

Was bleibt von Marx im Zeitalter des Post-Kommunismus?

Eine dreifache Zusammenfassung und neun Thesen¹

Vorbemerkung

Als Philosophen befragen wir eine Theorie anders als dies Soziologen oder Politikwissenschaftler tun. Uns interessiert die Stringenz und die Tiefe, mit der ein Denkansatz Probleme aufzudecken vermag. Daran entscheidet sich die bleibende Bedeutung einer philosophischen Theorie.

Karl Marx ist einer der bedeutendsten, ich möchte sogar sagen: *der* bedeutendste *politische* Philosoph nach Platon.

Ich habe bewusst Platon erwähnt, um damit zu unterstreichen, was wir unter „bleibend“ verstehen. Selbstverständlich wissen und berücksichtigen wir, dass Platon Kind seiner Zeit, der Antike, war und dass Marx eingebettet ins 19. Jahrhundert dachte und wirkte.

Was ist aber das, was ihr Denken über ihre Zeit hinaushebt, es philosophisch „unsterblich“ macht?

Auf Marx bezogen möchte ich drei Punkte seiner politischen Philosophie oder „kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis“ hervorheben, die ihn – auch wenn er hundertmal zum „toten Hund“ erklärt wird – menscheitsgeschichtlich unvergänglich macht.

1. Philosophie als eingreifende Kritik

Als ersten innerphilosophischen Punkt möchte ich Marx' Rückkehr zur Philosophie im Primat der Praxis herausheben. So hatte die Philosophie einst bei Platon begonnen und natürlich gab es einzelne Denker seit der Renaissance, die die praktische Philosophie – Ethik, Pädagogik, Politik – wieder ins Zentrum ihres Denkens rückten, aber der Mainstream der Philosophie von Aristoteles bis Hegel ging den anderen Weg, der Unterordnung der praktischen unter die theoretische Philosophie.

Das führt zu den bekannten Sätzen bei Hegel, dass sich die Philosophie nicht darum zu kümmern habe, wie die „empirische Welt“ aus ihren Widersprüchen herausfinden könne, das sei ihr zu überlassen. Wörtlich fährt er fort: „Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die *Versöhnung* mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, *zu begreifen*“. (Hegel, *Rechtsphilosophie*, 7: 27)

¹ Die neun Thesen zu Marx als Denker im Zeitalter des Postkommunismus erschienen ursprünglich in „Das PRAXIS-Konzept im Zentrum gesellschaftskritischer Wissenschaft“ 2005, hier aktualisiert und erweitert wie in der Publikation des Autors „Solidarische Praxis in Allianz mit der Natur“, Westfälisches Dampfboot 2022.

Demgegenüber arbeitet Marx heraus, dass die Philosophie selbst im Primat der Praxis steht, d.h. ihre Aufgabe ist es, das Kreuz der Gegenwart schonungslos aufzudecken, damit die Menschen es überwinden können. Die Philosophie bildet kein „Heiligtum“ jenseits der menschlichen Geschichte – wie Hegel meinte –, sondern sie ist ein Teil von ihr und steht im Dienste der Menschheitsgeschichte, sie hat Partei zu ergreifen für die Erniedrigten, Geknechteten, Ausgebeuteten auf eine „menschliche Emanzipation“, auf die Verwirklichung eines gerechten, solidarischen Zusammenlebens der Menschen hin.

Eine solche Philosophie, die sich selbst in den Dienst der Menschheitsgeschichte stellt, wird zur „Kritik“, die sich nicht scheuen darf, die bestehenden Widersprüche der gesellschaftlichen Verhältnisse aufzudecken, auch wenn sie sich dabei mit den herrschenden Mächten anlegt. Sie muss dabei aber wissen, dass sie die Widersprüche nicht selbst aufheben kann. Die Philosophie als Kritik dient der Aufklärung der von den Widersprüchen betroffenen Menschen, denn nur diese können deren Aufhebung vorantreiben.

Dass die Marxsche Kritik grundsätzlich gesellschaftspolitische Aufklärungsphilosophie ist, haben die diversen Marxismen immer wieder verkannt, indem sie sie zu einer Wissenschaft oder Weltanschauung umzustilisieren versuchten. Den besonderen Praxischarakter der Marxschen Kritik haben wohl am entschiedensten Georg Lukács in *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923/1970) und Henri Lefebvre in *Metaphilosophie* (1965/1975) herausgearbeitet. Es gibt keine Emanzipation der arbeitenden Menschen ohne deren Selbstbefreiung und hierfür ist die philosophische Kritik als Aufklärung der Betroffenen über ihre geschichtliche Lage und Aufgabe unentbehrlich.

2. Die geschichtsmaterialistische Dialektik als Fundament

Schon Hegel hatte die Dynamik der Widersprüche der bürgerlichen Ökonomie erkannt und drastisch benannt, aber er hielt sie aufgrund seines Verständnisses von Dialektik und seiner idealistischen Geschichtsauffassung für grundsätzlich unauflösbar. So führt er treffend in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) über die kapitalistische Marktwirtschaft aus: „Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem *Übermaße des Reichtums* die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist [...] dem *Übermaße der Armut* und der Erzeugung des Pöbels [des Proletariats] zu steuern.“ (Hegel, *Rechtsphilosophie*, 7: 390)

Es ist das große Verdienst von Marx, die hegelsche Dialektik so vom Kopf auf die Füße gestellt zu haben, dass die Widersprüche der kapitalistischen Marktwirtschaft nicht mehr als

unaufhebbare, hinzunehmende Gegebenheiten erscheinen, sondern dass er uns ihre Überwindung, ihrer Aufhebung als eine notwendige menschheitsgeschichtliche Aufgabe aufgezeigt hat.

Grundlegend für die marxsche Geschichtsdiagnostik ist die Einsicht, dass nicht der absolute Geist – wie bei Hegel – die Geschichte vorantreibt, sondern dass die Menschen selber ihre gesellschaftliche Geschichte – wenn auch zunächst gesellschaftlich bewusstlos – hervorbringen, sodass alle auftretenden Widersprüche grundsätzlich auch durch bewusste und solidarische gesellschaftliche Praxis aufhebbar, überwindbar sind. Die hier von Marx explizierte Dialektik der menschlichen Geschichte durch einen Prozess der Entfremdung und der Aufhebung der Entfremdung hindurch ist in ihrem philosophischen Kern keine Erfindung von Marx, sondern wird schon von Platon, Rousseau, Kant, Fichte ausgesprochen, erfährt aber durch Marx eine umfassend menschheitsgeschichtliche Basis und Perspektive.

Die Menschen machen ihre gesellschaftliche Entwicklungsgeschichte selbst. Natürlich geht dieser menschlichen Entwicklungsgeschichte – wie Marx mit Schelling und Feuerbach betont – der naturgeschichtliche Evolutionsprozess voraus und die Menschen bleiben auch notwendig auf die Allianz mit der Natur als ihre Lebensgrundlage angewiesen – wie Bloch es im Anschluss an Marx unterstreicht. Aber durch die Fähigkeiten der Erkenntnis, der Arbeit und der Gestaltung sozialer Beziehungen beginnen die Menschen über den Evolutionsprozess hinaus einen neuen Prozess der Entwicklung ihrer eigenen Praxis zu entfalten.

Dies geschieht aber zunächst gesellschaftlich bewusstlos, d.h. die Menschen bauen durch und in ihrer gesellschaftlichen Produktion – im weitesten Sinne dieses Wortes – Verhältnisse auf, die sie nicht als von ihnen hervorgebracht, sondern als Naturgegebenheiten oder Systemzwänge erfahren und hinnehmen. Solange sie dies nicht durchschauen, geraten sie durch die fortschreitende Entwicklung in eine zunehmende Entfremdung. Erst wo die arbeitenden Menschen die Entfremdetheit ihrer Lebensbedingungen zu durchschauen beginnen, können sie in revolutionärer Praxis an der Umwälzung der sie knebelten und bedrohenden gesellschaftlichen Verhältnisse zu wirken beginnen. Dies ist die Kernproblematik der Dialektik der gesellschaftlichen Praxis, von der Marx spricht:

„In der gegenwärtigen Epoche hat die Herrschaft der sachlichen Verhältnisse über die Individuen, die Erdrückung der Individualität durch die Zufälligkeit, ihre schärfste und universellste 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.“ (Marx/Engels, *Deutsche Ideologie*, 3: 424)

3. Die negative Theorie der Negativität des Werts

Auch das Spätwerk von Karl Marx, die *Kritik der politischen Ökonomie*, deren ersten Band des ersten Teilstücks Marx selber noch unter dem Titel *Das Kapital* veröffentlicht hat, gründet in dieser geschichtlichen Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Aber das methodologische Vorgehen ist nun ein gänzlich anderes: Marx geht hier nicht mehr geschichtsdialektisch, sondern strukturlogisch vor, indem er im immanenten Verfolg der Logik des Kapitals deren Negativität gegenüber der lebendigen Arbeit, die arbeitenden Menschen, und – in anderer Weise zwar – gegenüber der lebendigen Natur, den natürlichen Lebenszusammenhänge, aufzeigt. Um die negative Logik des Kapitals aufzudecken, bedient er sich der Analogie der Hegelschen Logik, er „kokettiert“ mit dieser, denn auch die Hegelsche Logik folgt einer Logik der Entfremdung, die – wie das Kapital – vorgibt „absolutes und automatische Subjekt“ der geschichtlichen Entwicklung zu sein, gerade aber deshalb unter Verleugnung der menschlichen Subjekte, deren Negation betreibt.

Ich hebe diesen besonderen philosophischen Charakter der *Kritik der politischen Ökonomie* als einer negativen Theorie hervor, weil dieser von vielen Marxisten und Anti-Marxisten überhaupt nicht verstanden worden ist. Die *Kritik der politischen Ökonomie* ist nur als entlarvende Kritik der entfremdeten oder verkehrten Logik des Kapitals brauchbar und als entlarvende Kritik dient sie der gesellschaftspolitischen Aufklärung derer, die durch ihre revolutionäre Praxis die Negation dieser Negation des Kapitals zu vollbringen haben. Anders gesagt: die *Kritik der politischen Ökonomie* ist weder die Grundlegung einer Ökonomie als Wissenschaft – und von ihr her lässt sich auch keine sozialistische Ökonomie aufbauen – noch darf man von ihr die Perspektiven revolutionärer Praxis erwarten, beides – die Grundlagen und die Perspektiven einer sozialistisch-ökologischen Ökonomie – wird durch die Kritik nur indirekt sichtbar. Nochmals anders gesagt: Die *Kritik der politischen Ökonomie* hängt ohne die ihr vorausgehende Dialektik gesellschaftlicher Praxis – wie wir sie im vorausgehenden Punkt aufgewiesen haben – in der Luft.

Um das Abstrakte meiner Charakteristik der *Kritik der politischen Ökonomie* etwas aufzuhellen, möchte ich als Beispiel die gegenwärtige sog. „Finanzkrise“ heranziehen. Wer über die Logik der Entstehung und Gesetzmäßigkeiten der „Finanzkrise“ etwas Substantielles erfahren will, der lese die Kapitel zum „zinstragenden Kapital“ aus dem 3. Band des *Kapital*. Was wir in den letzten Jahrzehnten erlebt haben, ist der Verteilungskampf der Kapitalien, genauer die Ausplünderung des Produktions- und Zirkulationskapitals durch das Finanzkapital. Diese Ausplünderung des Produktionskapitals entzieht aber zwangsläufig auf längere Sicht auch dem

Finanzkapital seine Akkumulationsgrundlage, es muss zu einem zyklisch auftretenden Zusammenbruch kommen.

Die Grundwidersprüche, die zur Finanzkrise führen, sind von Marx präzise und nahezu erschöpfend aufgedeckt worden. Wenn aber jemand kommt und Marx fragt: „Was sollen wir zur Überwindung der Finanzkrise tun?“, so fragt er falsch. Denn jeder Versuch, die Finanzkrise innerhalb des Kapitalismus zu überwinden, zielt auf nichts anderes ab als darauf, das Gleichgewicht der Kapitalien wieder herzustellen, um dadurch u.a. auch Arbeitsplätze zu sichern. Die *Kritik der politischen Ökonomie* dient jedoch der negativen Entlarvung der *prinzipiellen* Negativität des Kapitals zur Aufklärung derer, die sie umzuwälzen haben. Sie kann also nicht zur Wiederherstellung des Kapitalismus herangezogen werden. Will man aber sozialistisch-kommunistisch von der *Kritik der politischen Ökonomie* etwas über die Revolution oder den sozialistischen Aufbau danach erfahren, so fragt man wiederum falsch, denn aus ihr als negativer Theorie lässt sich nur aufzeigen, *dass* eine radikale Aufhebung des Kapitalismus notwendig ist, nicht aber, wie sie zu vollbringen ist.

Gleiches gilt für die heute immer bedrohlicher werdende ökologische Krise. Vor der *Kritik der politischen Ökonomie* her kann nur gezeigt werden, dass die Wertlogik des Kapitals in einem prinzipiellen Gegensatz zu den ökologischen Kreisläufen der Biosphäre stehen, wie dies schon Aristoteles am Gegensatzpaar von Chrematistik und Oikonomia gezeigt hatte. Der Wertlogik geht es in all ihrem unendlichen Wachstum um die Mehrwertbildung, um die Verwertung des Werts, um die Akkumulation des Werts, die Natur ist für sie wertlos. Als Rohstoff steht sie kostenlos zur Verfügung, solange sie verfügbar ist, um ihn in den Produktionsprozess zu werfen, und was an ihm als Abfall unbrauchbar übrigbleibt, wird in die Natur, d.h. die Kreisläufe der Biosphäre – die Luft, das Wasser, den Boden – zurückgeworfen ohne Rücksicht auf die Folgen für das Leben auf Erden. Dieser grundlegende Widerspruch zwischen Wertakkumulation und Naturkreislauf kann innerhalb der Formbestimmtheit der kapitalistischen Wertökonomie niemals aufgehoben werden. Alle wissenschaftlich-technischen oder politisch-rechtlichen Maßnahmen gegen die Umweltzerstörung können den Widerspruch nur abmildern und damit die Katastrophe nur hinauszögern, niemals aber überwinden. Die *Kritik der politischen Ökonomie* von Karl Marx zielt auf die Einsicht, dass eine Revolutionierung der kapitalistischen Wertökonomie für ein sozial-gerechtes, ökologisch-ausgewogenes Überleben der Menschheit unumgänglich ist.

Abschlussbemerkung

Karl Marx konfrontiert uns mit einem Problem, vor dem wir menschheitsgeschichtlich mehr denn je stehen. Es ist das Problem des Verhältnisses von Ökonomie und Politik. Er hat es philosophisch betrachtet nicht als erster und nicht als einziger aufgeworfen. Vorformen dieses Problems werden bereits in der Antike diskutiert. Aristoteles – auf den sich Marx ja wie auch auf Hegel in seiner kritischen Analyse beruft – prangert die Chrematistik, die Gelderwerbswirtschaft an und er liefert dabei die erste Wertanalyse. Aber Aristoteles glaubt, dass die Politik durch rechtliche Begrenzungen die Auswüchse der Chrematistik überwinden und sie insgesamt im Zaum halten können. Entspricht das unserer Erfahrung? Wohl kaum.

Aristoteles' Lehrer Platon dagegen zweifelt an einer solchen Bezwingbarkeit und Zähmbarkeit der Ökonomie durch die Politik, solange nicht die Grundfesten dieser Ökonomie radikal „umgewälzt“ werden, denn das Privateigentum und die Vererbung von Macht und Reichtum stehen einer „gerechten Polis“, der regulativen Idee einer sozialistischen Gesellschaft fundamental entgegen. Daher plädiert er für eine grundlegende Revolutionierung der bestehenden Gesellschaft. Allerdings – seiner Zeit entsprechend – kann er sich diese nur als eine Revolutionierung von oben durch sittlich geprägte Männer und Frauen vorstellen, die nicht um ihrer Eigeninteressen willen, sondern um des Gemeinwohls willen die gerechte Führung der Polis übernehmen, wie dies den Pythagoräern im 4. Jahrhundert v.u.Z. im griechischen Tarent in Unteritalien geglückt war.

Marx' Emanzipationstheorie knüpft hieran indirekt an, führt aber Platons Zielperspektive eines gerechten Staates auf die umfassendere und radikalere Perspektive einer sozial-gerechten Menschheitsgesellschaft weiter: Erforderlich ist hierfür eine Revolutionierung von unten, vom Proletariat aus, d.h. von und für alle arbeitenden Menschen, wobei darunter alle zu verstehen sind, die für das Gemeinwohl einer Gesellschaft, ja für das humane Gedeihen der Menschheit tätig sind.

Solange keine überzeugende Lösung gefunden ist, wie die kapitalistische Ökonomie in ihrer Eigendynamik von einer der sozialen Gerechtigkeit verpflichteten Politik bezähmt werden kann – wie es von Aristoteles bis Habermas dem Mainstream politischer Philosophie vorschwebt –, wird die – immer wieder totgesagte – „kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis“ von Karl Marx als einzig zielführende Herausforderung fortbestehen. Allerdings gilt es sie von ihrem Kern her immer wieder neu auf unsere Gegenwartprobleme hin fortzuschreiben.¹

¹ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophische Studien zu Marx und den westlichen Marxismus* (1984/2018b): 155ff.

Denn wenn es uns nicht bald gelingt, die menschheitsgeschichtlichen Probleme menschheitsgeschichtlich in die Hand zu bekommen, werden die Verhältnisse, die wir Menschen selber hervorgebracht haben, uns selbst ruinieren.

Neun Thesen

1. Für Marx war der Kommunismus kein gesellschaftlicher Zustand und kein zu erstrebendes Ziel, sondern die Bewegung, die über die „politische Emanzipation“ hinaus zur „menschlichen Emanzipation“ auf eine „menschliche und menschheitliche Gesellschaft“ hin führen kann, in der die Menschen in sozialer Verantwortung ihr gesellschaftliches und geschichtliches Leben gemeinsam und frei zu gestalten beginnen.

Insofern war der sog. real-existierende Kommunismus oder Sozialismus allenfalls eine noch sehr rohe und unvollkommene Etappe auf dem langwierigen und mühseligen Weg zur menschlichen Emanzipation.

Der ideologische und ökonomische Zusammenbruch des real-existierenden Sozialismus in der Sowjetunion und ihren Vasallenstaaten ermöglicht daher die Befreiung der Marxschen Theorie aus einer sie beengenden Fesselung.

2. Das Marxsche Denken entstand aus einer radikalen Umkehr des Selbstverständnisses der Hegelschen Philosophie. Hegel sprach der Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie nur die Rolle der „Eule der Minerva“ zu, die bei einbrechender Dämmerung ihren Flug beginnt, die nur dort, wo ein Bildungsprozess sich vollendet hat, diesen begreifend einholen soll und kann. Demgegenüber hat Marx die politische Philosophie mit dem „Schmetterling des gallischen Hahns“ verglichen, der bei anbrechender Morgenröte die Menschen aufweckt und zu ihrem Tagwerk ruft.

Indem die Philosophie den Menschen das „Kreuz der Gegenwart“, d.h. die Widersprüchlichkeit der bestehenden Verhältnisse mit ihrer Bedrückung und Knechtung der arbeitenden Menschen, bewusst macht, ist sie aufrüttelnde und eingreifende Kritik, die nicht im Begreifen ihr Genügen findet, sondern eine Philosophie, die sich parteinehmend in den Dienst einer befreienden Praxis stellt. Hierin liegt keine ideologische Fremdbestimmung der Philosophie, sondern das einzig mögliche Selbstverständnis politischer Philosophie schlechthin, hinter das keine gesellschaftliche und geschichtliche Philosophie mehr zurückkann, ohne sich selbst als politische Philosophie aufzugeben.

Der eigentliche philosophische Kern dieses Selbstverständnisses kritischer Philosophie liegt jedoch darin, dass sich hier Philosophie selbst als Moment menschlicher Emanzipation versteht, in deren Dienst sie sich stellt, indem sie durch kritische Aufklärung die Individuen befähigt, solidarisch agierende Subjekte ihrer gesellschaftlichen und geschichtlichen Praxis zu werden.

3. Erst durch Marx wird die Hegelsche Dialektik des Begreifens zu einer geschichtlichen Dialektik, die nicht mehr nur die Strukturen menschlicher Sittlichkeit ins Begreifen aufhebt, sondern die, indem sie die realen Widersprüche in den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen aufdeckt, sowohl die realen Bedingungen der Möglichkeit ihrer geschichtlichen Entstehung als auch die realen Bedingungen der Möglichkeit ihrer noch ausstehenden Bewältigung sichtbar macht und sie so den gesellschaftlich bewusst und solidarisch handelnden Menschen zur Erfüllung aufgibt.

Der philosophische Kern dieser geschichtlichen Dialektik besteht in der Einsicht, dass „die in Gesellschaft produzierenden Individuen“ die substantielle Potenz aller menschlichen Geschichte bilden. Solange sie dies aber gesellschaftlich bewusstlos, d.h. naturwüchsig tun, werden ihnen die selbst hervorgebrachten Produktions-, Gesellschaft- und ideologischen Verhältnissen nicht als ihr Produkt, sondern als eine sie fremdbestimmende, nicht veränderbare Gegebenheit ökonomischer Entwicklung erscheinen.

Erst wo die „in Gesellschaft produzierenden Individuen“ begreifen lernen, dass sie selber die Mitproduzenten ihrer Verhältnisse sind, begreifen sie auch die praktische Möglichkeit und Notwendigkeit, verändernd auf die Verhältnisse einzuwirken – nicht als „vereinzelt Einzelne“, wohl aber in gemeinsamer geschichtlicher Verantwortung, die niemand uns Menschen abzunehmen vermag.

4. Es ist das Große des Spätwerks der *Kritik der politischen Ökonomie*, dass Marx im Verfolg der Wertlogik des Kapitals zeigen kann, dass diese – in Analogie zu Hegels *Logik* – eine Logik der Entfremdung darstellt, insofern sie die Quellen allen gesellschaftlichen Reichtums – die menschliche Arbeit und die Natur – negiert, ausbeutet und ausplündert und insofern in einem permanenten Selbstwiderspruch sich untergräbt, dabei aber vor allem der Tendenz nach die natürlichen und sittlichen Grundlagen allen menschlichen Lebens zerstört.

Die *Kritik der politischen Ökonomie* ist eine rein negative Theorie und will auch nichts anderes sein, d.h. sie will nur immanent den Beweis erbringen, dass das Wertgesetz des Kapitals nicht nur nicht Grundlage einer menschlichen Gesellschaftsentwicklung darstellen kann,

sondern im Gegenteil auf die Zerstörung aller natürlichen und gesellschaftlichen Lebensgrundlagen hinwirkt.

Nur indirekt werden aus diesem negativen Beweis die Arbeit und die Natur als die eigentlich positive Grundlage aller menschlichen Gesellschaftlichkeit sichtbar und es erwächst die Einsicht in die praktische Notwendigkeit einer revolutionären Aufhebung des kapitalistischen Wertgesetzes als dem bestimmenden Motor der gegenwärtigen politischen Ökonomie.

5. Da die *Kritik der politischen Ökonomie* eine negative Theorie ist – wie die Hegelsche *Logik* auch –, so ist es ganz und gar ausgeschlossen, auf sie eine sozialistische oder kommunistische Ökonomie aufbauen zu wollen. Denn eine „sozialistische Werttheorie“ ist weder Sozialismus noch Kapitalismus, sondern beides halb und dadurch beides schlecht – daran scheiterte der real-existierende Sozialismus.

Durch dieses Scheitern ist jedoch die von Marx genannte Zielperspektive einer menschlichen Emanzipation keineswegs diskreditiert, ganz im Gegenteil: Sie kann jetzt erst wieder unverstellt in ihrem eigentlichen Kern als kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis hervortreten.

Aber es ist nicht nur diese Befreiung der Marxschen Philosophie aus ihrer ideologischen Verkehrung, die uns zu ihr zurückkehren lässt, sondern es sind die verschärften kapitalistischen Widersprüche, die geradezu nach einer kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis schreien. Denn außer der Marxschen Theorie, die es allerdings auf die heutigen Probleme fortzuschreiben gilt, ist nirgends eine philosophisch-politische Theorie in Sicht, die die immer bedrohlicher werdenden globalen Widersprüche kritisch aufdecken und ihre Überwindung uns zur Aufgabe machen könnte.

6. Die Stringenz und Schärfe der Marxschen *Kritik der politischen Ökonomie* bewahrheitet sich vor unseren Augen in geradezu beängstigender Präzision. Immer ungeschminkter verkündet der globalisierte Kapitalismus, dem kein Widerpart mehr entgegensteht, dass er nur ein Ziel kennt: die eigene Wertsteigerung, deren Nutznießer die Kapitaleigner und deren Manager sind. Und in nie zuvor dagewesener Brutalität wird dieses Ziel der Profitmaximierung weltweit ohne Rücksicht auf die natürlichen Lebensgrundlagen und die sozialen Lebensbedingungen der gegenwärtig lebenden Menschen sowie der kommenden Generationen durchgesetzt.

Zwar scheint es, als säßen wir in den reichen Industrienationen im bequemen und behaglichen Nest der sogenannten „sozialen Marktwirtschaft“, aber wir haben vergessen, wem wir die bei uns *noch* bestehenden sozialen Absicherungen verdanken, und ahnen daher kaum, auf welch dünnen Ästchen unser Nest erbaut ist. Sicherlich verdanken wir den sozialen Frieden und den Nutzen

daraus *nicht* einem Kapitalismus, der von sich heraus menschlicher geworden ist, sondern erstens dem gewerkschaftlich-sozialdemokratischen Kampf der Arbeiterbewegung; zweitens der bis vor Kurzem bestehenden Konkurrenzsituation mit dem realen Sozialismus sowie drittens und vor allem der partiellen Mitbeteiligung der arbeitenden Bevölkerung aller westlichen Industrienationen an den Extraprofiten durch die forcierte Ausbeutung der Dritten Welt sowie an der beschleunigten wissenschaftlich-technischen Ausplünderung der Natur.

Doch auch an den bescheidenen Errungenschaften der „sozialen Marktwirtschaft“ nagt bereits der global verschärfte tendenzielle Verfall der Profitrate. So stehen wir beispielsweise in den fortgeschrittensten Industrienationen durch die immer stärkere Einbeziehung der billigen Arbeitskräfte der Dritten Welt sowie der intellektuellen Arbeit in den Verwertungsprozess und die gigantische Steigerung der wissenschaftlich-technischen Produktivkraft vor einer strukturellen Arbeitslosigkeit von nie zuvor gekanntem Ausmaß, die den Bestand aller sozialen Errungenschaften radikal bedrohen. Damit aber wird deutlich, dass die „soziale Marktwirtschaft“ keineswegs den von Marx aufgewiesene Grundwiderspruch der kapitalistischen Produktionsweise aufgehoben hat oder auch nur zu bändigen vermag; die Krisen werden bloß in andere Bereiche und Regionen verlagert.

7. Doch weit dramatischer ist der kapitalistische Ausverkauf der Dritten Welt bei gleichzeitigem gigantischen Bevölkerungsanstieg gerade in diesen Ländern. Trotz der von den Industrienationen laut verkündeten Entwicklungshilfe – teilweise auch gerade mit deren Unterstützung – laufen die Reichtumsströme sogar in anschwelldem Maße von den Ländern der Dritten Welt in die kapitalistischen Industrienationen. Da die Dritt-Welt-Staaten nichts haben als ihre billigen Arbeitskräfte und die natürlichen Reichtümer ihrer Länder, müssen sie, von der Weltwirtschaft abhängig gemacht, um ihres Überlebens willen sich der Ausbeutung und Ausplünderung durch die kapitalistischen Industrienationen preisgeben.²

Von diesem Reichtumszustrom profitieren – wenn auch unterschiedlich verteilt – alle Klassen in der Ersten Welt. Denn längst gehört auch die Arbeiterschaft in den kapitalistischen Industrienationen zur Bourgeoisie der Weltwirtschaft und sie baut daher gerne mit an den Schutzwällen, die hier errichtet werden gegenüber dem möglichen Ansturm der verarmten Massen aus den ausgeplünderten Dritt-Welt-Staaten.

Hier brauen sich globale menschheitsgeschichtliche Überlebens- und Verteilungskämpfe zusammen, die das, was Europa in zwei Weltkriegen erlebt hat, weit in den Schatten stellen könnten.

² Hierauf hatte bereits Johann Gottlieb Fichte in seinem Buch *Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf* (1800) drastisch und eindrucksvoll hingewiesen. Siehe Johann Gottlieb Fichte, *Ausgewählte Werke* in sechs Bänden (1962), III: 417ff.

Da diese Konflikte sicherlich nicht mehr einzelstaatlich und wohl kaum auf der Basis von UNO-Verträgen geregelt werden können, wird bereits heute der Ruf nach neuen totalitären, ja sogar faschistischen Lösungen immer lauter. Auch diesen falschen Heilsbringern haben wir uns entgegenzustellen.

8. Aber was sind diese sozialen Weltkonflikte schon gegenüber der seit einigen Jahrzehnten möglich gewordenen Selbstvernichtung der Menschheit, für die der englische Politikwissenschaftler Edward P. Thompson den Begriff des Exterminismus geprägt hat. Nicht nur mit den bestehenden Vernichtungswaffen kann sich die Menschheit selbst auslöschen, sondern auch der auf der Grundlage des kapitalistischen Wertgesetzes voranschreitende Industrialisierungsprozess selbst betreibt immer rasanter die Zerstörung der Natur als unserer Lebensgrundlage.

Wir sind drauf und dran, die Biosphäre, d.h. die natürlichen Lebenskreisläufe, durch die giftigen Abfallprodukte der industriellen Produktion, die wir bedenkenlos der Luft, dem Wasser und der Erde übereignen, irreversibel zu zerstören. Wir wissen schon heute, dass wir unseren Kindern und Kindeskindern verschlechterte natürliche Lebensbedingungen hinterlassen und dass – wenn diesem wertgetriebenen Industrialisierungsprozess nicht Einhalt geboten wird – es bereits in geschichtlich absehbarer Zeit zu einer unumkehrbaren Katastrophe kommen kann.

Nur eine radikale Revolutionierung des auf der kapitalistischen Logik des Wertgesetzes fortschreitenden Industrialisierungsprozesses vermag sich der Selbstvernichtung der Menschheit und der Destruktion der Erde noch entgegenzustellen. So erweist sich die konkrete Utopie, dass es den Menschen durch eine radikale Umwälzung der Verhältnisse möglich ist, zu einer menschlichen und menscheitlichen Gesellschaft zu gelangen, als der einzige Hoffnungshorizont für den Fortbestand der Menschheit.

9. Wo, wenn nicht in der Marxschen kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis und ihrer Fortschreibung auf unsere heutigen Probleme hin, gibt es Anknüpfungspunkte für eine politische Philosophie, die diese weltweiten, menscheitgeschichtlichen Krisenproblemen kritisch analysieren könnte, um dadurch den politischen Widerstand gegen sie zu mobilisieren.

Zielperspektive des kritischen Denkens von Marx ist – wie bereits das von Platon – die konkrete Utopie einer menschlichen Gestaltung von Gesellschaft und Geschichte. Sie versteht sich aus dem Projekt des Menschseins (Lefebvre), das grundsätzlich auf den möglichen Erfüllungshorizont von Menschlichkeit bezogen ist. Auf diesen hin versucht sie, die handelnden Subjekte über ihre menscheitliche Lage und die diesem Projekt entgegenstehenden Mächte aufzuklären, um sie dadurch zu verantwortlichen geschichtlich handelnden Subjekten zu befreien.

Ob dieses Projekt gelingen wird, dafür gibt es keine Gewissheit, ja wir können sogar sagen, dass es heute ungewisser denn je scheint, dass die Menschen mit den selbst erzeugten menschenbedrohenden Problemen menschlich fertig zu werden vermögen. Aber da dieses Projekt menschlichen Menschseins *menschenmöglich* ist und da von ihm sogar der Fortbestand der Menschheit abhängt, muss der Einsatz dafür *der* kategorische Imperativ einer kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis ins 21. Jahrhundert hinein sein.