer individuellen Besonderheit als Träger des Staates an, und die Staatsbürger erkennen im Staat das Organ, durch das ihr Gesamtwohl organisiert, gesichert und vorangebracht wird (vgl. Hegel VII, 407).

Nun thematisiert Hegel aber als die letzte Gestalt des Zusichselberkommens des Geistes innerhalb seiner objektiven Verwirklichungsformen die Weltgeschichte als das noch über die Staaten hinausgehende Recht des Weltgerichts. Damit scheint sich doch noch der ganze strukturelle Begreifensprozeß in einen geschichtlichen Werdeprozeß des Weltgeistes zu verwandeln. Doch auch hier geht es Hegel keineswegs um den Prozeß der wirklichen Geschichte, sondern um das Zusichselberkommen des Geistes, der zwar nur durch die menschliche Geschichte hindurch sich zu begreifen vermag, jedoch nicht mit dieser zusammenfällt (vgl. Hegel VII, 503).

Wenn also Hegel in seinen ›Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte‹ sagt: „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben“ (Hegel XII, 32), so ist damit nicht die politische Freiheit der Menschen gemeint, sondern die Freiheit des sich seiner selbst bewußt werden des Weltgeistes. Das Bewußtwerden des Fortschritts der Freiheit kann sich natürlich nur in Menschen vollziehen, sowohl in der gelebten Sitte der Völker als auch im geschichtsphilosophischen Begreifen der sich hierin vollbringenden Freiheit des Weltgeistes, aber weder sind für Hegel dabei die Menschen die Subjekte des Emanzipationsprozesses, noch ereignet sich der Fortschritt in einer geschichtlichen Kontinuität. Es geht allein um die Freiheit des absoluten Geistes, der, gleich einem unterirdisch wühlenden Maulwurf, die Ergebnisse seiner nicht-geschichtlichen Arbeit in die Geschichte hinein auswirft (vgl. Hegel XX, 461 f.).

Aus dieser Einsicht in die Weltgeschichte als Weltgericht erwächst nach Hegel keine Aufforderung zum Handeln, denn seine Philosophie der Geschichte ist nicht auf die Praxis der Menschen gerichtet, sondern sie hat eine gottesdienstliche Funktion, sie hat die Funktion, dem Menschen das Vertrauen zu geben, daß der Geist in der Weltgeschichte, über die

⁸ Diese beiden philosophisch grundlegenden Schriften erschienen erstmals 1932 vollständig hrsg. v. Siegfried Landshut. Vgl. zum Gesamtkontext der Interpretation Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, Freiburg-München 1981.

„Schlachtbank“ hinweg, die sie für die Menschen und Völker bedeutet, mit Notwendigkeit die Freiheit des Geistes voranbringt. „Daß die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes ist, unter dem wechselnden Schauspiele ihrer Geschichten – dies ist die wahrhafte Theodicee, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte. Nur die Einsicht kann den Geist mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit versöhnen, daß das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur nicht ohne Gott, sondern wesentlich das Werk seiner selbst ist“ (Hegel XII, 539).

Marx geht es gerade nicht um den Prozeß des Begreifens des zukommenden Geistes in der Geschichte, sondern um das Begreifen der Geschichte der Menschen. Substrat und Subjekt dieses Prozesses sind daher die Menschen – nicht die vereinzelt Einzelnen, sondern die Menschen, die in gemeinsamer Produktion ihr Leben erhalten und gestalten (vgl. MEW 42, 19f.). In der gemeinsamen Produktion und Reproduktion ihres Lebens sind die Menschen unabdingbar an die Lebensprozesse der Natur rückvermittelt. Die Menschen sind als natürliche Lebewesen mit all ihren produktiven Fähigkeiten nicht nur durch die Naturproduktivität hervorgebracht, sondern müssen auch in einem ununterbrochenen Stoffwechselprozeß mit der Natur stehen, um sich am Leben zu erhalten. Daher sind die Menschen im letzten auch verantwortlich dafür, daß ihre Eingriffe in die Natur nicht die lebendige Grundlage ihres Stoffwechselprozesses ruinieren (vgl. MEW 25, 782 ff.).⁹

Das den Geschichtsprozeß Vorantreibende liegt jedoch in der gesellschaftlichen Produktion, Arbeit und Praxis, in der gesellschaftlichen Ausformung der produktiven geistigen und materiellen Kräfte der Menschen, der Umgestaltung der natürlichen und sozialen Welt durch sie und der fortschreitenden Bewußtwerdung dieses gesellschaftlichen Umwandlungsprozesses sowie der geschichtlichen Verantwortung der Menschen für diesen geschichtlichen Prozeß. Indem die Menschen in ihrer gesellschaftlichen Produktion verändernd in die Welt eingreifen, verändern sie auch ihre Lebensverhältnisse und damit sich selbst (vgl. MEW 23, 192).

Doch solange die in Gesellschaft produzierenden Menschen sich der Gesellschaftlichkeit ihrer Produktion nicht bewußt sind, erscheinen ihnen die geschichtlich hervorgebrachten Gesellschaftsverhältnisse mit all ihren sozialen Benachteiligungen der unmittelbaren Produzenten nicht als ihr Produkt, sondern als gottgewollte Naturgegebenheit und ihr Veränderungsprozeß als systemnotwendige Sachgesetzlichkeit, die ihren Lebensprozeß bestimmen und denen sie sich zu fügen haben: „Sosehr nun das

⁹ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx, Freiburg-München 1984.

Ganze dieser Bewegung als gesellschaftlicher Prozeß erscheint, und so sehr die einzelnen Momente dieser Bewegung vom bewußten Willen und besonderen Zwecken der Individuen ausgehen, so sehr erscheint die Totalität des Prozesses als ein objektiver Zusammenhang, der naturwüchsig entsteht [...]. Ihr [der Individuen] eigenes Aufeinanderstoßen produziert ihnen eine über ihnen stehende, fremde gesellschaftliche Macht [...]. Die gesellschaftliche Beziehung der Individuen aufeinander als selbständige Macht über den Individuen, werde sie nun vorgestellt als Naturmacht, Zufall oder in sonst beliebiger Form, ist notwendiges Resultat dessen, daß der Ausgangspunkt nicht das Freie gesellschaftliche Individuum ist“ (MEW 42, 127).

Es kommt also darauf an, daß die Menschen und insbesondere die sozial Benachteiligten sich dessen bewußt werden, daß die Gesellschaftsverhältnisse in ihrer sozialen Ungleichheit selber – wenn auch unbewußt – durch ihre gesellschaftliche Produktion hervorgebracht wurden und werden, um die Überwindung der sie benachteiligenden Verhältnisse in bewußter und solidarischer gesellschaftlicher Praxis betreiben zu können. „Es ist also jetzt so weit gekommen, daß die Individuen sich die vorhandene Totalität von Produktivkräften aneignen müssen, nicht nur um zu ihrer Selbstbetätigung zu kommen, sondern schon überhaupt um ihre Existenz sicherzustellen [...]. Mit der Aneignung der totalen Produktivkräfte durch die vereinigten Individuen hört das Privateigentum [das Kapital] auf“ (MEW 3, 67 f.).

Die Marxsche Dialektik der geschichtlichen Praxis läßt sich am knappest im Kontrast zu Hegels Dialektik der Sittlichkeit erläutern: Die Momente des dialektischen Fortschreitens sind hier nicht auf die Institutionen – Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat – verteilt, sondern als konstituierende Momente einer *geschichtlichen* Bewegung gefaßt. Das substantielle Subjekt dieser Bewegung sind die „in Gesellschaft produzierenden Individuen“. Diese gesellschaftliche Produktion, auch Produktivkräfte genannt, liegt allen bisherigen und allen künftigen Gesellschaften substantiell zu Grunde und ist auch immer das Vorantreibende der Geschichte (vgl. MEW 3, 72). Da die in Gesellschaft produzierenden Individuen zwar immer das substantielle Subjekt ihres gesellschaftlichen Lebens sind, dies aber zunächst nicht wissen, geraten die gesellschaftlich Handelnden in eine Entzweiung und Entfremdung, so daß sie sich von den selbsterzeugten Gesellschaftsverhältnissen bestimmen lassen (vgl. MEW 40, 512).

Diese geschichtlich entstandene selbsterzeugte Entfremdung ist jedoch geschichtlich wieder aufhebbar, und zwar von den sich der Subjektivität ihrer gesellschaftlichen Praxis bewußtgewordenen Individuen, die die Gestaltung ihrer Lebensverhältnisse in freier Assoziation und geschichtlicher Verantwortung in ihre Hände nehmen. „In der gegenwärtigen Epoche hat die Herrschaft der sachlichen Verhältnisse über die Individuen, die Erdrückung der Individualität durch die Zufälligkeit, ihre schärfste und univer-

stellte Form erhalten und damit den existierenden Individuen eine ganz bestimmte Aufgabe gestellt. Sie hat ihnen die Aufgabe gestellt, an die Stelle der Herrschaft der Verhältnisse und der Zufälligkeit über die Individuen die Herrschaft der Individuen über die Zufälligkeit und die Verhältnisse zu setzen“ (MEW 3, 424).

Dieser geschichtlichen Dialektik von Marx geht es um die bewußte Subjektwerdung der in Gesellschaft produzierenden Individuen als Träger und Gestalter des Geschichtsprozesses. Die dialektischen Momente dieser Subjektwerdung – die Entfremdung und deren Aufhebung – sind nicht einfach auf bestimmte Gesellschaftsformationen in der Geschichte zu übertragen. Die von Marx im Vorwort von ›Zur Kritik der politischen Ökonomie‹ (1859) genannten Gesellschaftsformationen: asiatische, antike, feudale und kapitalistische Produktionsweise sind bestimmte Gestalten der geschichtlich fortschreitenden Entfremdung, gehören also alle der entfremdeten Vorgeschichte an, die durch die in der Gegenwart einsetzende Bewußt- und Subjektwerdung der gesellschaftlich Handelnden überwunden werden können und müssen (vgl. MEW 13, 9).

Es ist völlig klar, daß die Marxsche Geschichtsphilosophie in der Gegenwart nicht das Ende der Geschichte sehen kann, denn da sie sich praxisphilosophisch an die Menschen als Subjekte des Geschichtsprozesses wendet, um sie durch kritische Aufklärung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Lage zu befähigen, ihre zukünftige Praxis bewußt und solidarisch in die eigenen Hände zu nehmen, stellt sie sich selbst in den Dienst eines künftigen durch die frei assoziierten Individuen verantwortlich gestalteten Geschichtsprozesses (vgl. MEW 1, 379, 385).

Ausdrücklich hat Marx immer wieder davon gesprochen, daß mit der revolutionären Bewegung, in deren Dienst er seine Praxisphilosophie stellt, die *Vorgeschichte* endet und die *eigentliche Geschichte* allererst beginnt. Denn bisher haben die Menschen sich nicht als Subjekte ihrer gesellschaftlichen Produktion, Arbeit und Praxis gewußt und sich daher von den selbst hervorgebrachten Verhältnissen fremdbestimmen lassen. Indem sie nun sich ihrer gesellschaftlichen Produktion und deren sozialen Folgen bewußt werden, können sie allererst beginnen, zu verantwortlichen Subjekten der gesellschaftlichen Praxis und ihrer Geschichte zu werden.

Marx hat keine bestimmte Gesellschaftsformation als Ziel der Menschheitsgeschichte vorgezeichnet oder gar diese ausgemalt, sondern er hat nur in praxisphilosophischer Absicht die geschichtliche Dialektik herausgearbeitet, daß der Mensch, der in seiner gesellschaftlichen Produktion immer schon der Substanz nach Subjekt der Geschichte ist, sich aus der Fremdbestimmung der selbst hervorgebrachten Gesellschaftsverhältnisse befreien muß, um zum bewußten und verantwortlichen Subjekt seiner gesellschaftlichen Geschichte werden zu können. „Der Kommunismus unterscheidet

sich von allen bisherigen Bewegungen dadurch, daß er die Grundlage aller bisherigen Produktions- und Verkehrsverhältnisse umwälzt und alle naturwüchsigen Voraussetzungen zum ersten Mal mit Bewußtsein als Geschöpfe der bisherigen Menschen behandelt, ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet und der Macht der vereinigten Individuen unterwirft“ (MEW 3, 70).

3. Die negative Dialektik des Kapitals

Bereits die ›Ökonomisch-philosophischen Manuskripte‹ (1844) waren ein erster Versuch einer „Kritik der Politik und Nationalökonomie“; zusammen mit Marx' theoretischer Abgrenzung von Pierre Proudhons Kritik der Ökonomie in der Schrift ›Das Elend der Philosophie‹ (1847) markieren sie den großen Aufbruch der Marxschen Theorie. Aber erst nach etlichen Jahren bitterster Not im Londoner Exil, in denen Marx sich und seine Familie durch freie journalistische Tätigkeit zu erhalten versuchte, was nicht ohne fortlaufende finanzielle Hilfe von Friedrich Engels glückte, konnte sich Marx ab 1857 wieder an die weitere Ausarbeitung der von ihm geplanten Kritik des „Systems der bürgerlichen Ökonomie“ machen.

Zu diesem umfassenden Projekt unter dem Titel ›Kritik der politischen Ökonomie‹ existieren Unmassen von Manuskripten aus fast zweieinhalb Jahrzehnten intensiver Studien, die bis heute noch nicht vollständig veröffentlicht sind, aber keine abschließende systematische Gesamtdarstellung. Marx hat nur zwei Teilstücke selber herausgegeben: die ersten Vor-Kapitel ›Zur Kritik der politischen Ökonomie‹ (1859), deren weitere Herausgabe er aber wieder abbrach, und ›Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie – Erster Band – Buch I‹ (1867). Auch die nach Marx' Tod (1883) von Engels aus den Manuskripten herausgegebenen Bücher II und III des ›Kapitals‹ geben nur ein Bruchstück des ursprünglich auf sechs Bände („1. Vom Kapital [...], 2. Vom Grundeigentum, 3. Von der Lohnarbeit, 4. Vom Staat, 5. Internationaler Handel, 6. Weltmarkt“ – Marx an Lassalle, 22. 2. 1858) veranschlagten Gesamtprojekts wieder. Wir können uns hier nicht auf eine detaillierte Darstellung des Gesamtwerks einlassen, sondern nur versuchen, das Anliegen dieses Spätwerks der ›Kritik der politischen Ökonomie‹, in dessen Zentrum die Analyse des Kapitals steht, zu skizzieren.

Als eine der wichtigsten Studien zum Gesamtprojekt erweist sich dabei der erste „Rohentwurf“, den Marx 1857/58 niederschrieb und der unter dem Titel ›Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf)‹ erstmals 1939/41 in Moskau veröffentlicht wurde.¹⁰ Es zeigt sich nämlich,

¹⁰ Allerdings wurde erst der nach dem Zweiten Weltkrieg erschienene Nachdruck (Berlin 1953) der öffentlichen Diskussion zugänglich gemacht.

daß zwischen der 1857 geschriebenen „Einleitung“, die noch erkennbar an die früheren Arbeiten anknüpft, und den Ausarbeitungen ab 1858 ein deutlicher Wandel in der Argumentations- und Darstellungsweise besteht. Daß dieser Wandel mit einer erneuten Rezeption von Hegels ›Wissenschaft der Logik‹ zusammenhängt, ist durch mannigfaltige biographische Zeugnisse von Marx selber bezeugt. Was aber dieser Wandel in der Argumentations- und Darstellungsweise besagt, und ob er auch einen grundlegenden Bruch in der Marxschen Theorie selbst beinhaltet, ist seither umstritten. Wir vertreten hier entschieden die Position, daß es keinen Bruch zwischen den philosophischen Frühschriften und dem Spätwerk von Marx gibt, da der durch die erneute Auseinandersetzung mit Hegels ›Logik‹ ausgelöste Wandel in der Argumentations- und Darstellungsweise bereits in der Hegel-Kritik der Frühschriften angelegt ist.

Während es Marx in seinen Frühschriften darum ging, philosophisch die geschichtlichen Bedingungen der Möglichkeit der Entfremdung und damit die politischen Bedingungen der Möglichkeit ihrer Aufhebung aufzuklären, versucht er nun, in der ›Kritik der politischen Ökonomie‹ die Logik des Kapitals als eine negative Logik der Entfremdung in ihrem strukturgesetzlichen Funktionieren kritisch aufzudecken. Die Dialektik der geschichtlichen Praxis, wie er sie seit Mitte der 40er Jahre entwickelt hat, setzt Marx nun als bekannt voraus, ohne sie nochmals ausdrücklich zu thematisieren; vielmehr beginnt er unmittelbar, die negative Logik des Kapitals aus ihrer eigenen Bewegungsgesetzlichkeit zu explizieren, um somit gleichsam immanent ihre grundsätzliche Widersprüchlichkeit und Verkehrtheit aufzuhellen.

Das erneute Anknüpfen an Hegels ›Logik‹ ist keine positive Aufnahme der Hegelschen Dialektik, durch die Marx seine frühere Hegel-Kritik zurüknimmt – ganz im Gegenteil: Marx nimmt Hegels ›Logik‹ als eine Logik der Entfremdung, um in Anlehnung an sie die negative Logik des Kapitals entwickeln zu können. In seiner Studie ›Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt‹ (1844) schrieb Marx: „Wie die ‚Enzyklopädie‘ Hegels mit der Logik beginnt, mit dem *reinen spekulativen Gedanken*, und mit dem *absoluten Wissen*, dem selbstbewußten, sich selbst erfassenden philosophischen oder absoluten, d. i. übermenschlichen abstrakten Geiste, aufhört, so ist die ganze ‚Enzyklopädie‘ nichts als das *ausgebreitete Wesen* des philosophischen Geistes, seine Selbstvergegenständlichung; wie der philosophische Geist nichts ist als der innerhalb seiner Selbstentfremdung denkend, d. h. abstrakt sich erfassende entfremdete Geist der Welt. – Die *Logik* – das *Geld* des Geistes, der *spekulative*, der *Gedankenwert* des Menschen und der Natur – ihr gegen alle wirkliche Bestimmtheit vollständig gleichgültig gewordnes und darum unwirkliches Wesen – das *entäußerte*, daher von der Natur und dem wirklichen Menschen abstrahierende *Denken*, das *abstrakte Denken*“ (MEW 40, 571 f.).

Mit dieser Kritik an der entfremdeten Dialektik der Hegelschen Philosophie in den ›Ökonomisch-philosophischen Manuskripten‹ ging es Marx darum, die verselbständigte Dialektik – sie von dem Kopf auf die Füße stellend – den Menschen als ihre geistige Tätigkeit zurückzugeben. Die Kritik zielte auf die „Aufhebung“ der Dialektik in ihrer entfremdeten Gestalt, um sie freizusetzen „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“ (MEW 40, 536).

All dies wird durch das Spätwerk von Marx keineswegs in Frage gestellt, sondern bildet vielmehr die vorausgesetzte positive Grundlage für die ›Kritik der politischen Ökonomie‹, denn ohne sie wäre eine radikale *Kritik* an der bestehenden gesellschaftlichen Wirklichkeit gar nicht möglich. Aber die Stoßrichtung des Spätwerks der ›Kritik der politischen Ökonomie‹ ist nun eine andere: sie benutzt „kokettierend“ die Hegelsche Dialektik, um mit ihr die Logik des Kapitals in ihrer Negation gegen die Menschen und gegen die Natur aufzudecken.

Wenn man diese Grundvoraussetzung nicht mitbedenkt und das ›Kapital‹ lediglich für sich als *die* Marxsche Lehre liest, so kann es leicht passieren – wie es vielen Nachfolgern und Gegnern der Marxschen Theorie passiert ist –, daß man die Pointe übersieht, hier die immanent in der Logik des Kapitals argumentierende kritische Aufdeckung ihrer prinzipiellen Negativität vor sich zu haben. Dann wird Marx zu einem klassischen Ökonomen, der sich kritisch zwar von seinen Vorgängern abhebt, aber doch positiv wissenschaftlich die Dynamik der ökonomischen Bewegungsgesetze analysiert, die von sich aus über die bestehende Gesellschaftsformation hinaus in eine andere, die sozialistische Gesellschaft treiben werden.

Ob man sich – wie der dogmatische Marxismus – zu dieser Auffassung als Weltanschauung bekennt oder ob man sie – wie der Antimarxismus – als falschen Geschichtsobjektivismus bekämpft, auf alle Fälle hat man die negative Dialektik der ›Kritik der politischen Ökonomie‹ und ihr praxisphilosophisches Anliegen mißverstanden und nimmt die in kritischer Absicht aufgedeckten Strukturgesetze der Entfremdung als objektive „Naturgesetze“ oder als subjektive Gesetzesannahmen von Marx. Die Geschichte der Rezeption der ›Kritik der politischen Ökonomie‹ ist bis in die Gegenwart hinein geprägt von solchen Mißverständnissen.

Im folgenden wollen wir kurz andeuten, inwiefern auch das ›Kapital‹ in der oben skizzierten Dialektik der geschichtlichen Praxis gründet: Vom ersten Satz des ›Kapitals‹ bis zur vorgezogenen Endperspektive der ›Kritik der politischen Ökonomie‹ gegen Schluß des ersten Bandes des ›Kapitals‹ bewegt sich die gesamte Kapitalanalyse ausschließlich in der immanenten

Rekonstruktion der wertökonomischen Logik des Kapitals, die eine negative Logik der Entfremdung und der Verkehrung ist. Der grundlegende Widerspruch der kapitalistischen Produktionsweise liegt darin, daß sich hier die gesellschaftlich handelnden Individuen von der wertökonomischen Logik des Kapitals bestimmen und beherrschen lassen; das Kapital aber ist nichts anderes als aufgehäuften vergegenständlichte Arbeit, die für sich tot ist und die ihre ganze Kraft und Beweglichkeit allein aus der Vereinnahmung und Beherrschung der lebendigen Arbeit der Produzenten bezieht. Dem Selbstverständnis ihrer wertökonomischen Bewegungs- und Entwicklungsgesetze nach – und so wird das Kapital von der bürgerlichen Theorie der Politischen Ökonomie allein wahrgenommen – verhält sich das Kapital jedoch so, als wäre es allein aus sich selbst begründet und aus sich selbst heraus produktiv; gerade dadurch betreibt das Kapital die fortgesetzte und fortschreitende Negation der lebendigen Arbeit sowie der lebendigen Natur – und beschränkt und bedroht die lebendige Daseinsgrundlage der Menschen.¹¹

Gleichsam nur indirekt wird von Marx sichtbar gemacht, daß auch die kapitalistische Gesellschaftsformation – wie jede vorhergehende und nachfolgende – einzig und allein durch die gesellschaftliche Produktion der Individuen erhalten und erneuert wird, was aber durch die entfremdete Form der kapitalistischen Wertökonomie verdeckt wird. Die gesellschaftliche Arbeit ist – zusammen mit der Produktivität der Natur – auch in der kapitalistischen Produktionsweise die materielle Basis der gesamten Lebenserneuerung, während das Kapital nichts anderes ist als vergegenständlichte Arbeit, mag diese sich nun in Geld oder in Maschinen manifestieren. Vergegenständlichte Arbeit ist zwar konsumierbarer Reichtum, aber für sich genommen und im Hinblick auf die immer wieder neu gestellte Aufgabe der Produktion der gesellschaftlichen Lebensmittel ist sie nichts als „tote Arbeit“. Um den in der vergegenständlichten Arbeit angesammelten gesellschaftlichen Reichtum zu erhalten, bedarf es daher ständig erneuter und erneuernder lebendiger Arbeit: „Das Kapital ist verstorbene Arbeit, die sich nur vampyrmäßig belebt durch Einsaugung lebendiger Arbeit und um so mehr lebt, je mehr sie davon einsaugt“ (MEW 23, 247).

Dies alles aber bleibt dem Kapital selber – oder genauer gesagt: denen, die im Dienste des Kapitals denken und agieren – verborgen. Es erscheint vielmehr als jenes „eingebildete Wesen“, das sich als „automatisches Subjekt“ (MEW 23, 169) der gesellschaftlichen Entwicklung gebärdet und das als gesellschaftliche Macht des Wertgesetzes formbestimmend und gesetzgebend auf die gesellschaftliche Arbeit zurückwirkt, diese zur Lohnarbeit

¹¹ Vgl. Hans Immler/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Marx und die Naturfrage. Ein Wissenschaftsstreit, Hamburg 1984.

entfremdend. Das Kapital verhält sich – wie die Logik bei Hegel – „als das übergreifende Subjekt eines [...] Prozesses“ (MEW 23, 169) gesellschaftlicher Entwicklung, und es fungiert durch das Denken und Handeln der sich seiner Logik beugenden Individuen – und das sind wir alle in unserem alltäglichen Leben – tatsächlich als dieses Subjekt.

Damit aber kommt es zu einem unaufhörlichen Widerspruch, da das Kapital nur seiner Gesetzmäßigkeit folgend die wirklichen Subjekte der gesellschaftlichen Produktion beständig negiert und auf die „rein subjektive Existenz der Arbeit“ (MEW 42, 217) reduziert und die lebendigen Menschen zum Anhängsel seines Systemzusammenhangs degenerieren läßt. „Innerhalb des Produktionsprozesses entwickelt sich das Kapital zum Kommando über die Arbeit, d. h. über die sich betätigende Arbeitskraft oder den Arbeiter selbst [...]. Es ist nicht mehr der Arbeiter, der die Produktionsmittel anwendet, sondern es sind die Produktionsmittel, die den Arbeiter anwenden. Statt von ihm als stoffliche Elemente seiner produktiven Tätigkeit verzehrt zu werden, verzehren sie ihn als Ferment ihres eigenen Lebensprozesses, und der Lebensprozeß des Kapitals besteht nur in seiner Bewegung als sich selbst verwertender Wert“ (MEW 23, 328).

Aber das Kapital ist nicht nur die Negation der gesellschaftlichen Arbeit, der wirklich produzierenden Individuen, und auch der produktiven Natur, deren lebendige Kräfte es aussaugt und ausbeutet, sondern „diese der kapitalistischen Produktion eigentümliche und sie charakterisierende Verkehrung, ja Verrückung des Verhältnisses von toter und lebendiger Arbeit“ (MEW 23, 329) impliziert einen Selbstwiderspruch, der zu einer Selbstzerstörung führen muß. „Das Kapital ist selbst der prozessierende Widerspruch“ (MEW 42, 601); um sich selber als das „übergreifende Subjekt“, als die wahre „prozessierende, sich selbst bewegende Substanz“ (MEW 23, 169) zu erweisen, negiert es das Übergreifende der gesellschaftlichen Praxis der lebendigen Individuen, untergräbt aber dadurch seine wirkliche substantielle Grundlage, ohne die es nicht sein kann – ein Selbstwiderspruch, der so oder so auf seine eigene Negation zusteuert (vgl. MEW 42, 600f.).

Somit wird aber ebenfalls indirekt durch die kritische Kapitalanalyse sichtbar, worin allein die Möglichkeit einer Überwindung dieses nicht nur für das Kapital, sondern auch für uns tödlichen Widerspruchs liegt. Denn da sich die gesellschaftliche Produktion der Individuen als das der Substanz nach Übergreifende erweist, muß es den Subjekten der gesellschaftlichen Produktion auch prinzipiell möglich sein, in bewußter gemeinsamer Aktion die „Despotie des Kapitals“, dieses „Machwerk [der] eigenen Hand“ (MEW 23, 669) zu überwinden und einer gemeinsamen Kontrolle zu unterwerfen.

Die materiellen Bedingungen der Möglichkeit, die kapitalistische Pro-

duktionsweise umzuwälzen, liegen allein in der „revolutionären Praxis“ der Produzenten, in der gemeinsamen, bewußten Gestaltung ihrer gesellschaftlichen Beziehungen und in dem gemeinsam gestalteten Einsatz ihrer Produktivkräfte. Die Notwendigkeit zu einer solchen revolutionären Wiederaneignung der gesellschaftlichen Produktion durch die produzierenden Individuen rührt daher, daß der Kapitalismus sich grundsätzlich nicht selbst aufheben und humanisieren kann; er bleibt zwangsläufig – trotz aller Wandlungen, die er vollzieht – die Negation der lebendigen Individuen und der lebendigen Natur. Es bedarf also einer bewußten und tätigen Negation der kapitalistischen Produktionsweise, die selber wiederum in der gesellschaftlichen Praxis verankert sein muß. „Es ist die Negation der Negation“ (MEW 23, 791), die gleichzeitig die bewußte und tätige Aneignung der gesellschaftlichen Produktion durch und für die „in Gesellschaft produzierenden Individuen“ ist.¹²

Voraus- und Zielsetzung einer solchen revolutionären Umgestaltung der Gesellschaft ist daher die bewußte praktische Aneignung der gesellschaftlichen Praxis der Individuen, die als das der Substanz nach Übergreifende immer schon materiell aller Geschichte zugrunde liegt, die es aber als das wirklich bewußt übergreifende „Subjekt“ gemeinsamer Praxis erst durch die vereinigten bewußtgewordenen Individuen gegen die Macht ihrer eigenen „Machwerke“ zu erkämpfen gilt. Nicht direkt – denn das ›Kapital‹ ist ja nur Aufdeckung der immanent-widersprüchlichen Logik der kapitalistischen Produktionsweise –, aber indirekt endet die ›Kritik der politischen Ökonomie‹ in einer Revolutionstheorie, wie sie Marx in seinen politischen Schriften vom ›Manifest der Kommunistischen Partei‹ (1848) an bis zur ›Kritik des Gothaer-Programms‹ (1875) immer wieder umrissen hat, worauf hier jedoch nicht weiter eingegangen werden kann.

Schlußbemerkung

Karl Marx ist ein Philosoph des 19. Jh., aber was er in Ansätzen herausgearbeitet hat, bleibt – den Marxismen und Antimarxismen des 20. Jh. zum Trotz – Herausforderung ins 21. Jh. hinein.

Mit der Forderung der Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie stellt Marx das Denken wieder – wie einst bei Platon – in den Primat der Praxis. Theodor W. Adorno charakterisiert diese Aufgabe treffend als die „letzte Philosophie“, die an der Zeit sei, und Henri Lefebvre nennt dieses

¹² Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Kritische Theorie und revolutionäre Praxis. Konzepte und Perspektiven marxistischer Erziehungs- und Bildungstheorie*, Bochum 1988.

Projekt bewußten sittlichen Menschseins: „Metaphilosophie“.¹³ In ihr geht es – als Antwort auf die Priorität der „ersten Philosophie“ rein theoretischen Begreifens von Aristoteles bis Hegel – um die prinzipiell letzte Philosophie, eine Philosophie, die sich als rein theoretische Philosophie aufhebt, um sich zugleich als Philosophie in den geschichtlich handelnden Menschen praktisch zu verwirklichen.

Bezogen auf die Philosophie gesellschaftlicher Praxis bedeutet dies ein Sich-Begreifen aus der Praxis als einer geschichtlichen Aufgabe und damit die Anerkennung der politischen Verpflichtung der Philosophie, in die gesellschaftliche Praxis einzugreifen. Wo die Philosophie diese Doppelfunktion bewußt erfüllt, wird sie zur *Kritik*, da sie nicht mehr nur rein theoretisch und daher affirmativ – wie bei Hegel – Wirkliches begreifend abbildet, sondern sich immer schon als Teilmoment einer praktischen Aufgabe und Parteinahme auf eine „menschliche Emanzipation“ (MEW 1, 356) hin versteht.

Eine Philosophie im Primat der Praxis, die sich dieser Zielperspektive „menschlicher Emanzipation“ verpflichtet weiß, kann nicht mehr hinter Marx zurück, d. h., sie muß parteinnehmend für die solidarische Subjektwerdung der Menschen in der Geschichte selber als Kritik gegen alle Verhältnisse denkend angehen, die jener im Wege stehen.

Nach wie vor, und zwar in global erweitertem Maßstab, steht und wirkt die kapitalistische Produktionsweise einer den Menschen gerechtwerdenden Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens und der Lösung geschichtlicher Menschheitsaufgaben entgegen. Zwar ist es den kapitalistischen Industrienationen gelungen, die soziale Frage in ihren Zentren abzumildern und sie dadurch zu entschärfen, aber doch nur auf Kosten einer verstärkten Ausbeutung der Menschen der Dritten Welt und der hemmungslosen Ausplünderung der begrenzten Ressourcen der Erde.

So sind einerseits die politischen Herausforderungen unserer Tage nichts anderes als die global erweiterten und verschärft zugespitzten Probleme, die Marx bereits vor gut 150 Jahren in Umrissen kritisch aufgedeckt hat, andererseits haben sie aber in den letzten Jahrzehnten eine neue, nie zuvor gekannte negative Qualität bekommen, die zu der Herausforderung für die Menschheit schlechthin geworden ist. Diese radikal neue Realität, deren Herausforderung sich eine Philosophie im Primat der Praxis heute nicht mehr entziehen kann, ist – wie Henri Lefebvre 1965 schreibt – „die Hypothese eines kolossalen Abortus der menschlichen Geschichte [...]. Weder der totale Fehlschlag der Menschheitsgeschichte noch die nukleare Ver-

¹³ Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Frankfurt a. M. 1972; Henri Lefebvre, *Metaphilosophie. Prolegomena* (1965), Frankfurt a. M. 1975.

nichtung des Planeten lassen sich aus der Liste der Möglichkeiten streichen.“¹⁴

Heute scheint ein sittliches und solidarisches Überleben der Menschheit bereits unglaublich viel unwahrscheinlicher geworden zu sein als unsere Selbstausrottung. Und doch bleibt uns keine andere Wahl, als an dem von Marx begonnenen Projekt radikaler Aufklärung der Menschen über ihre gesellschaftliche Praxis weiterzuarbeiten, um sie dadurch zu befähigen, die Geschichte verantwortlich in ihre Hände zu nehmen, denn anders als durch eine „menschliche Emanzipation“ wird es kein menschliches Überleben der Menschen geben können.

Kurzbibliographie Marx

Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (Deutsch-Französische Jahrbücher, 1844), in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke in 42 Bden., Berlin 1956ff. (= MEW 1).

Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844) (= MEW 40)

(erstmal erschienen unter dem Titel ›Philosophie und Nationalökonomie‹ in: Karl Marx, Frühschriften, 2 Bde., hrsg. v. Siegfried Landshut, Stuttgart 1932).

Die Deutsche Ideologie (1846) (Unter Mitwirkung von Friedrich Engels) (= MEW 3)
(erstmal vollständig erschienen in: Karl Marx, Frühschriften, 2 Bde., hrsg. v. Siegfried Landshut, Stuttgart 1932).

Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) (1857-1858)
(= MEW 42)

(erstmal erschienen in 2 Bden., Moskau 1939/41; danach in einem Bd. Berlin 1953).

Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals (1867) (= MEW 23).

¹⁴ Henri Lefebvre, ebd., 345 f.