

Helmut Fleischer

EPOCHENPHÄNOMEN MARXISMUS

Hannover 1993 edition gesellschaftsphilosophie

Dr. W. G. Neumann (in Kooperation mit dem Materialis Verlag Frankfurt/M)

ISBN 3-925679-12-X

Inhalt

Zur Einführung	3	Eigene Politik - fremde Politik Ein „Unzeitge mäßer“ Zur Politikform von Marx Nebenlinien Wiederkehr der Doktrin aus den Aporien einer schwierigen politischen Existenz	
Historisch statt ideologisch / Marxismus in seiner Geschichte / Epochenphänomen - Epochencharakter / Realität des imperialen Zeitalters / Marxismus der Weltkriegsepoche / Auflösung des Marx-Mythos / Sozialdynamik und Sozialcharakter / Den Marx- Nachlaß sortieren / Theorie-Erbe / Historische Kommu- nikation / Ausdrückliche Hinweise			
Erster Teil:			
EPOCHENPHÄNOMEN MARXISMUS	12		
1. Blick zurück auf den Fall Marx	13	2. Von Marx zum Marxismus	32
Ideologische und sozialgeschichtliche Nenner Suchbewegungen: Um den geistig-praktischen Ort von Karl Marx Stationen einer Selbstverständigung: Von der Postulation zur Rechenschaftslegung. Marx und sein geschichtlicher Ort Geschichtliche Konstellation als Erwartungshorizont Krisenprospekte		Grenzen der Wirksamkeit des Proletariats Innere Grenzen der Arbeiterpolitik Äußere Schranken der proletarischen Bewegung	
Theorie und Doktrin Revolutionstheorie - Revolutionsdoktrin Kritik der politischen Ökonomie als Analytik der Kapitalbewegung Zum Theoriecharakter der Marxschen Ökonomiekritik		Das neue imperiale Kraftfeld Voranfrage zum proletarisch-revolutionären Sozial- charakter Marxismus als Notstandsideo- logie Ideo-logische Transformationsschritte Mehrfacher Notstand	
Berichtigte Angaben zum geschichtlichen Ort von Marx Marx und seine Politik		3. Marxismus jenseits von Marx	42
		Sowjetrevolution historisch Die Geburt der Revolution aus einer sozialen Zivi- lisationsdynamik Revolution aus dem Feuer des Krieges Exkurs: Robin Hood, Newton und Archimedes der Volksrevolution Zu einer Analytik des proletarisch- revolutionären Sozialcharakters Revolutionäre Teleologie, oder „Das Ziel vor Augen“ Utopie - Opium des revolutionierten Volks Die immanente Teleologie im Lebensprozeß der Revolution Ein Historiker-Votum	
		4. Revolution als sozialer Naturprozeß	51
		Zur Physiologie der Sowjetrevolution Kurzprotokoll einer Geschichte Aufstiegs-Mobilisation Konsequenzen einer Conquista Dequalifizierung der Avantgarde Revolution und Konterrevolution Zur Frage nach den „Alternativen“ Kurze Notizen über die Weltrevolution	

5. Ordnungsbegriffe und Deutungsformeln für die Sowjetrevolution in ihrer Epoche	61	Zweiter Teil: WIE WIRD KARL MARX DEN MARXISMUS ÜBERDAUERN? 89
Deutungsformeln (I): Kapitalismus und Sozialismus - Fetischbegriffe eines verspannten Epochenbewußtseins Deutungsformeln (II): Politokratie als Ideokratie Deutungsformeln (III): Revolution als Weg zur Zivilisation Deutungsformeln (IV): Die Antinomien der proletarischen Revolution und der Standpunkt der bürgerlichen Gesellschaft		Vorverhandlung: WAS HEISST „MARXSCHER THEORIE“? 92
6. Westliche Not- und Verstandes- Marxismen 72 Westlicher Revolutions-Marxismus der Weltkriegsepoche Die Ära der westlichen intellektuellen Marxismen Achtundsechziger Neomarxismus als Spätmarxismus Marx an der Uni		Den Marxschen Gedanken-Nachlaß sortieren Zur Theorieform des Marxschen Praxisdenkens Philosophisches, Allzu-Philosophisches Praxis geschichtlich-konkret Rechenschaftslegung als praxis-internes Begreifen der Praxis Marx und seine Philosophien
7. Nach dem Marxismus: Korrektur der geschichtlichen Optik 80 Ende des Sozialismus und Sieg des Kapitalismus - oder Auflösung dieser beiden Fetischbegriffe? Phänomenologie der modern-bürgerlichen Gesellschaft Soziale Zivilisationsdynamik Zehn Thesen über Marx und die Marxismen Marx ist nicht der Begründer des Marxismus Nicht Doktrin, sondern Rechenschaftslegung; kein utopischer Entwurf, sondern ein Erwartungshorizont Wechsel der Wegzeichen: Nicht Rechenschaftslegung, sondern Doktrin; kein Erwartungshorizont, sondern ein Ziel- und Aufgabenhorizont Die Sowjetrevolution: Nicht die „Verwirklichung“ der „Ideen von Marx“ Morendo und Paukenschlag Der Marxismus hat nicht von Marx gelebt Nach dem Marxismus: Blick zurück auf seine geschichtlichen Orte Nach dem Marxismus: den geschichtlichen Bezugsrahmen berichtigen Regression von der Notstands-Ideologie zum Ideologie-Notstand Nach dem Marxismus: Neuer Dialog mit Marx		Erste Hauptverhandlung: GESCHICHTSMATERIALISMUS ALS REFLEXIVES BEGREIFEN DER PRAXIS 103 Alter und neuer Materialismus Anschauung von Objekten, - Tätigkeiten der Subjekte Gesellschaftliches Sein und „gesellschaftliche Verhältnisse“ Zum kognitiven Status der Sätze über Sein und Bewußtsein Anmerkungen zu den Kategorien für die Apperzeption des Sozialen Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse Revolutionäre Produktivkräfte Kurze Notizen zu den Nebenverhandlungen Zweite Hauptverhandlung: IDEENSPRACHE - SPRACHE DES WIRKLICHEN LEBENS: DER ABSCHIED VOM IDEOLOGISCHEN BEWUSSTSEIN 116 Abschied vom ideologischen Bewußtsein Die Abenteurer mit dem Ideologiebegriff Zur Analytik des ideologischen und des nicht-ideologischen Bewußtseins Koordinaten des Praxisdenkens Ideologismen von Marktgesellschaft und Parteiendemokratie Zur Energetik des ideologischen Bewußtseins Der Fall der negativen Ideologisierung Um die Aktualität der Ideologiekritik

Dritte Hauptverhandlung:**MARX, DER HUMANISMUS UND DIE ETHIK 129**

Marx der Humanist

Zur Debatte um die Marxsche Humanitätsposition
Menschsein und Humanität
Erneuerter Humanismus, geläuterte Utopie

Marx der Immoralist

Ethos“ statt „Bewußtseinsform Moral“
Zum Ethos der Marxschen Sphäre

Schlußbetrachtung:**WIE MARX DEN MARXISMUS ÜBERDAUERN WIRD 137**

Die „Umwertung der Werte“ rückgängig machen
Vom Doktrinalen zurück zum Theoretischen
Gegenwärtigkeit des Historischen
Historische Kommunikation
Marx als Lehrer?

Hinweis: Die Seitenangaben der Online-Ausgabe und der Print-Ausgabe sind nicht identisch!

Zur Einführung

Eine Gestalt des Lebens war alt geworden. Über die Gefilde der großen Sozialrevolution, die zusammen mit dem Weltkrieg die Welt des 20. Jahrhunderts erschütterte, hat sich die Abenddämmerung gesenkt, und die Eule der Minerva hat ihren Flug angetreten. Gab es, gibt es an dieser Gestalt des Lebens noch etwas zu verjüngen? War das nur ein erster endlicher Zyklus in einer Geschichte, die noch längst nicht an ihr Ende gekommen ist? Gehört zu der „ewigen Linken“, von der Ernst Nolte einmal gesprochen hat, auch ein unsterblicher Marxismus? Oder löst sich am Ende eines endlichen Marxismus nur eine ideologische Anomalie und Paradoxie auf, die schon von Anbeginn darin lag, daß sich die endliche Geschichte des Karl Marx (1818-83) in einem „Marxismus“ fortgesetzt hat?

Meine Studie nimmt den Marxismus als ein Epochenphänomen in eine historische Retrospektive. Innerhalb meiner eigenen Denkgeschichte ist sie

eine schon längst fällige, auch vielfach vorbereitete Replik auf eine frühere Arbeit, die 1969 unter dem Titel „Marxismus und Geschichte“ erschienen war.¹ Sie war nicht (wie das Erscheinungsdatum vermuten lassen könnte) eine Frucht der „68er Bewegung“ und ihrer „Marxismus-Renaissance“, wenngleich sie darin eine gewisse Rolle spielen sollte. Ich bin ein „Fünf- undvierziger“. Die Ungnade der etwas früheren Geburt (1927) hat mich noch in die letzten Konvulsionen des Weltkriegs geraten lassen. Eben Siebzehn geworden, wurde ich für die letzten zehn Kriegswochen noch an die Ostfront geworfen, und nach der Kapitulation kam ich in sowjetische Nachkriegsgefangenschaft - allerdings an einen recht ungewöhnlichen Ort: als „Kursant“ an eine der „antifaschistischen Schulen“, wo man mich in den Geist der „Neuen Welt“ einweihte, der Welt von Stalin und Lenin, Engels und Marx.

Aus mir einen Stalinisten zu machen ist allerdings nicht gelungen. Wohl aber wurde die Konfrontation dieser „neuen“ Welt mit der „alten“, in die ich 1947 als Neunzehnjähriger zurückkehrte, für mich zum bewegenden Impuls einer anhaltenden historisch-politischen Denkbemühung.

Daß die Welt eine neue Ordnung braucht, schien sich mir aus der Erfahrung der Katastrophe von 1945 und im Blick auf die gesamte Weltkriegsepoche zwingend zu ergeben. Wenigstens ebenso unerbittlich galt für mich aber auch das *Ceterum censeo*, daß die neue Weltordnung Stalins nicht die Lösung sein konnte, daß der „Stalinismus“ verschwinden muß. Doch war es vorerst eine offene Frage, ob dies vielleicht auch im Rahmen einer sich freiheitlich erneuernden sozialistischen Grundordnung geschehen könnte. Darüber diskutierten wir am Vorabend des „Prager Frühlings“, 1967 in Marienbad, mit tschechoslowakischen Reformdenkern. Als wir 1968 die Erkundungen im jugoslawischen Korcula fortführten, brach darüber die Nachricht von der Prager Panzer-Invasion herein. Einige Jahre später konnte man die Gespräche auch an diesem Ort schon nicht mehr weiterführen. In Sachen „Sozialismus“ war praktisch ein toter Punkt erreicht. Theoretische Reflexion war jetzt fällig, und sie führte bei mir dazu, dem Begriffstitel Sozialismus generell die höhere theoretische Tauglichkeit abzusprechen.

Historisch statt ideologisch

Ich trieb mein Nachdenken weiter voran. Als ich 1968 „Marxismus und Geschichte“ ablieferte, hatten die Titulaturen „Marxismus“ und „Sozia-

¹ *Marxismus und Geschichte*, Frankfurt 1969 (Edition Suhrkamp es 323), 6. Aufl. 1977

lismus“ für mich immerhin noch einigen positiven Sinn. Aber schon 1969 - als „Marx an die Uni“ kam - ging es mir auf, daß diese Namen „Schall und Rauch“ sein können; daß weder ein Inbegriff des „Sozialismus“ als Orientierungsrahmen taugt, noch ein sogenannter „Marxismus“ eine verbindliche theoretische Denkdisziplin zu begründen vermag. In „Marxismus und Geschichte“ hatte ich bereits in einer unkonfessionellen Manier im Plural von den „Marxismen“ gesprochen. Als ich 1973 ein Nachwort zur 2. Auflage meiner Marx-Engels-Einführung von 1970² schrieb, vermerkte ich, daß es dem Lebenswerk von Karl Marx eigentlich gar nicht angemessen sei, in solcher Bindung an seine Vaterfigur (als sei er ein Religionsstifter gewesen) zu einem „Marxismus“ ausgeformt zu werden.

Im Laufe der 70er Jahre geriet alles in den Zug eines „Paradigmenwechsels“, der auf die durchgängige *Historisierung* aller jener Instanzen und Essenzen hinauslief. Es wäre mir danach gar nicht mehr möglich gewesen, eine so ganz und gar „doxographische“, marxphilologische Arbeit wie „Marxismus und Geschichte“ zu schreiben. Nun war es obligat, die epigonalen Marxismen ebenso wie das Marxsche Denken selbst nur noch als Momente innerhalb ihrer wirklichen sozial-praktischen Geschichte zu vergegenwärtigen. Zuerst holte ich die Himmelsmacht der Humanitätsidee auf den Erdboden der geschichtlichen Praxis herab (1972³), dann die Essentialen des „Sozialismus“ (1978⁴), und zugleich auch all die Gedankenprojektionen von Marx: diese stellten sich nun als bedingt aussagekräftige Nenner eines recht prekären Assoziierungsvertrags dar, den der verlorene Sohn des bürgerlich-gebildeten Republikanismus mit dem noch recht unbekanntem Wesen des heraufkommenden Proletariats eingegangen ist. (1982/83⁵)

Ähnlich wie sich Marx und Engels in ihrer ideologiekritischen Wendung 1845/46 von den Junghegelianern getrennt hatten, ging ich auf Distanz zu dem eklatant ideologischen Auftrieb der 68er Jungmarxisten. Bei der praktisch-existentiellen Faktur meines Bildungsganges hatte ich wohl

² *Marx und Engels. Die philosophischen Grundlinien ihres Denkens*, Freiburg-München (Alber) 1970, 2. Aufl. 1974

³ „Zum marxistischen Begriff der Humanität“, in: *Marxismusstudien* 7. Folge, Hrsg. H.-E. Tödt u. U. Duchrow, Tübingen 1972 (Mohr-Siebeck)

⁴ „Denkformen in Sachen Sozialismus“, in: *Sozialismusdebatte*, Hrsg. U. Wolter, Berlin 1978 (Ole & Wolter)

⁵ „Geschichtsmaterialismus“, in: *Geschichtsbewußtsein und Rationalität*, Hrsg. E. Rudolph u. E. Stöve, Stuttgart 1982 (Cotta); „Zum sozialgeschichtlichen Ort von Karl Marx“, in: *Die gegenwärtige Bedeutung des Marxschen Denkens*, Marx-Symposion 1983 in Dubrovnik, Hrsg. G. Petrovic u. W. Schmied-Kowarzik, Bochum 1985 (Germinal)

doch etwas mehr vom Duktus und vom Ernst jener wirklichen Geschichte mitbekommen, von der sich unter meinen Augen vieles als Farce wiederholte. Namentlich die jungkommunistischen Naivitäten im Blick auf die Sowjetrevolution und die Koketterien mit der benachbarten DDR lösten bei mir eine vehemente Gegenbewegung aus. In den Texten von 1978-82 setzte ich dazu an, die Realität und den Begriff der „sozialistischen Revolutionen“ im Sinne der 8. Feuerbachthese zu entmystifizieren. „Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationale Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis.“ Wo die Einsicht zum festen inneren Besitz geworden ist, daß das sogenannte Bewußtsein nie etwas anderes sein kann als das bewußte Sein, welches im wirklichen Lebensprozeß der jeweiligen Menschen besteht, da ist dem doktrinären Fetischdienst an den progressiven Ideen die Grundlage entzogen.

Marxismus in seiner Geschichte

Für mehrere Jahre habe ich mich aus der Sozialismus- und Marxismusdebatte verabschiedet, um ein Stück systematisch-theoretischer Arbeit im Felde der Moralphilosophie abzuleisten. Ich befand mich gleich wieder in einer Opposition, nun gegen den Strom des Moralismus, der bis heute in der öffentlichen und der gelehrten Ethikdiskussion vorherrschend ist.

Mit meiner 1987 erschienenen Ethik-Studie, die als Kritik des moralischen Bewußtseins nicht die „ethischen Überzeugungen“, sondern nur das *praktisch gelebte Ethos* ernstlich gelten läßt⁶, fand ich wenig Anklang. Der Niedergang der sozialistischen Welt führte mich noch einmal zu dem nunmehr absolvierten Arbeitsgang in dieses mein altes Arbeitsfeld zurück.

Nun war auch eine empirische Basis dafür gegeben, den Marxismus als ein „Epochenphänomen“ auf eine dezidiert historische Weise anzugehen. Ich fing geradezu Feuer, als der (leider 1989 verstorbene) Zeithistoriker Martin Broszat im Mai 1985, zum 40. Jahrestag des Kriegsendes, sein „Plädoyer für eine Historisierung des Nationalsozialismus“ vortrug. In einem Brief schrieb ich ihm, daß ich eine ganz analoge sozialgeschichtliche „Historisierung“ auch im Blick auf das Parallelphänomen des Sowjetsozialismus für dringlich hielt. Zum 70. Jahrestag der Oktoberrevolution (1987) trug ich der Zeitschrift, die das Plädoyer von Broszat veröffentlicht hatte, einen Aufsatz „Zur Historisierung des Sowjetsozialismus“ an. Dort sah man jedoch keine Möglichkeit, in absehbarer Zeit auf das Thema ein-

⁶ *Ethik ohne Imperativ. Zur Kritik des moralischen Bewußtseins*, Frankfurt (Fischer) 1987. Das Buch ist vergriffen, die Restauflage habe ich selbst übernommen.

zugehen; und eine Zeitschrift, die „neue Gesellschaften“ im Visier hat, wollte ihn auch nicht. So beließ ich es im November 1987 bei einem längeren Zeitungsartikel („Eine Revolution wird Geschichte“) und veröffentlichte den Haupttext im Sommer 1989 in der „Universitas“⁷. Darin opponiere ich dagegen, daß man die Sowjetrevolution aus ihrer Ideologie herleitet und „im Lichte“ ihrer marxistischen Programmdoktrin deutet. Als *historisch* lasse ich eine Sichtweise gelten, welche die Gestaltwerdung der sowjetischen Welt aus der Wirksamkeit der lebendigen Kräfte zu begreifen sucht, die im zivilisations- und sozialdynamischen Feld des Rußland von 1917 zusammengekommen und zusammengestoßen sind, nachdem sie zuvor in den Feuersturm des Weltkriegs geraten waren. Nur wenn man diese Menschen-Ensembles in ihrer geschichtlich-situativen Bestimmtheit vor Augen hat, wird man verstehen können, wie daraufhin ein solches Ideenarsenal wie der von Lenin umgeprägte Marxismus für revolutionierte Gesellschaftsteile - so recht und schlecht, wohl mehr schlecht als recht - zum Gedankenausdruck und Nenner für ihre Situationswahrnehmung und für ihre Bestrebungen werden konnte.⁸

Was hier exemplarisch für die Sowjetrevolution statuiert ist, mache ich für die gesamte Sozialismus- und Marxismusgeschichte geltend. Mit dem vorliegenden Text möchte ich das ebenso exemplarisch-fragmentarisch - also nach Art eines historisch-theoretischen Essay - umreißen. In einer so betont historischen Betrachtungsweise erweist sich diese Geschichte nicht so sehr als eine Sinn-Einheit, sondern vielmehr als eine Pluralität je besonderer Geschichten, die sehr viel weiter auseinanderrücken als es der gemeinsame Titel suggeriert. Die Brüche, die zwischen der Marxgeschichte, der frühen sozialdemokratischen Marxismusgeschichte, der Geschichte des russischen Revolutions- und Staatsmarxismus und den Geschichten der diversen Spätmarxismen unserer Tage bestehen, werden gewichtiger hervortreten als die Kontinuitäten, die eine gemeinsame Titulatur und Nomenklatur vorspiegelt. So löst sich die scheinhafte Wesens-Einheit „des Marxismus“ in der historischen Betrachtung völlig auf.

Die historische Aufklärung fängt schon damit an, daß Marx nicht der „Begründer des Marxismus“, der Marxismus nicht die „Lehre von Marx“ ist. Für den Marxismus ist Marx genau genommen der *vorletzte Vorläufer* - vor Engels, der zum Mentor der ersten Marxisten wurde. Zwischen Marx und dem Marxismus liegt ein geschichtlicher Epochensprung - ein Sprung

zurück in ältere Konventionen einer doktrin-geleiteten Politik. Der „historische Marx“ hatte sich hingegen auf eine völlig andere Geschäftsgrundlage gestellt. Er (und Engels) wollten überhaupt nicht mit einer Doktrin, mit einer „Lehre“ in den Gang der Geschichte „eingreifen“. Sie dachten nämlich, daß diese bestimmte Geschichte - *ihre* Geschichte - schon ganz von sich aus in Gang gekommen sei, so daß sie sich (und anderen) nur Rechenschaft zu geben hätten von einer „wirklichen Bewegung“, die sich aus ihrer eigenen Initiativkraft und Kompetenz voranarbeitet und daher überhaupt keiner Leitdoktrin mehr bedarf.

In diesem kardinalen Punkt hat die „wirkliche Bewegung“ ihre Vordenker jedoch gründlich dementiert. Die Arbeiter-Emanzipationsbewegung erlangte nicht das hohe Maß an Autonomie und Souveränität, das die Beiden ihr zugetraut hatten. Sie blieb tiefer in der angestammten sozialen Subalternität stecken, und das äußerte sich unter anderem darin, daß die sich vereinigenden Proletarier sehr wohl ihre Lehrmeister und Führer nötig hatten. Doch nichts an der geschichtlichen Lage war so sonnenklar, sie war im Gegenteil voller Irritationen und Widerwärtigkeiten. Denn genau genommen hatte sich Marxens Erwartungshorizont schon zu seinen Lebzeiten sehr verdunkelt, hatten ganz andere Kräfte die Hauptszene besetzt und jene an den Rand gedrängt, in die Marx seine Hoffnung gesetzt hatte. Eben in dieser Bedrängnis, die mehr als eine bloße Verlegenheit war, haben die Epigonen Marx posthum zum großen Lehrmeister bestellt, endlich sogar zum Nothelfer, und auf die Stufe einer schon übermenschlichen Autorität erhoben. Keiner der Marxschen Begriffe hatte nun noch dieselbe Bedeutung wie zuvor. Diesen Vorgang, die Geburt des Marxismus als „Notstands-Ideologie“ aus einem Unwirklichwerden der anfänglichen Marx-Perspektive, gilt es historisch zu begreifen. Hierin liegt das Mysterium beschlossen, das einen mystifizierten Marxismus zum Epochenphänomen werden ließ. Wenn wir den Marxismus ein „Phänomen“ nennen, ist damit ja schon angedeutet, daß ihm etwas Rätselhaftes und Irritierendes, wohl auch Täuschendes und Scheinhaftes eigen ist.

Nach hundert Jahren Marxismus - 1889 war die 2. Internationale gegründet worden - war es kaum noch eines besonderen Nachdenkens wert, wie irregulär dieses Phänomen gerade aus der Perspektive des vermeintlichen Begründers sein mußte. Eigentlich aber sollte nicht das „Ende des Marxismus“, sondern seine „Heraufkunft“ als das eigentlich Erstaunliche gelten. Doch alle Welt hatte sich daran gewöhnt, daß zum „Zeitalter der Ideologien“ eben auch der Marxismus gehört. Die Ideologisierung, die Marxens Erbschaft im Marxismus erfuhr, war für die Fremdwahrnehmung

⁷ „Zur Historisierung des Sowjetsozialismus“, in: *Universitas* Heft 7 (Juli) 1989

⁸ a.a.O., S. 615

ebenso bestimmend wie für die marxistische Selbstwahrnehmung. Dabei war gerade dies eine der großen intellektuellen Errungenschaften von Marx, daß er zu einer radikalen Kritik nicht nur irgendeiner „bürgerlichen Ideologie“, sondern des *ideologischen Bewußtseins überhaupt* angesetzt hatte - damit aber ganz und gar folgenlos geblieben war. Die meisten denken, wenn von Ideologie die Rede ist, nur an jene geschlossenen Groß- und Total-Ideologien, nicht aber an die qualitative Eigenheit der „ideologischen Bewußtseinsform“ - weil sie auch selber viele wichtige Dinge ideologisch wahrzunehmen gewohnt sind, so daß oft ein Ideologe den anderen einen Ideologen schilt. Das zu durchleuchten wird ein Stück nach-marxistischer Aufklärungsarbeit sein. (Meine Hauptpunkte bringe ich in der zweiten Hauptverhandlung des zweiten Teils zur Sprache.)

Epochenphänomen - Epochencharakter

Bis jetzt haften wir aber mit unseren Überlegungen selber noch zu sehr am ideologischen Schein, wenn wir als das „Epochenphänomen“, um das es uns hier zu tun ist, in einem allzu buchstäblichen Sinne *den Marxismus* in den Blick nehmen. In der Hierarchie der „Wesenheiten“ erscheint der Marxismus auf eine eigentümliche Weise dem *Sozialismus* eingeschrieben (und/oder umgekehrt der Sozialismus in den Marxismus). Sie bilden zusammen so etwas wie eine ideologische „Doppel-Helix“, wo sich (wie beim DNS-Molekül) beide Stränge an- und umeinander emporwinden. Sie bilden so jedoch einen ganz imaginären Ideal-Körper, und darauf den Blick zu fixieren macht eben die ideologische Sichtweise aus. Anders stellt es sich in der Ordnung der Wirklichkeiten dar, denen jene ideologische Doppel-Helix scheinbar als ihr genetisches Programm eingeschrieben ist. Wenn wir es real-historisch mit der Wirklichkeit der geschichtlichen Bewegung aufnehmen, wird sich erweisen, daß der doppelte Ideologie-Komplex einem Dritten eingeordnet, wenn nicht sogar untergeordnet ist. Dieses Dritte ist nicht wiederum als ein „Ismus“, sondern unter einem anderen Titel zu erfassen.

Die beiden Gründerväter, für die es schon gar nicht einen „Marxismus“ geben konnte und die auch um den „Sozialismus“ noch nicht so viel Wesens machten, hatten genau dieses Dritte vor Augen, das für sie eigentlich das Erste war, und sie benannten es mit einem real-sozialgeschichtlichen Klassentitel: als die „proletarische Bewegung“. Damit war ein bestimmtes Segment der „arbeitenden Klassen“ bezeichnet, das in eine emanzipative Bewegung des sozialen Aufstiegs eingetreten war, in eine Bewegung, von der die beiden Vordenker mit einer nicht-gewissen Zuversicht *erwarteten* (eben in diesem Modus), daß sie in eine soziale Revolution des Proletariats

ausmünden werde. Damit war eine geschichtliche Realität in die Mitte des Blickfeldes - eines „Erwartungshorizonts“ - gerückt, eine durchaus potente Realität sogar, wie sich zeigen sollte. Indessen war es eine offene Frage, wie *realistisch* die beiden Vordenker diese Realität gesehen haben.

Ich plädiere dafür, daß wir uns in unserer Hauptverhandlung an eben diesen soziologischen, sozialdynamischen Titel der *proletarischen Bewegung* halten und zusehen, wie wir dem die beiden „Ismus“-Titel zuordnen können. So wird eine historische Recherche daraus, während sich das marxismus- und sozialismus-zentrierte Raisonement in der besagten ideologischen „Doppel-Helix“ verfängt und einen imaginären Körper, eine Struktur ohne Substanz, umkreist.

Als Epochenphänomen hat die Trinität von Arbeiterbewegung-Sozialismus-Marxismus nicht selbst Epoche gemacht. Auch und gerade mit der Russischen Revolution gelangten sie erst recht nicht auf die weltgeschichtliche Hauptlinie, sondern nur auf eine Nebenlinie, die sich - für manche zuletzt, für andere schon viel früher - als Sackgasse erwies. Ihr Geschick lag darin beschlossen, daß der wirkliche Epochencharakter von ganz anderen, ihnen vielfach entgegengerichteten und vor allem enorm überlegenen Kräften beherrscht war, von den Kräften der europäischen National- und Imperialbewegung. Eben unter dem Druck dieser übermächtigen, mitunter überwältigenden Gegenkräfte fügte es sich, daß „Sozialismus“ und „Marxismus“ eine so ideologisch forcierte Fassung annahmen. Schon Marx konnte in seinem Wirkungsraum nur ganz selten die Genugtuung haben, im Bunde mit einer kraftvoll aufsteigenden, sich ausweitenden Initiativbewegung zu agieren. Sonst hatte er stets eine ganze Welt gegen sich und sah sich genötigt, auf ihre Aktiv-Vorgaben zu reagieren, oft nur mit bissigen publizistischen Sarkasmen. Die Arbeiterbewegung wurde, als sie nach der langen nach-48er Durststrecke zu einer respektablen Potenz gedieh, sogleich wieder von der anderen, der Parallel- und Gegenbewegung und deren „Revolutionen von oben“ überrundet. Der deutsch-französische Krieg von 1870/71 brach die Kraft der Arbeiter-Internationale, die erst 1864 gegründet worden war, und eröffnete den Vorblick auf einen größeren europäischen Krieg. Ein imperiales Zeitalter war angebrochen, und es sollte in einem dreißigjährigen Weltkrieg kulminieren.

Realität des imperialen Zeitalters - Marxismus der Weltkriegsepoche

War diese Lage noch mit den Denkmitteln und in der Praxisperspektive von Marx (oder dann eines halbwegs Marxisch geprägten Marxismus) zu bewältigen? Der alte Engels versuchte es um 1890 noch, den Prospekt des

Weltkriegs mit dem der Weltrevolution zu vereinigen. Aber was für eine Revolution könnte aus dem Weltkrieg erwachsen? Engels bewegte sich mit solchen Spekulationen weit jenseits seines Erwartungshorizonts von 1847, in den er den Prospekt einer produktiven sozial-zivilisatorischen Entwicklungsrevolution eingezeichnet hatte. Er erwies sich mit seiner spekulativen (nur in einem Brief geäußerten) Kombination gleichwohl als Prophet, jedoch auf eine hintergründig recht fatale Weise gegen die eigene Sache.

Der Weltkrieg wurde zum Geburtshelfer eines neuen Marxismus. In seinem ideologischen Widerschein mochte er sich wie die Rückkehr zu den revolutionären Ursprüngen des 1848er „Manifests“ ausnehmen. In der geschichtlichen Wirklichkeit war er etwas gänzlich anderes. Der Marxismus der Weltkriegsepoche war wohl auch (in manchen seiner Wortführer) ein Protest gegen den Krieg. In anderen seiner Repräsentanten war er jedoch ebensosehr ein Gliedstück in der martialischen Kraftentfaltung dieses imperialen Zeitalters. Die Sozialrevolution, die aus dem Weltkrieg erwachsen ist, war in der Sicht ihres ersten Führers eine Fortsetzung des Krieges mit ähnlichen Mitteln, nur in veränderten Frontstellungen, ein Bürgerkrieg Klasse gegen Klasse statt ein Krieg von Nation zu Nation. Die Oktoberrevolution war weniger eine Arbeiterrevolution als eine Soldatenrevolution - unter dem Kommando von Parteioffizieren. Nicht Marx, sondern Mars war ihr Vater. Weder kam ihre reale Motivation aus dem Marxismus, noch läßt sie sich in den Begriffen der marxistischen Programmdoktrin angemessen interpretieren; eher schon im Lichte einiger Neben- und Hintergedanken, die man bei Marx finden kann.⁹ Marx mußte mit seinem Namen, mit seinem Prestige und vor allem mit seinem Vokabular, das man in einen Zitaten-Schatzkammer aufbewahrte, für seine Nachfahren geradestehen. (Schon bei alten Scholastikern trifft man auf die Einsicht, daß die Rezeption von Tradiertem immer nach dem Maß der Rezipierenden geschieht.)

⁹ Allenfalls dazu, die Sowjetrevolution „gegen den Strich“ zu interpretieren, können einige Begriffe aus der Marxschen Theorietradition taugen. Am gewichtigsten sind die theoretischen Sätze über die Abhängigkeit der Produktionsverhältnisse vom Stand der Produktivkräfte. Bedeutsam für die Heuristik sozialer Umwälzungen sind Marxens Betrachtungen über die Beschränktheit einer polit(okrat)ischen Revolution. (MEW 1, 408) Nicht ohne Ironie ist, wie Marx die Rolle vorherbestimmt hat, die er nachmals in der Sowjetrevolution spielen sollte: „Und wenn sie eben damit beschäftigt scheinen, noch nicht Dagewesenes zu schaffen, gerade in solchen Epochen revolutionärer Krise beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf, entlehnen ihnen Namen, Schlachtparole, Kostüm, um in dieser altherwürdigen Verkleidung die neue Weltgeschichte aufzuführen.“ (MEW 8, 115) Er selbst wurde 1917 dienstverpflichtet und hatte die „Schlachtparole“ zu liefern.

Auflösung des Marx-Mythos

Die Tradition, die drei Generationen von Nachfolgern und Nachbetern begründet haben, lastet nun wie ein Alp auf der Erinnerung an das einstige lebensgeschichtliche Wirken des Karl Marx von Trier, Berlin und Köln, Paris, Brüssel und London. Sein Bild verschwand hinter der Moskauer Marx-Ikone und unter der leblosen Denkmal-Abstraktion auf dem Platz in Berlins Mitte. Die Marxisten haben Marx immer wieder einschneidend *verändert*, so daß es jetzt an der Zeit ist, ihn verständnisvoller zu *interpretieren*.

Der verdiente russisch-französische Marxologe Maximilien Rubel ist schon lange den Mystifikationen entgegengetreten, die sich an die sogenannte Wirkungsgeschichte von Marx geheftet haben. Der Marxismus ist nicht das Produkt von Marx, doch haben viele bis heute einen Marx vor Augen, der ein Produkt des Marxismus ist. Die sowjetischen Marxisten haben Marx bei sich in eine byzantinische Gefangenschaft gesetzt, aus der er nicht so leicht herauszuholen ist wie manchmal ein lebender Gefangener. Schon in „Marxismus und Geschichte“ wollte ich die Theorie-Legende auflösen, Marx sei der Verkünder eines universalen „Geschichtsgesetzes“ gewesen; bis heute hängt ihm diese Fama nach. Nur wenn man alles „kurz schließt“, kann man ihn mit einer seiner Denkfiguren von 1844 einfangen, daß die Theorie zur materiellen Gewalt wird, wenn sie „die Massen ergreift“. Doch an solche Halb-Zitate konnten sich alte Vorurteile anlagern und am Ende als spätmarxistische Karikatur auf Großplakaten der DDR erscheinen: „Der reale Sozialismus - Verwirklichung der Ideen von Marx“. („Ihr seid mer scheene Maderialisten!“ hätte der so Geehrte dazu gesagt...) Marxens fällige berechnete Gegenerinnerung besagt, daß Ideen überhaupt nichts ausführen können, daß sie sich „blamieren“, wenn sie nicht mit einem durchsetzungsfähigen Interesse verbunden sind, daß nicht die Menschen den Ideen untertan, sondern die Ideen den Menschen eingeschrieben sind, daß man also Ideen nur konkret als Ausdrucksmedium einer autochthonen, vitalen Praxis begreifen kann.

Der Marx-Mythos, den M. Rubel demontieren wollte, besagt: „Am Anfang war die Utopie - der Traum von einer freien, also staaten-, geld- und gottlosen Gesellschaft. ... Am Ende war die Tat: 1917 eröffnet die Oktoberrevolution in Rußland die Ära des Kommunismus.“ Danach hätte Hegel, meint Rubel, nur um eine Revolutionsepoche zu früh - für 1789 statt erst für 1917 - ausgerufen, nun habe sich der Mensch auf den Kopf, d.h. auf

den Gedanken gestellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut.¹⁰ In diesem Punkt ist übrigens das Kommunistische Manifest am allerwenigsten ein ideen-propagandistischer, sondern ein strikt theoretischer Text: „Man spricht von Ideen, welche eine ganze Gesellschaft revolutionieren; man spricht damit nur die Tatsache aus, daß sich innerhalb der alten Gesellschaft die Elemente einer neuen gebildet haben...“.¹¹

So sind die Gedankenbildungen des Karl Marx *schon von ihm selbst aus gesehen* nicht das Initiativ- und Legislativzentrum einer geschichtlichen Bewegung. Vielmehr sind sie so etwas wie ein „Verweisungszusammenhang“, der umgekehrt von ihm weg auf ein Anderes führt, auf ein gesellschaftliches Klassen-Ensemble. Soweit es ihn selbst angeht, nicht die epigonalen Marxismen, ist es sehr streng und buchstäblich zu nehmen, daß er nur *Rechenschaft* vom Fortgang und den absehbaren Resultaten der „proletarischen Bewegung“ in ihrer Auseinandersetzung mit den anderen Klassen geben wollte. Seine Botschaft ist eigentlich keine „Lehre“. Lenin schrieb 1913 einen Gedenkartikel zum 30. Marx-Todestag unter der Überschrift: „Die historischen Schicksale der Lehre von Karl Marx“. Als der Doktrinär, der er war, merkte er natürlich nicht, wie sehr schon dies Marx zum Schicksal geworden ist, daß man eine Kollektion seiner Gedanken zum Corpus einer „Lehre“ zusammengezogen hat. Lenin selbst hat die Fatalität noch gesteigert, indem er die doktrinale Fixierung äußerst eng kanonisierte und sie auch noch mit Präntionen von Autarkie, Allzuständigkeit und Allmacht überfrachtete.

Wenn man nach einer Motiv-Übertragung, nach einer realen Ursächlichkeit für irgendwelche Effekte der nachmaligen marxistisch-sozialistischen Revolutionsgeschichte fragt, kann und soll man Marx gänzlich aus dem Spiel lassen. Hierin teile ich überhaupt nicht die Ansicht von H. Lübke, „daß wir unsere Marx-Studien intensivieren müssen, um zu begreifen, ... wieso der real existent gewesene Sozialismus nicht trotz seiner schönen marxistischen Leitphilosophie, sondern wegen dieser marxistischen Leitphilosophie zusammengebrochen ist“, gescheitert an den „Unfreiheitsfolgen“ des originären Marxschen Programms einer Überbietung der bürgerlichen Emanzipation des Menschen durch eine darüber hinausdrängende

„menschliche Emanzipation“.¹² Den Versuch, einen geschichtlichen Tatbestand aus einem Ideologem zu erklären, nenne ich eine „Ideomontage“. Wenn jemand eine Idee anruft, um ihre „Verwirklichung“ zu befördern, nenne ich das „Ideomagie“. Nicht um Marx zu salvieren, sondern um zu einer realen, distinkt historischen Aufklärung der Gründe jenes „Scheiterns“ und der Destruktivität dieser Revolution zu kommen, soll man ihn aus dem Spiel lassen. Nicht die Illusionen, Naivitäten und Überspanntheiten von Marx haben Geschichte gemacht. - Ein Recht auf historische Gerechtigkeit sollte man dem alten Marx jedoch auch zubilligen. Auch wenn Tote noch geduldiger sind als das beschriebene Papier, das sie hinterlassen haben. Für meinen Teil plädiere ich jedenfalls dafür, den eigentlichen „Fall Marx“ von der Verhandlung über den Marxismus und über die Sowjetrevolution abzutrennen.

Aber auch jene Marx-Derivate, die nachmals zu verschiedenen Marxismen arrangiert worden sind, haben nicht als geistige Mächte die politisch-geschichtlichen Wirksamkeiten der Marxisten beherrscht. Zu meinem Plädoyer gehört ferner das Votum dafür, den „Marxismus“ schlicht und strikt eben als *Nomenklatur* zu nehmen. Marxismus ist die Sprachgestalt einer „Bewußtseinsformation“, eines Gedankenkomplexes. Was dieser im „wirklichen Lebensprozeß“ von Marxisten bedeuten konnte, hing ganz davon ab, was für Menschen es gewesen sind, was für eine „soziokulturellen Substanz“ in ihnen ausgebildet war.

Sozialdynamik und Sozialcharakter

Wenn nicht Marx und auch nicht ein sonstwie arrangierter Marxismus das Maß der revolutionären Dinge war - wo könnte man dann die erhellenden Aufschlüsse gewinnen? Wie wäre die oben angesetzte „Historisierungs“-Formel von den „lebendigen Kräften“ des russischen Revolutionsprozesses weiter zu spezifizieren? Selbst wenn man noch so viele Charaktere der gesellschaftlichen Situation von 1917 auflistet, bleibt noch eines freizulegen: die soziale Charakterverfassung der Menschen-Ensembles, die diese Revolution „gemacht“ haben. Es war nicht die Revolution einer auch nur halbwegs homogenen Menschenklasse oder einer Koalition von Klassenkräften, sondern die Revolution eines synthetischen Ensembles von „Typen“, von Charakteren. Ich möchte von der Konstituierung eines *proletarisch-revolutionären Sozialcharakters* sprechen, die sich im Kraftfeld der Weltkriegs-Mobilisation abgespielt hat. Aus einer zunächst recht heterogenen

¹⁰ M. Rubel (Hrsg.) *Karl Marx und Friedrich Engels zur russischen Revolution. Kritik eines Mythos*, Frankfurt-Wien-Berlin 1984 (Ullstein)

¹¹ Zum Nachweis von Marx- und Engels-Texten benütze ich die vorerst noch am weitesten verbreitete Ostberliner Ausgabe der *Marx Engels Werke* und führe die Stelle jeweils im Text selbst mit dem gängigen Kürzel „MEW“, Bandnummer und Seitenzahl an.

¹² So in einer vom Hessischen Rundfunk 1990 gesendeten Diskussion mit Schnädelbach und P. Ruben. Nach dem Tonband.

„Gemengelage“ formierte sich in einem Feld der antagonistischen Selbstbehauptung durch „geschichts-natürliche Auslese“, durch Favorisierung, Potenzierung und Massierung wie auch durch Depotenzierung und Ausscheidung eine bestimmte Typus-Dominanz. Entgegen allen Mythen von einer „mit Bewußtsein gemachten“, zielstrebig ein Programm verwirklichenden Geschichte gilt auch für die Sowjetrevolution, was F. Engels im Blick auf die von 1848 konstatiert hatte: Sie war ein „reiner Naturprozeß“.

Den Marx-Nachlaß sortieren

Die Marxisten waren meistens darauf aus, einen möglichst einheitlichen und geschlossenen Marx zu haben. Die historische Inventur läßt davon kaum etwas übrig. Es ist ja ganz offenkundig, wie denkbar weit von der Arbeit eines ruhig-bedächtig akkumulierenden Gelehrten das Lebenswerk von Marx entfernt gewesen ist. Vielmehr war es tief in die Dramatik einer Praxis eingelassen, die niemals zu dem gediehen ist, was Kant einen „sicheren Gang“ genannt hatte. Im Gegenzug zu jenen Vereinheitlichungen gewinnt heute die Frage an Raum, wie man bei Marx das Lebendige vom Toten scheiden kann. So gefaßt, steht die Frage allerdings noch sehr im Banne jenes Monumental-Marx und der Marx-Orthodoxie. Sie läßt auch außer acht, daß es ja doch auch eine eigentümliche Lebendigkeit dessen gibt, was geschichtliche Vergangenheit geworden und in diesem Sinne tot ist. Ich möchte sogar sagen, daß dieses Historische der Marx-Geschichte in seiner vergangenen Lebendigkeit jetzt erst richtig für ein lebendiges historisches Bewußtsein zu erschließen ist, und daß ihm künftig das Hauptinteresse gelten wird, mehr als irgendwelchen weiterverwertbaren und „anschlußfähigen“ Hinterlassenschaften. Mit seiner lebensgeschichtlichen Wirksamkeit in seiner Zeitspanne (vom Vormärz bis ins Kaiserreich) ist und bleibt Marx eine der interessantesten, ja faszinierenden Erscheinungen seines Jahrhunderts. „Dynamit“ (wie es der 24 Jahre jüngere Nietzsche von sich sagte) war Marx nicht - dieses kam aus einer anderen Produktion. Doch ebenso wie Nietzsche war und ist Marx ein Seismograph seines Zeitalters.

Es ist eine der Persionen der doktrinären (marxistischen oder anti-marxistischen) Marx-Metaphysik, daß man Marxens Denken aus seinem lebensgeschichtlichen Wirkungsrahmen herauslöst und daraus eine Art von absolutem Geist macht. Sein Erdenleben erscheint dann nur wie die präliminare Initiationsstufe eines Fortlebens nach dem Tode - als das unsterbliche Geistwesen des Marxismus. Der „innerweltliche“ Aspekt dieser Marx-Metaphysik war, daß am wichtigsten dasjenige wurde, was der „Zukunftsdenkler“ als Botschaft an die Nachgeborenen zu übermitteln hatte,

te, und weniger der Mitdenker seiner Gegenwart (mit ihren prospektiven Potenzen). Das neue historische Marx-Interesse wird diese „Umwertung“ umkehren. Das historische Interesse wird alles sein, das doktrinal-doktrinäre Interesse nichts. Das Marx-Interesse wird dann kein gebrauchwertorientiertes Benutzer-Interesse mehr sein. Zumal braucht man Marx nicht mehr, um aus ihm einen Marxismus zu verfertigen oder den (s)einen gegen einen anderen stärker zu machen.

Wohl wird man weiterhin fragen, was Marx früher schon (früher auch als andere) gesehen, was er deutlicher eingesehen hat, welche seiner Problemeröffnungen und Begriffsbildungen auch über seine Zeit hinaus bedeutsam geblieben sind. Dieser Aspekt wird seine begrenzte Wichtigkeit beim Sortieren der Marx-Hinterlassenschaft haben, und gleichwohl nur ein Moment des historischen Interesses, der historischen Kommunikation sein. Denn die Erkennung aktuell gebliebener Problematiken, Einsichten und Denkmitteln kann genau genommen kein instrumentelles „Lernen von Marx“ sein, sondern nur eine „Anamnese“, ein Wiederkennen-im-Vergangenen von etwas, das Nachgeborene in ihrem gegenwärtigen Erfahrungsraum selber schon eingesehen haben. Übernehmen kann man eigentlich nur *Formulierungen*, nicht aber *Einsichten*.

Die Grenzscheide zwischen Lebendigem und Totem verläuft nicht so sehr zwischen dem historisch Abgeschiedenen und dem noch Fortdauernden. Sie geht schon durch die Marxgeschichte selbst und verläuft hier zwischen ihrem Lebenskräftigen und dem, was schon damals nicht genug Realität gehabt hat, ihrem imaginär-illusorischen Überschuß. Aus dem Defizitären der Marxschen Praxis-Koalition, seiner Verbindung mit dem Proletariat, ist eine tiefgehende Ambivalenz und Verschiedenwertigkeit in das Marxsche Praxisdenken gekommen. Der Abschied vom ideologischen Bewußtsein ist eben doch nicht so vollständig gelungen. Im Marxschen Prospekt einer Revolution des Proletariats behielten ideologisch-doktrinäre Residuen aus dem Frühsozialismus eine virulente Lebendigkeit, die jedoch keine geschichtlich-praktische Lebenskraft war. Auf dem höchsten Punkt seiner Einsicht wollte sich Marx nur Rechenschaft geben von einer „wirklichen Bewegung“. Deren Wirklichkeit hat er jedoch in einem beträchtlichen Maße ideativ überhöht. Das ergibt einen kardinalen Blickpunkt beim Sortieren seiner Gedanken-Hinterlassenschaft.

Theorie-Erbe

Auf die historische Rechenschaft von den Geschichten, in die Marx und die Marxisten verwickelt waren, lasse ich im zweiten Teil ein Stück spezieller Theoriediskussion folgen. Diese nimmt, situationsbedingt und um

die Partikularität meiner Präferenzen zu betonen, die uneigentliche und präliminare Form eines para-juridischen Plädoyers in einem Wiederaufnahmeverfahren an. Ich resümiere hier, was sich mir bei meiner langjährigen Buchprüfung als das eigentliche, am meisten eigentümliche Theorie-Erbe von Marx ergeben hat. Einiges davon ist nur Skizze für eine weitere Elaboration.

Es ist recht gängig geworden - wohl um den alten Konfessionstitel zu vermeiden -, statt „Marxismus“ lieber „Marxsche Theorie“ zu sagen. Was aber ist das, die Marxsche Theorie? Mit Recht hat H. Ritter, als er die verdienstvolle Studie von Wolfgang Schieder über den Politiker Marx¹³ besprach, darauf hingewiesen, wie leicht es passiert, daß man unbefragt Ansichten über den Theoretiker Marx mit sich führt, die dringend einer Revision bedürften.¹⁴ Oft bleibt der Titel „Theorie“ unspezifisch, indem er für eine ungeschiedene Mixtur aus Grundlagen-Analytik, materialer Gesellschaftskritik und normativer Postulaten-Axiomatik *sub specie* der Herzensfrage, was Marx (der „tote Hund“, der beißt) auch heute und weiterhin noch inspirieren kann. Anderswo (so in einem Heft der Zeitschrift „Dialektik“, das dem „Theorietyp Marx“ gewidmet ist) gewinnt dieser Typ ein sehr naturwissenschaftliches Kolorit.¹⁵

Wer Marx nicht an seinen historischen Ort diesseits des Marxismus zurückversetzen kann, der rettet sich mit ihm in irgendein modernes oder postmodernes Jenseits des Marxismus. Da ich ihn aber mitsamt seinem höheren theoretischen Denken an seinem historischen und politischen Ort wahrnehme¹⁶, finde ich auch dort das Spezifische, das mit dem Titel „Theorie“ freilich nur sehr unangemessen benannt ist. Angezeigt sehe ich dieses Spezifische mit den beiden - bei Marx auffällig hervortretenden, jedoch „nicht festgestellten“ - Titelbegriffen Selbstverständigung und Rechenschaftslegung. Sie beziehen sich auf die betont theoretische Art, eine Praxis, an der man selbst mit-engagiert ist, begreifen zu wollen. Ohne diese Prolegomena zu einer Theorieform, die als Begreifen der Praxis fungieren kann, gerät das Unternehmen der „materialistischen Geschichtsauffassung“ unvermeidlich in das Fahrwasser einer „objektivistischen“ Denkweise. Das war denn auch ihr weiteres Schicksal in den Marxismen, wo sie

meistens unter der Amtsbezeichnung „Historischer Materialismus“ geführt wurde. Dessen Interpretations- und Systematisierungs-Geschichte wurde zu einem der verwirrendsten Abenteuer im Reich der sozialen Ideologiebildung. Seit meinen Studienjahren war ich bemüht, die rationalen Elemente und vor allem den „Selbstverständigungs“-Anteil von den Mystifikationen und dem vielem Leerlauf zu sondern.¹⁷ In ihrer Urfunktion sind die geschichtsmaterialistischen Begriffe die Kategorien und Koordinaten eines „Begreifens der Praxis“ und der eigenen Teilhabe an ihr, nicht Lehrsätze einer Theorie von der „materiellen Bedingtheit“ alles Sozialen.¹⁸

Das „Bewußtsein“ als das „bewußte Sein“ und dieses als den „wirklichen Lebensprozeß der Menschen“ zu dechiffrieren hatte bei Marx-Engels seinen subjektiv-praktischen Sinn in der Überwindung der „ideologischen Betrachtungsweise. In dieser Marxschen Grundeinsicht, mit der die Marxismen nichts anzufangen wußten, sah ich je länger desto mehr eine Haupterrungenschaft neuerer Reflexionsgeschichte. Damit ist die notorische *Bewußtseins-Abstraktion* aufgehoben, diese *déformation professionnelle* der Ideenwerker und „Gedankenkrämer“. Die Veränderung der mentalen Optik - darin ist die besagte Einsicht „selbstreferentiell“ - ist Moment in einem Wechsel der „Praxisform“ beim Eintritt in die Sphäre reeller Politik in einer wirklichen gesellschaftlichen Bewegung. In den Marxismen hat sich jedoch der Kult der Ideen und Doktrinen alsbald erneuert. Man kann heute noch gar nicht so recht ermessen, wie *unpolitisch* (weil mitläuferhaft) viele der Intellektuellen-Marxismen im Grunde gewesen sind. Ein prominentes Lehrstück gliederte ich vorsätzlich aus der Hauptverhandlung aus: die „Kritik der politischen Ökonomie“. Als das Sujet des vermeintlichen „Hauptwerks“ gilt sie vielen als der eigentliche Inbegriff höherer „Marxscher Theorie“. Im historischen Teil erkläre ich, warum ich (bei allem Respekt vor der theorie-artistischen Hochleistung) diese besondere Hoch-

¹⁷ Zur Diskussion des Geschichtsmaterialismus habe ich außer den in Anm. 3-5 genannten Aufsätzen noch die folgenden beigeuert: „Normativistisches und materialistisches Verständnis der sozialistischen Transformation“, in: *Praxis* 972, 3/4; „Warum eigentlich Materialismus?“, in: *Theorien des Historischen Materialismus*, Hrsg. A. Honneth u. U. Jaeggi (Hrsg.), Frankfurt 1977 (Suhrkamp); „Über die normative Kraft im Wirklichen“, in: A. Honneth u. U. Jaeggi, *Handlung, Arbeit, Normativität*, Frankfurt 1980 (Suhrkamp); dazu die einschlägigen Passagen in dem Marx/Marxismus-Artikel, den ich für die *Theologische Realenzyklopädie* (TRE, de Gruyter Berlin-New York) verfaßt habe.

¹⁸ Die transzendental-subjektive Funktion der geschichtsmaterialistischen Betrachtungsweise habe ich besonders in einer neueren Arbeit herausgestellt, „Materialisierter Kritizismus“, in: *Kritischer Materialismus*. Festschrift für Alfred Schmidt, Hrsg. M. Lutz-Bachmann u. G. Schmid Noerr, München 1991 (Hanser)

¹³ *Karl Marx als Politiker*, München-Zürich 1991 (Piper)

¹⁴ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 26. 11. 1991, S. 37

¹⁵ B. Sichtermann, *Der tote Hund beißt. Karl Marx, neu gelesen*, Berlin 1991 (Rotbuch); H.-J. Sandkühlers Aufsatz in: *Dialektik* 2/1991

¹⁶ Ich verweise auf meinen Text von 1983 (Anm. 5) und auf den neueren, „Über den historischen Ort von Karl Marx“, in: *Universitas* 9/1991

schätzung nicht teile: Es ergibt einen stark reduzierten, verengten Aspekt, wenn Marx im „Kapital“ nicht den Horizont der *eigenen Praxis* ausmißt, sondern die *Gegenwelt der Kapitalbewegung* zergliedert.

In einem kurzen Verhandlungsprotokoll nehme ich noch eine andere Zurückstufung vor: die des Humanismus, von dem Marx hergekommen war und der jetzt manchen Marxisten oder Postmarxisten zur Fluchtburg geworden ist. In meinen Lehrjahren, die in die Zeit des Kalten Krieges fielen, habe ich noch darüber mit-disputiert, ob Marx ein tragfähiges Fundament für einen ethischen Humanismus bietet. Doch an meiner Wendemarke von 1969 rückte auch das Problem der Humanität in andere praktisch-theoretische Koordinaten. Die Humanität blieb nicht Sache einer philosophischen Konfession, sondern erwies sich als eine Frage der unmittelbar praktischen Formativkräfte menschlicher Seinsweisen. Auf sie mag sich eine besondere reflexive Aufmerksamkeit richten, nicht jedoch ein katechetischer Eifer.

Eingangs nannte ich Marx einen verlorenen Sohn des bürgerlich-gebildeten Republikanismus. Der Fall Marx gestaltete sich darum so dramatisch, weil dieser entschiedene Republikaner schon sehr bald den bürgerlichen Klassen Europas keine höhere freiheitsgeschichtliche und weltbürgerliche Potenz mehr zutraute. So faßte er den kühnen, ja abenteuerlichen Gedanken, die neu heraufkommende industrielle Produzentenklasse werde den verwaisten Platz einnehmen und die beschränkte bürgerliche Emanzipation zur menschlichen Emanzipation weiterführen. Er selbst könne auf der Höhe seiner hochbürgerlich-intellektuellen Kultur bei dieser Epoche der Weltgeschichte mit dabeisein.

Die undoktrinäre, nicht mehr ideologische Bewußtseinsform, die Marx zwischen 1844 und 1848 erreichte, umschreibt den republikanischen Modus einer autonomen und seriösen, weder präzeptoralen noch institutionell-subalternen Politik-Teilhabe. Das ist der praktische Fundus, aus dem die Marxsche Theorieform lebte. Doch die proletarische Bewegung konnte dafür ebensowenig eine Erfüllung bieten wie die bürgerlichen Klassen in der Ära des kapitalistischen Hochindustrialismus, Nationalismus und Imperialismus. Das ließ den Fall so prekär, ja fatal geraten. Vielleicht war diese Epoche der Weltgeschichte überhaupt nicht der Boden solchen faustischen Glücks, der Raum einer Großen Politik aus der Hochkultur bürgerlicher Bildung. So war Marx ebenso wie der Nachbar Nietzsche, der es auf diesen Begriff brachte, ein „Unzeitgemäßer“.

Wie kann der Fall doch noch zu einem gedeihlichen Ausgang kommen? Dadurch, daß wir dem Odysseus der proletarischen Bewegung, der in den

Sturm der proletarischen Revolution geraten ist, zur Rückkehr an seinen angestammten historischen Ort verhelfen. Das war, ist und bleibt der Raum bürgerlicher Bildung. So, wie Marx gebaut war, hätte er nicht subalterne Schüler und Gläubige gebraucht, sondern (wie auch Nietzsche) ebenbürtige Gefährten in nicht zu geringer Zahl - ein Metier von republikanisch-politisch-intellektueller Kultur. Das Metier, in das er sich *faute de mieux* begab, konnte ihm nicht angemessen sein. Ein angemesseneres könnte ihm nur postum zuwachsen. Es wäre die Sphäre einer historischen Bildung, die mit ihm in einen Dialog träte, in einen Dialog über seine Geschichte (mitsamt Nachgeschichte) und über seine denkerische Bemühung. Was er für die *kategoriale Dimensionierung und Organisation* eines kritischen und selbstkritischen Gesellschaftsdenkens geleistet hat, reicht weit über die bestimmten materialen Einsichten hinaus, die er in seinem Zeithorizont zu gewinnen vermochte.

„Man muß“ nicht auf Marx zurückgehen, um von ihm etwas zu lernen. Was das „Lernen aus der Geschichte“ betrifft, halte ich es strikt mit Hegel. Was man nicht in seiner eigenen lebensgeschichtlichen Erfahrung gelernt hat, kann man auch bei Marx nicht lernen. (Der müßte zudem von uns wenigstens ebensoviel über die Geschichte lernen, die er nicht mehr erlebt hat...) Wenn man sich heute fragt, wozu Marx eigentlich noch gut sei, so ist dies ein Nachhall jener marxistischen „Umwertung der Werte“, durch die Marxens Botschaft an die Nachgeborenen zum schlechthin Wichtigsten geworden ist. Ein kultiviertes historisches Denken hat dieses Problem nicht. Es ist nicht „gebrauchswert-orientiert“. Historische Kommunikation ist auf einer gewissen Kulturstufe die Kulturform eines *nicht-instrumentellen* und *nicht-eigeninteressierten* Anteilnehmens an menschlichen Geschichten vergangener Zeiten, mit einer Empathie, die weiter reicht als jede Sympathie und Antipathie. Je weiter diese Kulturform gedeiht, um so weniger wird die Verhandlung im Fall Marx noch von Plädoyers beherrscht sein, um so weniger wird sein Fall ein Fall bleiben, um so weniger wird man ihn so speziell dem Marxismus als Vorläufer zuordnen. Das historische Marx-Interesse wird dann nicht mehr durch die unreflektierte Aversion von Ex-Marxisten und ihren Opfern, den Marx-Überdrüssigen, gedämpft. Denn es wird natürlich keinen obligatorischen „Marx für alle“ mehr geben, denen er doch nur zurufen könnte: Ihr gleicht dem Geist, den ihr begreift, nicht mir.

Ausdrückliche Hinweise

Diese einführenden, vieles ankündigenden und manches vorwegnehmenden Bemerkungen lassen bereits erkennen, daß mein Text ein engagiertes Plädoyer und keine gelehrte Abhandlung ist. Da er gleichwohl auf ein sehr weitläufiges Ganzes zielt, hat sich eine gewisse Systematik ergeben, die in der vielstelligigen thematischen Untergliederung zum Ausdruck kommt. Genau genommen ist es ein Doppel-Essay mit einem mehr historisch-materialen und einem theoretisch-konzeptiven Teil, der eine eigene Überschrift und eine andere rhetorische Form hat, die einer Folge von „Verhandlungen“ über die für mich zentralen Auslegungs- und Streitfragen zur Gedankenerbschaft von Marx.

Da die Marx- und Marxismusgeschichte in meiner betont historischen Sichtweise eine Sequenz aus mehreren Vor-, Früh-, Hoch- und Spätmarxismen bildet, bei der ein (wirklich oder scheinbar) Allgemeines in diversen Besonderungen wiederkehrt, gibt es in meinem Text nicht wenige Wiederholungen, die ich nicht partout vermeiden wollte. Manches hat, weil es eben ein Plädoyer für eine bestimmte Sichtweise ist, den Charakter eines *ceterum censeo*. Auch sollten die Teilstücke etwas mehr thematische Selbstständigkeit bekommen. Und nach einer längeren Entwöhnung von den Marxgeschichten schien es mir sinnvoll zu sein, einiges von ihrem historischen Stoff zu rekapitulieren.

Ich lege damit einen sehr persönlichen, „ungeschützten“ und nicht hermetischen Diskussionsbeitrag vor, der mehr von der historischen Anschauung als von der Argumentation für seine Thesen lebt. Nur von Fall zu Fall und ohne Methode nehme ich Äußerungen von Nachbar-Autoren auf, ohne damit jedesmal ein *ranking* oder eine Exmittierung zu beabsichtigen, wenn ich etwas unerwähnt lasse. Deshalb schreibe ich kein Literaturverzeichnis aus.

I. Teil:

EPOCHENPHÄNOMEN MARXISMUS

Es ist schon eine seltsame Geschichte, die sich da in unserer säkularisierten, „entzauberten“ Weltregion abgespielt hat, das sensationelle Fortleben nach dem Tode, das diesem Karl Marx aus Trier beschieden gewesen ist, lange nachdem er sein irdisches Dasein am 14. März 1883 im 65. Jahr beendet hatte. Nach Buddha, Jesus und Mohammed hat kein Einzelner es so wie er vermocht, mit seinem Namen und mit seiner Botschaft eine in die

Hundertemillionen gehende Nachfolge zu finden. Das allein mutet so erstaunlich an, daß man sich fragen muß, ob es denn mit rechten Dingen zugegangen sein kann. Widerfuhr es doch einem Freigeist, einem Erben der rationalistisch-irreligiösen Aufklärung; einem entschiedenen Republikaner und Gegner der Monarchie; einem der Väter des modern-soziologischen Denkens, dem die Geschichte nicht mehr als das Werk der „großen Männer“ gilt; einem Wegbereiter der Ideologiekritik, der den Glauben an die Wirkmacht von Ideen in der Geschichte für einen alten Zauber hielt. Und ausgerechnet diesem Vorkämpfer menschlicher Emanzipation widerfuhr es, daß devote Jüngerscharen sich ihm nur in einem „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“, wie einem Abgesandten Gottes, zu nähern vermochten. Es war, als sei dieses spirituelle Fortleben nach dem Tode das eigentliche, höhere Leben des Karl Marx. Sein Tod, so möchte man die Worte der Apokalypse abwandeln, ist verschlungen in dem Sieg des unsterblichen Marxismus. Zur Unsterblichkeit kam dann auch noch die Allmacht: Die Lehre von Marx - so hatte W. I. Lenin es noch vor seiner Revolution proklamiert -, ist allmächtig, weil sie richtig ist.¹⁹

In solcher geistlichen Machtfülle kehrte der „größte Sohn des deutschen Volkes“ von Osten nach Deutschland zurück, das er hundert Jahre zuvor in westlicher Richtung verlassen hatte.

Eine Geschichte voller Paradoxie, aber nicht ohne fatale Triftigkeit.

Etwas ganz Entscheidendes kann an dieser seltsamen Geschichte nicht stimmen. Und doch muß sie eben auch ihre eigentümliche Triftigkeit gehabt haben. Eines jedenfalls dürfte feststehen: Auf einem *direkten* Wege, ohne den „Umweg“ über sein ungeliebtes Rußland, wäre Marx niemals in jene übermenschliche Positur geraten, und auch nicht ohne den schlechthin maßgebenden Anteil derer, die ihn genau in dieser Positur über sich haben mußten. Man kann recht genau datieren, wann die Erhöhung sich ereignet hat: zwischen 1913 und 1918. Die eben rezitierte Allmachts-Erklärung hat Lenin 1913 zu Marxens 30. Todestag abgegeben, als er die Gefahr eines großen Krieges im Westen mit der Hoffnung auf eine noch größere Revolution im Osten überspielen wollte. Beides trat dann in einer merkwürdigen Verknüpfung ein: 1914 der Krieg, in den auch Rußland verwickelt war, und 1917 die Revolution, die nur in Rußland siegreich war und aus deren Verwicklungen der Westen sich wieder herauswand.

¹⁹ Lenin, *Werke* Bd. 19, S. 3

Zur Zeit des 100. Marx-Geburtstags, im Mai 1918, tobte im Westen noch der Krieg, und der Philosoph des österreichischen Marxismus, Max Adler, blickte *de profundis* auf Karl Marx wie auf den Verkünder der nahen Erlösung empor: „Das macht ... die weltgeschichtliche Bedeutung von Karl Marx aus, daß er uns zuerst gelehrt hat, den wunderbaren Mechanismus der Geschichte zu erkennen, mit dem sie aus Not und Tod, aus Elend und Jammer aller Art, aus Kampf und Streit doch immer mehr und sicherer hervorgehen läßt, was das Sehnsuchtsziel aller Zeiten gewesen ist und bisher noch keine vollenden konnte: die solidarische Menschengesellschaft, die wirkliche Menschheit.“²⁰

Um dieselbe Zeit hatte Lenin sein Rußland bereits aus dem Weltkrieg herausgerissen und in die Weltrevolution gestürzt. Er beeilte sich, dem allmächtigen Lehrer Marx in Moskau ein Denkmal zu errichten - schon bald darauf brauchte man ihn auch hier als geistlichen Nothelfer, als sich die Revolution in einem mörderischen Bürgerkrieg verteidigen mußte.

Was an der Geschichte dieser Marx-Apotheose nicht stimmt, wird sich sogar ohne viel Mühe aufklären, wenn man vom sowjetmarxistischen Monumental-Marx auf den historischen Marx zurückgeht. Das wichtigere und schwierigere Stück Aufklärung ist es indessen, die besondere Triftigkeit zu ergründen, mit der Marx zum Übermenschen einer Epochenbewegung geworden ist.

Es lag nur zum geringsten - oder überhaupt nicht - in ihm selbst und seiner Gedanken-Hinterlassenschaft beschlossen, und auch nicht in der Dynamik jener Sozialbewegung, mit der Marx sich verbunden hatte und von der er erwartet hatte, sie werde eine neue Menschheitsepoche heraufführen. Vielmehr erwuchs die Epoche des Marxismus und der Monumental-Marxismen aus der Realität einer Epoche, die im Zeichen einer ganz anderen, wirklich epochemachenden Bewegung stand. Die Epoche des Marxismus - das ist die Weltkriegsepoche des 20. Jahrhunderts. Er hat daraus nicht, sie überschreitend, die seine gemacht; er war nicht der Ausweg aus ihr, sondern blieb in ihr gefangen. Mit dem Ende der Weltkriegsepoche schließt auch die Epoche des Marxismus ab.

Daß Marx bei dieser Epoche der Weltgeschichte so prominent mit da-beigewesen ist, lag nicht an einer imponierenden Geschlossenheit seiner sogenannten Lehre, sondern umgekehrt an ihrer tiefen Ambivalenz, an der

Offenheit oder „unbestimmten Ungeheuerlichkeit“ (MEW 8, 118) ihrer geschichtlichen Ortsbestimmungen und Perspektivbildungen.

1. BLICK ZURÜCK AUF DEN FALL MARX

Wir sollten Marx eigentlich gar nicht so sehr ins Zentrum der geschichtlichen Betrachtung rücken; und auch den „Ismus“ nicht, der sich an ihn geheftet hat. Marx ist nicht das Maß aller marxistischen Dinge. Der Marxismus ist nicht das Maß der sozialistischen Dinge. Der Sozialismus ist nicht das Maß der wirklichen Sozialrevolutionen des 20. Jahrhunderts. Auf welchen anderen Nenner läßt sich dann die Geschichte bringen, in der diverse Marxismen mit ihren diversen Marxen ihren Platz gehabt haben?

Ideologische und sozialgeschichtliche Nenner

Die Geschichte, mit der wir es hier zu tun haben, bewegt sich gewissermaßen in einem magischen Viereck, das in einen Kreis eingeschrieben ist. Die vier Instanzen, die in einem überaus problematischen Verhältnis zueinander stehen, sind zum ersten der Vordenker Marx, „Er selbst“; zweitens das zu einer a-personalen Institutionalität gediehene „Über-Er“ des „Marxismus“; drittens sodann der „Sozialismus“, der als „die Zukunft“ aus dem dunklen Vergangenen hervorleuchtet, der zur „Verwirklichung“ ansteht (und sich zum „Kommunismus“, der klassenlosen Gesellschaft fortbildet); viertens endlich (als das eigentlich Erste) die Wirklichkeit eines gesellschaftlichen Klassen-Schichten Mediums in einem Zustande hoher Mobilisation, mit der industriellen Arbeiterklasse, dem „Proletariat“, als gewichtigem Kraftzentrum. Indessen bleibt das ganze geschichtliche Drama des „modernen Sozialismus“ unverständlich, wenn man nicht den weiteren Kreis im Blick hat, in den das besagte Geviert eingeschrieben ist: das Ganze der modern-bürgerlichen Gesellschaft in der Ära des Hochindustrialismus mit ihrer grandiosen Konfliktdynamik.

Mit der engeren Frage, wie jene vier Instanzen innerlich-konstitutiv und operativ aufeinander bezogen sind, geraten wir sogleich an einen gordischen Knoten, der von vielerlei Mystifikationen umspinnen ist. Welcher der vier Eckpunkte könnte so etwas wie der archimedische Punkt sein? Wie maßgeblich ist Karl Marx, der da als der vermeintliche Initiator an die erste Stelle gesetzt erscheint? Er selbst hatte von seiner geschichtlichen Rollenbestimmung eine sehr dezidierte, und zwar äußerst restriktive Ansicht. Mit seinem theoretisch streng disziplinierten Praxisdenken (soweit diese Disziplin bei ihm reicht - so ganz unverbrüchlich war sie nicht) verweist

²⁰ „Die Idee der Befreiung bei Marx“, Nachdruck in: *marxismus archiv* Bd. I, Frankfurt (ma-kol-Verlag) 1971, S. 56

Marx gerade *nicht auf sich selbst*, und erst recht zielt bei ihm nichts darauf hin (ganz im Gegenteil), daß er mit seinem Denken und Wirken einen „Is-mus“ inauguriert hätte und wollte. Sein archimedischer Ort liegt nicht in der eigenen Doktrin (die gar nicht Doktrin sein wollte), sondern erklär-termaßen in einer „wirklichen Bewegung“, die sich unter seinen Augen formiert hat und in der er eine sorgsam temperierte Organfunktion zu übernehmen gedachte. Gerade mit diesem kardinalen Selbstverständnis aber ist Marx für den Marxismus *nicht* maßgebend geworden.

Die „wirkliche Bewegung“, in die er nach einer recht kurzen Bedenkzeit so hohe weltgeschichtliche Erwartungen setzte, nannte kurz die *proletarische* Bewegung. Es war für ihn ganz unzweifelhaft, daß diese Bewegung auf einen sehr weitreichenden Akt der *Emanzipation* hinarbeitete, auf die „Emanzipation der arbeitenden Klassen“. Ihren geschichtlichen Richtungssinn wollte Marx, nachdem er die „Junghegelianismen“ der frühen Jahre (bis 1844) hinter sich gelassen hatte, auf einen möglichst nüchternen theoretischen Nenner bringen. Das konnte nun nicht mehr der Name einer „Idee“ des „totalen Menschen“ sein (oder wie bei Wilhelm Weitling die Idee einer „Menschheit, wie sie sein sollte“); die „Idee“ so lautet der geradezu trockene Bescheid, hat sich in der Geschichte stets blamiert, wenn nicht ein vitales *Interesse* am Werke war, in welchem sich ein „energisches Prinzip der nächsten Zukunft“ zu erkennen gab, der wirkliche Anfang einer gesellschaftlich bedeutsamen Praxis, die auf weitreichende geschichtliche Leistungen vorausweist. Eben eine solche prospektive Potenz schien die modern-industriellen Arbeiterklasse in sich zu tragen.

Die beiden Vordenker haben den „undoktrinären“ Modus und Status ihrer „revolutionären Theorie“ wiederholt und so nachdrücklich bekräftigt, daß man darüber nicht achtlos hinweggehen darf, wie komplex und ungewohnt sich die Sache „im Lichte“ (oder Schatten) der nachmaligen Marxismus-Geschichte auch ausnehmen mag - und wie schwierig es schon für Marx und Engels selber gewesen sein mochte, in ihrem Praxisdenken eine so strikte theoretische Disziplinarität durchgängig festzuhalten und nicht wieder in die Bahnen traditioneller Doktrin zurückzufallen. Das wird sich als ein Kernpunkt der *historischen Marx-Interpretation* erweisen.

Denn üblicherweise sieht man es sehr anders, zumal im traditionellen marxistischen Selbstverständnis. Vielleicht läßt sich das an einem Schaubild aus der Molekularbiologie illustrieren, am Modell der berühmten „Doppel-Helix“ des DNS-Moleküls. Das sind bekanntlich zwei ineinandergefügte und durch Brückenelemente querverbundene Spiralen. Die beiden aufsteigenden Spiralen, die sich umeinander schlingen und aneinander

emporwinden, sind in unserem Falle die Doktrin-Linie des Marxismus und die („ideative“) Wesensform-Linie des Sozialismus, die über die Brückenglieder ihre formative Energie untereinander austauschen. In ihrem Inneren steigt die marxistisch-sozialistische Arbeiterbewegung an den Brückenelementen wie an Leitersprossen zum Ziel hinan.

Mit den einleitenden Bemerkungen verwies ich schon darauf, daß man mit einer so oder anders angelegten „Binnenlogik“ an das Epochenphänomen Marxismus kaum herankommen wird. Der Marxismus - das dürfte die entscheidende historische Einsicht sein - hat eben nicht aus einer eigenen Souveränität Geschichte und Epoche gemacht, sondern war ein Gliedstück in einer Epochen-geschichte, die nicht er selbst verfügt hat, ganz im Gegenteil.

„Suchbewegungen“: Über den geistig-praktischen Ort von Marx

Angefangen hat es bei ihm mit einem mehrjährigen *brainstorming*, das schon bei der Abfassung der Doktordissertation 1841 im Gange war und in den Jahren 1845-47 ausklang. Es kam dabei eine Rhapsodie von Formulierungsversuchen von sehr unterschiedlicher Konsistenz und Beständigkeit heraus. Marx konnte ein überaus disziplinierter Denker sein, aber ebenso wahr ist, daß er seine denkerische Disziplin oft genug einem ungestümen Temperament und Geist abringen mußte. Viel Rhetorik und Artistik überwuchert das eigentliche Konzeptive. Eine konstruktivistische Marx-Philologie (und -Kriminologie) findet hier Stoff für eine Serie von promethisch-expressiven oder philosophisch-spekulativen Marxbildern und Positions-Zuschreibungen. Nach meinem Dafürhalten verdient dieses Kunterbunt von Marxischem, Allzu-Marxischem nur ein strikt historisch-philologisches Interesse. Vieles davon erweist sich bei der Suche nach den zurechnungsfähigen Theorie-Positionen schlicht und einfach als Störquelle. Der junge Engels hat, als er 1842 auf das Kampffeld der Berliner Junghegelianer kam, den Doktor Marx *in absentia* - er war schon nach Köln übersiedelt - recht hübsch porträtiert: als den Stürmer und Dränger, der seine Arme hoch in die Lüfte reckt, als wolle er das weite Himmelszelt zur Erde herabziehen.²¹

²¹ Hier das Versgeschmeide im Wortlaut:

„Wer jaget hinterdrein mit wildem Ungestüm?
Ein schwarzer Kerl aus Trier, ein markhaft Ungetüm.
Er gehet, hüpfet nicht, er springet auf den Hacken
Und raset voller Wut, und gleich, als wollt' er packen
Das weite Himmelszelt und zu der Erde ziehn,
Streckt er die Arme sein weit in die Lüfte hin.“

Aus dem Dunstkreis solcher Jugendbewegtheit steigt ein Marx als menschenbildnerischer Prometheus auf, ein „Lehrer im Ideal“, Visionär und Konstrukteur der Zukunft, Gesetzgeber einer anstehenden Menschheitsbefreiung (nebst vielen Ausführungsbestimmungen) - der Präzeptor der revolutionären Proletarier aller Länder. Indessen gehört zum „historischen Marx“ die Historizität seines eigenen Denkweges. Bei einem Denker, den es als einen Stürmer und Dränger in die politische Praxis getrieben hat, kann dies nicht der Denkweg eines ruhig akkumulierenden Gelehrten sein. Die meisten seiner Denkschritte hatten etwas Tentatives, Provisorisches und Situationsbezogenes, und dies um so mehr, je höher die Allgemeinstufe angesetzt war. Zumal dürfte das von Marxens philosophischen „Sinngelungen“ gelten, die eigentlich wohl nur „Anproben“ waren, unternommen, um für eine bestimmte Situationserfahrung und Aktionsperspektive einen generalisierenden Bezugsrahmen zu haben, der alsbald wieder bedeutungslos werden konnte. Darum ist oft gar nicht so leicht zu entscheiden, was man sinnvollerweise unter dem Titel der „Marx'schen Theorie“ (bzw. Philosophie) verbuchen kann. Marxismen und Antimarxismen waren in unterschiedlicher Intention bestrebt, jeweils möglichst viele Textpositionen darunter zu subsumieren. Eine strikt historische Betrachtung wird umgekehrt den Effekt haben, *nur ganz wenig* unter diesen Titel zu setzen, das meiste jedoch diversen anderen wissenschaftlichen Rubriken zuzuordnen. Am schwierigsten ist es, einen wissenschaftlichen Nenner für die „praktischen Sätze“, für die Praxisperspektive anzugeben, in die bei Marx alles einmündet.

Schon lange hatte sich in den akademisierten Spätmarxismen eine Tendenz geltend gemacht, ihre Sache in einem Großkomplex von „objektiven Erkenntnissen“ verankert zu sehen. Weil diese Marxismen nur einen Geist begreifen können, der dem ihren gleicht, übertragen sie ihre *forma mentis* auch auf ihre ersten Klassiker. „Die überragende Größe von Marx und Engels“, so proklamieren es die Herausgeber der partei-ideologischen Werkausgabe (MEW), „beruht in erster Linie auf ihrer Leistung als Wissenschaftler.“ Die Gründerväter hätten das gesamte bis dahin akkumulierte „positive Wissen“ verarbeitet und so die „objektiven Entwicklungsgesetze von Natur und Gesellschaft“ entdeckt. Wie sich der multidisziplinäre Wissenskomplex - von der Weltphilosophie über Geschichte, Soziologie, Ökonomie und Politologie - mit einer aktiven Praxisposition verschränkt, das

nimmt ebenfalls den Weg über eine wissenschaftliche Entdeckung: Auch das moderne Industrieproletariat haben die beiden Vordenker „entdeckt“ und daraufhin die Wahrheit über seine historische Rolle „verkündet“. Kraft dieser Entdeckungen seien Marx und Engels dazu gekommen, sich ganz auf die „Klassenposition des Proletariats“ zu stellen und ihre „revolutionären Schlußfolgerungen“ zu ziehen. (MEW 1, XI u. XIII) Damit ist die ganze Geschichte erst einmal gründlich mystifiziert und alles Normal-Menschliche aus ihr hinausgereinigt.

Schon im sowjetischen Spätmarxismus war das Marxist-Sein unter der polit-bürokratischen Obrigkeit zu einer reichlich unpolitischen Angelegenheit herabgesunken, zu einer Leerformel für die allgemeine Partei-Staatsloyalität - die Politik machten andere. Jetzt, da sich die politischen Schulweisheiten dieses Marxismus aufgelöst haben, suchen manche eine Ehrenrettung für Marx damit, daß sie ihn aus der politisch-geschichtlichen „Schußlinie“ herausrücken und ihn ganz in die Geschichte der sozialen Wissenschaften oder der philosophischen Wahrheitssuche versetzen. Dieser Tendenz kann ich entschieden nicht folgen. Die besondere historische Bedeutsamkeit von Marx sehe ich gerade im eigentümlichen Charakter seiner Politik-Partizipation und dem Verständnis, das er davon gehabt hat. So muß es gar nicht so sehr darum zu tun sein, was an brauchbarem, instrumentell oder operativ nutzbarem Erbe Marx für uns späte Nachgeborene trotz allem vielleicht doch noch bereithalten könnte. Das historische Interesse ist erst dann authentisch und gerade dann überaus lebendig sein, wenn es kein Benutzerinteresse ist. Möglicherweise kann man in dem gängigen Sinne nichts „von Marx lernen“, nicht einmal das, was man ihm als seine denkerische Errungenschaft zuerkennen darf. Sein besonderes Interesse gewinnt der Fall Marx nicht aus dem Doktrinalen, sondern ganz aus dem Historisch-Exemplarischen und zumal aus einer unaufgelösten inneren Problemspannung, in der sich bei ihm Arriviertes, Konventionelles und Exaltes berühren und durchdringen. Auch das Interesse an dem Theoretiker Marx ist dann eingebunden in das Interesse an der praktisch-politischen Person an ihrem geschichtlichen Ort.

Der Blick auf den Marx'schen *Arbeitsprozeß* dürfte in mancher Hinsicht interessantere Aufschlüsse geben als ein allzu enger Blick auf den Ertrag an fixierbaren Theoremen. Die Vorstellung von einer „Schatzkammer des Marxismus“ ist eine der Perversitäten jener byzantinischen Gefangenschaft, in die Marx mit der Sowjetrevolution geraten ist.

Geballt die böse Faust, so tobt er sonder Rasten,
Als wenn ihn bei dem Schopf zehntausend Teufel faßten.“

(MEW Erg.-Bd. II, 301)

Sodann wäre ernstlich zu überlegen, ob das intellektuell Bedeutsamere der Marxschen Denkarbeit vielleicht weniger in ihren materialen Aufstellungen als in den Konstitutionen seiner *Denk- und Betrachtungsweise* liegt.

Von der Postulation zur Rechenschaftslegung. Stationen einer Selbstverständigung.

Die Individuen, so ist es später als ein theoretischer Satz formuliert, gehen immer von sich aus. Auch ein Marx ist von sich selbst ausgegangen, von einem angestammten und früh erworbenen sozio-personalen Profil. Es bekundet sich bereits in seinem deutschen Abituraufsatz von 1835 über die „Gedanken eines Jünglings bei der Wahl seines Berufs“. Zwischen allerlei Konventionellem stehen da sehr persönliche Konfessionen: Das Streben nach einer gesellschaftlichen Stellung, die „Würde verleiht“, weil man darin kein „knechtisches Werkzeug“ ist, sondern im eigenen Kreise „selbständig schaffen“ kann. Das Ich stellt also seine eigenen Bedingungen, ist allerdings darauf angewiesen, eine Gegenbedingung zu erfüllen, die von den Anderen her gestellt ist: „die Natur des Menschen ist so eingerichtet, daß er seine Vervollkommnung nur erreichen kann, wenn er ... für das Wohl seiner Mitwelt wirkt“. Das eigene Schaffen muß also für genügend viele Andere bedeutsam sein und ihre Anerkennung finden - ja sogar auf die Bewunderung einer „Menge“, über die er sich erheben weiß, geht die Ambition des Jünglings. (MEW Erg.-Bd. I, 593 f.) - Die beiden Seelen, die des selbstherrlichen Prometheus und die des dienstbereiten Herkules, mußten sich auf einen gemeinsamen Nenner einigen - was für Marx gar nicht so leicht gewesen ist. Die Marx-Monographie von Günter Hillmann zeigt, wie bald der eine, bald der andere „Seelenteil“ mit seinen Ansprüchen nach vorn getreten ist.²² Auf den philosophischen Begriff gebracht, treten sie einander als postulatorischer Idealismus und als neuartiger sozial-praktischer „Materialismus“ gegenüber.

Schon als 19-jähriger Student der Rechtsphilosophie stieß Marx bei seinen kühn-dilettantischen Versuchen, eine normative Konstruktion des Rechts aufzuführen, auf eine Problematik, die aufbricht, wenn die Vernunft praktisch werden will. Bald „störte“ ihn der Kantisch-Fichtisch inspirierte Idealismus, der dem Wirklichen mit der Idee eines Seinsollenden entgegentritt. So konnte er schließlich doch der „grotesken Felsenmelodie“ Hegels einen tieferen Sinn abgewinnen, also wohl auch dem Satz, an dem sich so viele gestoßen haben: daß das „Vernünftige“ nur ein „Wirkliches“

sein könne. Marx setzte also darauf an, „im Wirklichen selbst die Idee zu suchen“, wie er 1837 dem Vater in einem Brief berichtete. (MEW Erg.-Bd. I, 4 u. 8)

Bald jedoch zog es den Prometheus, der in ihm steckte, doch wieder mehr in den postulatorischen Gestus eines Fichte zurück. In den Anmerkungen zur Doktordissertation (1841) proklamiert er, die Praxis der Philosophie sei die *Kritik*, „die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt“. (MEW Erg.-Bd. I, 326/327) Als 1843 mit dem irritierenden Phänomen des Kommunismus die neue Wirklichkeit des „Sozialen“ in sein Gesichtsfeld trat, wollte Marx sie zuerst mit den Denkmitteln eines Feuerbachischen Pastoral-Humanismus einholen und zugleich überholen, mit dem Mythos vom verlorenen und wiederzugewinnenden „menschlichen Wesen“. Nach den Gedankenbewegungen von 1844 (kontrapunktische Linien sich in den drei Beiträgen zu den „Deutsch-französischen Jahrbüchern“ kreuzen), führte es ihn endlich doch wieder zu Hegels Grundmodus zurück, „im Wirklichen selbst die Idee zu suchen“. Nur war diese nicht *post festum* in eine Vernunft des Gewordenen zu setzen, sondern prospektiv in die Vernünftigkeit eines Werdenden.

Die „Konstruktion der Zukunft“ und das „Fertigwerden für alle Zeiten“ ist wie Marx 1843 in einem seiner Briefe an Arnold Ruge bekennt, *nicht seine Sache*. (MEW 1, 337 f.) Diese Absage an die Geister der Utopie, im letzten Manifest von Marxens bürgerlich-gebildetem Republikanismus vorgetragen, blieb auch nach seinem Eintritt in die Sphäre der proletarischen Bewegung voll in Kraft. Von nun an ist nur noch der immanent-kritische Weg offen: die lebendigen gesellschaftlichen Kräfte zu sondieren, die über das Bestehende hinausdrängen und mit denen sich der Vordenker, zum *Mitdenker* geworden, zu gemeinschaftlichem Wirken verbindet. Das Organon heißt zunächst weiterhin „Kritik“ (kritische Philosophie). Es ist aber nicht mehr (und nicht wieder) die Opposition der höheren Idee zur niederen Wirklichkeit. Die Kritik betätigt sich vielmehr als eine *Heuristik*, als eine Kunst des Auffindens und Unterscheidens im Felde von formativen Kräften von je verschiedener gesellschaftlich-klassenspezifischer Provenienz und prospektiver Potenz. Der kritische Philosoph setzt nicht kurzschlüssig sein eigenes Interesse, sein höheres Wollen in ein höheres, universalisiertes Sollen um. Seine Leitfrage ist: Was kann ich von wem erwarten, was von wem nicht?

Daran schließt sich die weitere Frage an: Mit wem kann ich mich zusammentun, um ein Interesse zu befördern, das ich mit ihm gemeinsam habe? Was sich so anläßt, ist die *Eröffnung eines Erwartungshorizonts*. Eben

²² G. Hillmann, *Marx und Hegel. Von der Spekulation zur Dialektik*, Frankfurt (EVA) 1966

das sollte die „Bewußtseinsform“ sein, in der Marx nach den vielfältigen Suchbewegungen der Jahre bis 1844 seine Sache weiterbetreiben wollte.

Was die sozial-materiale Besetzung seines Erwartungshorizonts 1844 und danach anging, stand Marx allerdings vor ganz erheblichen Schwierigkeiten. Die Heerschau der gesellschaftlichen Gegner- und (potentiellen) Partnergruppen, die er in den Deutsch-französischen Jahrbüchern vornahm, läßt diese an Ratlosigkeit grenzende Verlegenheit erkennen. „Eine radikale Revolution kann nur die Revolution radikaler Bedürfnisse sein, deren Voraussetzungen und Geburtsstätten eben zu fehlen scheinen.“ (MEW 1, 387) Mit einem kühnen Kraftakt der sozialen Imagination überspielte Marx die Verlegenheit - mit einer Antizipation, die sogleich wieder deutlich einen postulatorischen Zug erkennen ließ.

Die Eselsbrücken, die bis 1844 eine konstruktive Geschichtsphilosophie mit einer normativ-postulatorischen Anthropologie verbunden hatten, namentlich in den Pariser Manuskripten, brach Marx danach gründlich ab. Da stand kein „Ziel der Geschichte“ mehr am Horizont, nichts von einer wesenhaft aufgegebenen „Bestimmung des Menschen“. Die „Geschichte“ ist keine Instanz *sui generis* mehr; „es ist nicht etwa die 'Geschichte', die den Menschen zum Mittel braucht, um *ihre* - als ob sie eine aparte Person wäre - Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist *nichts* als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen“ (MEW 2, 98) - genauer: der Menschen im Plural und in der Diversität ihrer geschichtlichen Befindlichkeiten. Aus kontingenten geschichtlichen Voraussetzungen erwachsen kontingente geschichtliche Fortgänge.

Nach so eingreifenden Berichtigungen der geschichtlichen Optik kann man die Pariser Manuskripte von 1844 nicht unbesehen als den Kanon der Marxschen Philosophie gelten lassen. Ein entschiedener Historismus durchzieht die alsbald einsetzenden Grundlagenprüfungen von 1845/46, so sehr, daß es einmal so aussehen will, als sei überhaupt die Geschichte überhaupt die einzige essentiell interessierende Wissenschaft.

Nicht wenige Interpreten übergehen diese *radikal historische Selbstlokalisierung* von Marx, sein voll-bewußtes und vorsätzliches Involviertsein und Sich-involviert-Wissen in den Gang einer geschichtszeitlichen Bewegung. Kaum anderswo erfüllt eine Philosophie so radikal die Hegelsche Bestimmung, „ihre Zeit in Gedanken erfaßt“ zu sein. Das meiste von dem, was unter dem Namen „Marxsche Theorie“ ein epochen-übergreifendes Aussehen gewonnen hat, sind Reflexionen aus dem bewegten Leben dieser Zeit, zur *Selbstverständigung* unter prozeßbeteiligten Zeitgenossen vorgebracht - weder Dogma noch „Anleitung zum Handeln“. Nicht von unge-

fähr figuriert das Wort „Selbstverständigung“ - neben dem Wort „Rechenschaft“ - bei Marx selbst an wichtiger Stelle. (MEW 1, 409) Das Wort „Rechenschaftslegung“ stellt sich erneut ein, wo Marx schon in den Umkreis der „proletarischen Bewegung“ eingetreten war und klarzustellen hatte, daß er dieser Bewegung keine *Doktrin* verkünden wolle. Die Bewegung habe dergleichen auch nicht mehr nötig. Die Theoretiker, nun an ihr mitwirkten, hätten nur „sich Rechenschaft abzulegen von dem, was sich vor ihren Augen abspielt“, also vom praktischen Fortgang der Bewegung. Eben das sei der Sinn einer Wissenschaft, die - ein „bewußtes Erzeugnis der historischen Bewegung“ geworden - nicht mehr doktrinär, sondern revolutionär ist. (MEW 4, 143) Dazu gibt es die Parallelstelle im Kommunistischen Manifest, wo deklariert ist, daß die Kommunisten die proletarische Bewegung nicht nach irgendwelchen Prinzipien modeln wollten, daß ihre „theoretischen Sätze“ vielmehr nur allgemeine Ausdrücke, Gedanken-Nenner „tatsächlicher Verhältnisse eines existierenden Klassenkampfes, einer unter unsern Augen vor sich gehenden geschichtlichen Bewegung“ seien. Die Rede ist auch nicht von *Zielen*, sondern von den „allgemeinen Resultaten der proletarischen Bewegung“. (MEW 4, 474 f.)

Die Sach- und Textlage ist allerdings nicht so eindeutig geworden. Wohl hat sich Marx seinen Geschichtsraum nach 1844 nicht mehr deduktiv, spekulativ und postulatorisch erschlossen, sondern tentativ-heuristisch als einen offenen *Erwartungshorizont*. Es entstanden jedoch neue Probleme, wo es darum ging, den Erwartungshorizont mit bestimmten Figurationen und Prozeßverläufen material zu besetzen. Die Idealismen der philosophischen Tradition waren verabschiedet, doch es drängten sich dafür, als das heraufkommende Proletariat als das energische Prinzip der nächsten Zukunft“ ausgemacht war, allerlei Doktrin-Residuen aus der frühsozialistischen Tradition herein.

Die „geistige Situation“ von Marx ist schon kraft der komplexen theoretisch-praktischen, objektiv-subjektiven und gesellschaftlich-persönlichen Komposition seiner neuartigen *Bewußtseinsform* nicht leicht auf einen wissens- und handlungslogischen Nenner zu bringen. Die keineswegs marginalen Doktrinreste machen die Sache vollends undurchsichtig. Durchzukommen ist hier nur mit einer historischen Tiefen-Hermeneutik, nicht rein textanalytisch. Für meinen Teil suche ich für die Interpretation damit einen archimedischen Punkt zu gewinnen, daß ich die am meisten originären, unkonventionellen Reflexionsleistungen von Marx als die Position ausbaue, von der aus das Konventionelle, Allzu-Konventionelle immanent

kritisierbar und auf eine prekäre Situationsbefindlichkeit hin relativierbar wird.

Marx und sein geschichtlicher Ort

An welchem geschichtlichen Ort Marx sich befand, darüber hat er sich rasch, wohl allzu rasch bestimmte Grundansichten gebildet, die er dann nicht mehr so leicht zu revidieren bereit war. Der nachmalige Marxismus hat diese Grundansichten doktrinal fixiert und konfessionalisiert (darin besteht er im wesentlichen), und er konnte sich danach kaum noch den ursprünglichen tentativen Modus vergegenwärtigen, in dem Marx das alles angesetzt hatte. Etwas verständlicher wird diese Selbstmystifizierung, wenn man bedenkt, daß ja schon Marx selbst immer wieder einmal „rückfällig“ geworden war und seinen „schwächeren Logos stärker gemacht“ hatte. Eine arrivierte Marxforschung sollte sich nicht zu schwer damit tun, hermeneutische Kriterien für die unterschiedlichen Valenz- und Konsistenzgrade Marxscher Äußerungen zu etablieren.

Geschichtliche Konstellation als Erwartungshorizont.

Zum Zukünftigen wollte sich Marx von Anfang an nicht konstruktiv oder postulatorisch verhalten. Er wollte ebensowenig ein Prophet sein (darum ist die Frage gegenstandslos, ob er ein wahrer oder ein falscher Prophet gewesen sei), nicht der Priester einer „Hoffnung“ (wenngleich er gelegentlich auch einmal eine Hoffnung äußern mochte), aber auch kein sozialwissenschaftlicher Prognostiker. Sein weder affektiv noch konzeptiv sonderlich stark besetztes Interesse an den zukünftigen Dingen läßt sich, wie bereits anklang, wohl am besten mit dem Wort von einem *Erwartungshorizont* bezeichnen. Marxens *Modus anticipandi* ist der einer *nicht-gewissen Zuversicht*. Alles andere liefe den Axiomen der Anschauung entgegen, die für ein Denken im Horizont des Praktischen verfügt sind. Das Zukünftige ist, soweit dieses in einem eigenen (Mit-)Wirken beschlossen liegt uns also nicht bloß von einem sozialen Gegenüber zugefügt wird, nicht ein Auf-uns-Zukommendes, sondern etwas, worauf wir zugehen.

Der Erwartungshorizont stellt sich als ein Kampffeld dar, auf dem Kräfte der Veränderung gegen jene der Beharrung angehen. Zunächst schien sich das noch ganz im Rahmen einer sich formierenden bürgerlich-republikanischen Öffentlichkeit in der Aktionsrichtung auf einen modernen konstitutionellen Staat zu entfalten. Dem entspricht auch der ganz und gar *republikanische* und *nicht „strategische“*, also nicht in Führer-Gefolgschaft-Konfigurationen eingespannte Modus einer Aktivierung (genauer: des

spontanen Aktivwerdens) der Erneuerungskräfte. Eben diesen Prospekt hat Marx danach auf ein ganz neues soziales Medium umgeschrieben.

Wie Marx seinen Erwartungshorizont weiterhin „besetzt“, was er in welchen Konfigurationen und Proportionen darin wahrgenommen hat, das hat seinerseits eine nicht undramatische Geschichte. Es wäre eine der Generalperspektiven für ein nachmarxistisches, historisches Marxinteresse, die Erwartungspositionen durchgängig mit dem Gang der „wirklichen Geschichte“ jener und der folgenden Zeit zu konfrontieren. Es wird sich dabei zeigen, daß sich der besagte Horizont eigentlich nie so recht gemäß den Marxschen Erwartungen geweitet, und im weiteren Fortgang sogar beträchtlich verengt hat. In seinem engeren, praktisch-positiven Erwartungshorizont spielte sich bei weitem nicht so viel geschichtlich Entscheidendes ab wie außerhalb seiner. Wir werden sehen, wie sich das Marxsche „Erwartungspotential“ eigentlich schon zu seinen Lebzeiten erschöpft hat, nicht erst in den letzten Spätmarxismen.

Ein Erwartungshorizont weist naturgemäß bestimmte sozialräumliche und zeitliche Gliederungen auf.

a. In der Zeitordnung ist er nach Nah-, Mittel-, Fern- und „Ultimal“perspektiven abgestuft. Charakteristisch für die Marxsche Perspektivbildung war, daß nur in den Frühschriften die letzten Sinnerfüllungen einen wichtigen Platz hatten. Später aber behielten sie diesen je länger desto weniger. Wenn Marx der alten Gesellschaft vorhielt, in ihr herrsche die Vergangenheit über die Gegenwart, so bestand seine Berichtigung nicht etwa darin, nun die Zukunft über die Gegenwart herrschen zu lassen. Das energetische Zentrum hat seinen Sitz vielmehr in der Gegenwart, die ihre Voraussetzungen im Vergangenen hat und es überschreitet. Das Agens liegt in einer *gegenwärtigen Kraftentfaltung* - Marx denkt vor allem in *aktual-energetischen Kategorien*. Erst in den epigonalen Marxismen wurde in einer ganz un-marxistischen Manier das „Endziel“ dominant, mitunter hypertroph.

b. Da die Geschichte kein kompaktes Schicksal, sondern eine Resultante aus Konfligierendem ist, gliedert sich der Erwartungshorizont ferner nach Positiv- und Negativ-Erwartungen. Die Negativ-Erwartungen betrafen bei Marx namentlich die Gegenwart und Zukunft der kapitalistischen Produktion und der Bourgeoisie - deren Untergang sei „unvermeidlich“. Das Positivum war die Kraftentfaltung, Assoziierung und politische Qualifizierung des Proletariats. Marxens Schicksalsfrage war, wie sich - ohne daß er selber so viel dazu beitragen konnte - die *Initiativverhältnisse* zwischen der herrschenden Sphäre und der proletarischen Sozialopposition weiterhin gestalten würden. Anfänglich setzte er die allergrößten Stücke auf eine

spontane und expandierende gesellschaftspolitische Initiativkraft der Arbeiterklasse. Schon am Vorabend der 1848er Revolution glaubte er sich an einer epochalen Wendemarke, wo die bürgerliche Revolution in die proletarische übergeht. Das war schnellstens dementiert. Nach einer letzten Anstrengung der revolutionären Imagination war 1850 der Offenbarungseid fällig: der Umschlag der Initiativverhältnisse war nicht eingetreten und wird nicht so schnell kommen. Eine Ära der „Revolutionen von oben“ hatte begonnen. Marx kam mit seiner Sache auf eine lange „Durststrecke“, die bis in die 60er Jahre hineinreichte. Eine Neubelebung revolutionärer Kräfte war von nun an nur noch reaktiv als Antwort auf eine ökonomische Krise der herrschenden Produktionsweise denkbar. Die Kapitalbewegung war obenauf, und die Arbeiterbewegung blieb ihr bis auf weiteres subordiniert.

c. Beim Abschätzen der lebendigen Kräfte, in deren Kampfgeschehen er eintrat, gewann noch ein anderer Dualismus des Positiven und Negativen für Marx höchste Wichtigkeit, und zwar auf der Seite des Proletariats selbst. Als es 1844 in den Marxschen Gesichtskreis trat, spitzte sich in dem maßgeblichen Text, der Einleitung „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, die Frage nach den negativen und positiven Qualifikationen dieser Klasse ganz besonders schroff zu, sehr viel mehr als in den gleichzeitigen Reflexionen von Engels, der auf Grund seiner englischen Erfahrung wenigstens so etwas wie eine soziokulturelle Positivität des Proletariats im Blick hatte, zumal seine höhere Solidaritätsfähigkeit. Marx hingegen kaprizierte sich ganz auf eine Dialektik der Negativität. Träger der höchsten „menschlichen Emanzipation“ könne nur eine Klasse sein, die ihrem Gegner die trotzigste Parole zuschleudert: „Ich bin nichts, und ich müßte alles sein.“ (MEW 1, 389) Die „positive Möglichkeit der deutschen Emanzipation“ liege also in etwas radikal Negativem, in der Bildung einer Klasse mit „radikalen Ketten“, die „einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt ... welche mit einem Wort der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann.“ (MEW 1, 390) Eine wahrlich halsbrecherische Deduktion, die aus der Verlegenheit herausführen sollte, daß die bürgerliche Mittelklasse kaum noch über eine höhere republikanisch-freiheitsgeschichtliche Potenz zu verfügen schien. Marxens Gedankengang ähnelt einem Prospekt, der bei J. G. Fichte zu finden ist. Danach währt das Elend so lange, „bis endlich die Unterdrückung das höchste Maß erreicht hat, und die Unterdrückten von der Verzweiflung die Kraft erhalten wer-

den, die ihnen ihr schon seit Jahrhunderten ausgetilgter Mut nicht geben konnte“.²³

d. Diese anfängliche Deduktion aus der totalen Negativität der proletarischen Existenz erhielt bald einen Kontrapunkt, der allerdings nicht zu einer Lösung führte, sondern in eine fatale Aporie, wenn nicht Antinomie. Schon in seinen Überlegungen von 1844 stieß Marx auf die Problematik einer Revolution, die allzusehr eine *politische Revolution* ist - eine „Revolution von politischer Seele“, wie es die Französische gewesen war. „Die politische Seele der Revolution besteht ... in der Tendenz der politisch einflußlosen Klassen, ihre Isolierung vom Staatswesen und von der Herrschaft aufzuheben.“ Und worauf läuft sie hinaus? „Eine Revolution von politischer Seele organisiert..., der beschränkten und zwiespältigen Natur dieser Seele gemäß, einen herrschenden Kreis in der Gesellschaft, auf Kosten der Gesellschaft.“ In der anvisierten Revolution des „Sozialismus“ jedoch ist es schlechthin entscheidend, daß als seine Seele alsbald seine „organisierende Tätigkeit“ hervortritt und er die „politische Hülle“ wegschleudert. (MEW 1, 408)

Es war Friedrich Engels, der aus dem arrivierten England ein neues Element in die gemeinsame Perspektivbildung einbrachte: die industrielle Revolution in ihrer Ambivalenz als Mutter eines neuen Reichtums und Mutter eines neuen Elends. Mit dem Blick auf die moderne großen Industrie, die industrielle Arbeit und Reichtumsproduktion schien die Emanzipationsperspektive auf ein reelles Fundament gestellt zu sein (und der Horizont der kommunistischen Handwerker-Ouvriers von Paris 1844 überschritten). Am sinnfälligsten wird die Verknüpfung von positiver Sozialrevolution und industrieller Revolution in Engels' Vorstudie zum Kommunistischen Manifest, den „Grundsätzen des Kommunismus“. (MEW 4, 363 f.)

Die industrielle Revolution stellt sich dar als eine grandiose *sozial-zivilisatorische Entwicklungsrevolution*, in der sich aus dem Stadtbürgertum zunächst die Bourgeoisie als herrschende Klasse erhoben hat. Das Kommunistische Manifest beginnt mit einem Hohelied auf die zivilisatorische Produktivität und organisierende Potenz dieser Klasse. Beide schienen aber jetzt an ihre historische Schranke gestoßen zu sein: Am Gegenpol zum bourgeoisen Reichtum akkumuliert sich proletarisches Elend, und die Marktkonkurrenz stürzt den Wirtschaftskreislauf periodisch und zunehmend in einen Zustand der Desorganisation, in dem die Produktionskräfte

²³ Fichtes Werke (Nachdruck de Gruyter) Bd. II, 273

zu Destruktionskräften werden. „Um die Früchte der Zivilisation nicht zu verlieren“, so führte Marx den Gedanken in einem Brief (1846) weiter, „sind die Menschen gezwungen, sobald die Art und Weise ihres Verkehrs den erworbenen Produktivkräften nicht mehr entspricht, alle ihre überkommenen Gesellschaftsformen zu ändern.“ (MEW 4, 549 u. 28, 453) Eine höhere materiell-zivilisatorische Produktivität und Organisationspotenz ist die Voraussetzung für einen höher emanzipierten und integrierten Modus der Vergesellschaftung.

Dieses Modell einer sozial-zivilisatorischen Entwicklungsrevolution ist sichtlich von der Großepoche der neuzeitlich-bürgerlichen Transformation abgelesen. Und wie die Dinge lagen, schien es genügend Evidenz zu haben, daß nunmehr eine erneute revolutionäre Durchbrechung der Schranken fällig war, die einer vollen Entfaltung der modern-industriellen zivilisatorischen Produktivität und einer erweiterten „Selbstbetätigung“ der Produzenten entgegenstanden. Eine Politik der reformatorischen oder revolutionären Veränderung konnte nur dann reell und seriös sein, wenn sie sich organisch mit den neuen, höheren „Produktivkräften“ verbindet. Zu den produktivsten Produktivkräften der großen Industrie gehört aber die Klasse der „unmittelbaren Produzenten“, die jetzt als Proletarier der herrschenden Bourgeoisie unterworfen sind.

In der beginnenden Zusammenarbeit von Marx und Engels zwischen 1844 und 1847 entstand eine sehr kühne konzeptive Komposition aus mehreren Motiven. Marxens deutsch-französisches libertäres Urmotiv - Republikanisierung des Gemeinwesens durch Ausfechten des Gegensatzes von herrschender und unterdrückter Klasse (Bourgeoisie und Proletariat) - war positiv mit den „englischen“ Motiven, den Dissonanzen und den harmonisierenden Potenzen der industriellen Revolution, im Prospekt einer sozialen Revolution des Proletariats zusammenzuführen.

Die Textpartie, in der die Motive zusammengeführt werden sollten, läßt sich genau angeben. Sie findet sich, von Engels nach den gemeinschaftlichen Diskussionen mit Marx niedergeschrieben, gegen Ende des Feuerbach-Kapitels der „Deutschen Ideologie“ von 1845/46. Die anstehende soziale Umwälzung ist bemerkenswerterweise nicht als Umsturz zur Eroberung der Staatsmacht konzipiert, sondern positiv als Vorgang einer *Aneignung* der universell gewordenen modern-industriellen Produktionskräfte durch die Klasse der Produzenten. Der Text ist die Probe darauf, wie das Proletariat nicht nur - wie bei Marx 1844 - in einer Negativität als der „völlige Verlust des Menschen“ in Ansatz kommt, sondern in einer produkti-

ven Positivität. Engels²⁴ eröffnet das Problem dieser „revolutionären Aneignung“ mit kaufmännischer Gewissenhaftigkeit: „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.“ Die Aneignung ist dreifach bedingt (a) durch den anzueignenden Gegenstand, „die zu einer Totalität entwickelten und nur innerhalb eines universellen Verkehrs existierenden Produktivkräfte“; (b) „bedingt durch die aneignenden Individuen“.

Hier steht nun dieser frappante, paradoxe Satz: „Nur die von aller Selbstbetätigung vollständig ausgeschlossenen Proletarier der Gegenwart sind imstande, ihre vollständige, nicht mehr bornierte Selbstbetätigung, die in der Aneignung einer Totalität von Produktivkräften und der damit gesetzten Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten besteht, durchzusetzen.“ Nach Art einer Ausführungsbestimmung ist weiter verfügt, daß bei der Aneignung der Proletarier „eine Masse von Produktionsinstrumenten unter jedes Individuum subsumiert“ werden müsse (und das Eigentum unter Alle). Als dritte „Bedingung“ figuriert im Text schließlich noch (c) die Art, in der die Aneignung erfolgen „muß“: „Sie kann nur vollzogen werden durch eine Vereinigung, die durch den Charakter des Proletariats selbst wieder nur eine universelle sein kann, und durch eine Revolution, in der einerseits die Macht der bisherigen Produktions- und Verkehrsweise und gesellschaftlichen Gliederung gestürzt wird und andererseits der universelle Charakter und die zur Durchführung der Aneignung nötige Energie des Proletariats sich entwickelt, ferner das Proletariat alles abstreift, was ihm noch aus seiner bisherigen Gesellschaftsstellung geblieben ist.“ (MEW 3, 67 f.)

In dieser Textpartie sind alle Forciertheiten, Aporien und Antinomien versammelt, die dem Marx-Engelsschen Prospekt einer Revolution des Proletariats eigen sind. Allen Vorgaben der materialistischen Heuristik zuwider ist es eine weithin normativ-postulatorische „Konstruktion der Zukunft“. Ein subtiler Vorgang der Höherqualifizierung gewinnt, als ein Akt des „Durchsetzens“ annonciert, das Aussehen einer Kampfscheidung. Etwas, das man gerade *nicht* „voraussetzen“ kann, gilt als (von der Aufgabe her) „gesetzt“. Der Weg zur höheren „Selbstbetätigung“ führt (wie bei Marx 1844) von einem Nichts zu einem Alles, und nur die Negativität jenes Nichts soll die Möglichkeit des Alles verbürgen.

²⁴ Er ist, wie die kritischen Textausgaben belegen, der Textautor - oder der Protokollführer

Alles zusammen läßt erkennen, daß der Erwartungshorizont mit einer Revolution des Proletariats nicht bündig zu besetzen war. Die weitere Elaboration, beginnend mit dem *Kommunistischen Manifest* von 1847, konnte diese Kalamität nicht beheben, sondern nur auf zweierlei Weise abmildern: einmal (ohne eigenes Zutun) dadurch, daß die Arbeiterrevolution zu Marxs und Engels' Lebzeiten niemals wirklich aktuell geworden ist; zum anderen mit eigenem Zutun dadurch, daß die beiden Arbeiterpolitiker ihren Prospekt strikt theoretisch-prospektiv angesetzt haben, nicht als ein *Projekt*, bei dem sie als Projektleiter das Proletariat agitatorisch zu höheren revolutionären Leistungen angetrieben hätten. Marx war wohl fest genug im Kommunikationsstil einer bürgerlich-republikanischen Öffentlichkeit verankert, daß er, wo er seine Klasse *in re* so sehr überforderte, es nicht auch noch *in modo* tat, sondern sich zu ihr strikt republikanisch verhielt und zudem für den anvisierten Prozeß eine Zeitspanne veranschlagte, die über seine eigene Lebensfrist hinausreichte. Wenn die Klasse auch nur zu einer Selbstbetätigung von mäßiger Potenz disponiert war, hatte sie doch das Maß ihrer Selbsttätigkeit selbsttätig zu definieren. So blieb der Modus republikanischer Kommunikation wenigstens auf Seiten der beiden Vordenker in Kraft. Erst bei den Epigonen wurde das Proletariat autoritativ mit seinen „Aufgaben“ konfrontiert.

Auf die gesellschaftspolitische Spontaneität der Arbeiterklasse kam es im Epochenkontext zudem ja überhaupt nur wenig an. Seit 1850 galt es geradezu als Axiom, daß eine neuerliche Revolution nur im Gefolge einer ökonomischen Krisis möglich sei. (MEW 7, 440) Das lenkt den Blick in das andere Segment des Erwartungshorizonts, auf den Fortgang der kapitalistischen Produktion. Dazu kommt ja noch ein weiteres Segment, das der internationalen Politik, die nach 1848 einen zunehmenden Dynamismus offenbarte und eine feste Domäne der herrschenden Staatsklassen Europas geblieben ist - entgegen allen Fata-Morgana-Visionen von der „Revolution“ als der sechsten Großmacht. Für den Rest seiner Erdentage gab die herrschende Sphäre Marx weit mehr Arbeiten auf als die Klasse seiner Wahl in der Sphäre der aktiven Arbeiterpolitik. Zu einer Herkulesarbeit wuchs sich zumal der Versuch aus, die Bewegung des Kapitals, der die Bewegung der Arbeiter sichtlich bis auf weiteres subsumiert blieb, prognostisch zu durchdringen.

Krisenprospekte

Die Linien der Marxgeschichte laufen in einem Problemknoten zusammen, in den ebenso das Triftige wie das Fragwürdige der Marxschen Perspektivbildung eingebunden ist. Weil Marx ja - entgegen einer verbreiteten

Ansicht - kein „Zukunftsdenker“ war, sondern in den Termini einer fortzuführenden geschichtlichen „Arbeit“ dachte, ist das für ihn Kardinale eine aktuelle Krise, die es zu bewältigen und aufzulösen galt, nicht ein Programm, das zu „verwirklichen“ war. Marx läßt sich schlechterdings nicht durch ein „Ziel“ definieren. Was er selber „gewollt“ hat, war gewiß überaus prononciert, galt ihm jedoch als ganz unmaßgeblich. Alles liegt in den autochthonen lebendigen Kräften relevanter gesellschaftlicher Klassen oder Klassensegmente beschlossen. In was für Krisen würde sich aber entscheiden, wie es innerhalb der modern-bürgerlichen Gesellschaft weiter - oder über sie hinausgehen werde?

Marx lebte, seinem Freund Engels folgend, in der Erwartung einer terminalen Systemkrise der kapitalistischen Produktionsweise. Weil er diese unlöslich mit der „modern bürgerlichen Gesellschaft“ verkoppelt sah und diese auch kurz die „Bourgeoisgesellschaft“ nannte, bedeutete das Ende der kapitalistischen Produktionsweise zugleich das Ende der bürgerlichen Gesellschaft. Daß der „Untergang der Bourgeoisie“ unvermeidlich sei, stand für die Beiden schon unverhältnismäßig früh fest: Vor jeder gründlicheren Exploration, auf einige essentielle Intuitionen hin, und zu einer Zeit, als die kapitalistische Produktion gerade erst aus der frühindustriellen in eine hochindustrielle Phase eintrat und, wie bald offenbar wurde, noch enorm erweiterungsfähig war. Engels sah namentlich in den periodischen (und sich tendenziell verschärfenden) Wirtschaftskrisen die Todesursache der kapitalistischen Produktion. Später suchte Marx noch weitere (und anders lokalisierte) Gründe dafür, daß die kapitalistische Akkumulation auf eine geschichtliche Schranke stößt (etwa wegen des tendenziellen Falls der Profitrate). Ebenso galt schon früh als ausgemacht, daß die Systemkrise der kapitalistischen Produktion sich praktisch aktualisiert in einer Sozialkrise des „Lohnsystems“: daß die Arbeiterklasse ihre Unterordnung unter die Kapitalistenklasse aufkündigen werde.

Doch alles hing bei Marx und Engels nicht so sehr davon ab, was sie selber aktiv unternehmen, sondern davon, ob und in welchem Maße ihre positiven und negativen, mehr bestimmten oder mehr unbestimmten Erwartungen in Erfüllung gehen würden. Das Urteil darüber hat „die Geschichte“ eigentlich schon recht früh gesprochen. Nur wurde es im weiteren Gang der Dinge durch eine Reihe von Revisionsverfahren und Verfahrenserweiterungen immer wieder ausgesetzt.

Wie der engere Fall Marx ausgegangen ist, was sich in seinem Erwartungshorizont (und jenseits davon) dann wirklich ereignet hat, läßt sich hier schon kurz resümieren. Im Positiven ist die Sozialbewegung der in-

dustriellen Arbeiterklasse wirklich zu einer gewichtigen gesellschaftlichen Kraft gediehen, nicht aber zur revolutionären Klasse einer großen Geschichtswende. Dazu hatte sie, wie schon in den Anfängen zu vermuten war, in keiner Weise die innere Potenz. Und die bestehende Sozialordnung trieb auch keiner sozialen Revolution entgegen. Die Krise, der Marx entgegengesehen hatte und für die ihm eine geschichtlich produktive Auflösung vorschwebte, trat nicht ein. Die Anomalien der modern-bürgerlichen Gesellschaft mit ihrer kapitalistischen Produktionsweise führten vielmehr in eine andere Krise, die man kurz die große europäische Imperialkrise nennen kann. Sie mündete in eine Weltkriegsepoche ein, welche die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts ausfüllte. Dieser gewaltigen Entladung sozialer Destruktionskraft war die Arbeiter-Sozialbewegung (soweit sie nicht mit hineingezogen wurde) in keiner Weise gewachsen.

Theorie und Doktrin

Das Kernstück der „materialistischen Geschichtsauffassung“, die sich Marx-Engels 1845/46 erarbeitet haben, ist ein offenes heuristisches Korrelationsschema, das soziale Umwälzungen mit Potenzierungen der zivilisatorisch-produktiven Kräfte verknüpft sieht. In den epigonalen Marxismen hat man es auf verschiedene Weise zurechtgebogen, namentlich auch „teleologisch verdreht“, indem man die „Entwicklung der Produktivkräfte“ zum kategorischen Imperativ der gesellschaftlichen Entwicklung machte. Die Produktivkräfte fungierten dann nicht mehr als eine Vitalfunktion der Menschen, sondern die Menschen hatten eine Dienstfunktion für die besagte Entwicklung der Produktivkräfte zu erfüllen. Im ursprünglichen heuristischen Gebrauch ist die Metrik der Produktivkräfte sozusagen ein Prüfinstrument, ein soziokultureller Konsistenz-Test: Wo immer sich Veränderungs-Initiativen regen, ist es die Frage, welche Produktivkraft-Valenz (im weitesten Sinne, nicht nur im Sinne technisch-gegenständlicher Produktivität) in ihnen wirksam ist. Nach dem Maß ihrer effizienten Produktivkraft-Qualifikationen gehen die Menschen in gesellschaftliche Betätigungs- und Rangordnungen ein. Daß die Produktivkräfte „sich entwickeln“, heißt, daß je bestimmte Gesellschafter-Kontingente ihre produktiven (und organisierenden) Kräfte potenzieren, damit anderen gegenüber eine relative Vorzugsposition erringen und Anspruch auf einen entsprechenden sozialen Rang geltend machen können. Vorausgesetzt ist dabei natürlich, daß die Menschen im allgemeinen nicht nur an materiellen Ausstattungsgütern interessiert sind, sondern nicht minder (oder sogar noch mehr) an ihrer sozialen Seinsweise, an der Bemessung ihrer Befugnisse, daran, wie sie Mitgesellschaftern über-, unter- oder gleichgeordnet sind,

und dergleichen mehr. Gefesselte Produktivkräfte sind produktive Betätigungsenergien von Individuen, die in ihrer Entfaltung beengt sind. „Selbstbetätigung“ und Fremdbestimmtheit sind kardinale Charakter- und Maßbestimmungen von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen gleichermaßen. Eine Epoche sozialer Revolution tritt ein, wenn die Träger (man möchte sagen: die „Inhaber“) höherer, potenterer Produktivkraft (incl. Wissenskraft und Organisations-Kompetenz) die sozialen Partnerbeziehungen neu ordnen, so daß sie für sie wieder eine „Entwicklungsform“ ihrer Produktivität sind, eine höhere Stufe qualifizierter Selbstbetätigung. Dieser primäre „lebensweltliche“ Sinn der geschichtsmaterialistischen Begriffe wird in den frühen Formulierungen noch hinreichend deutlich.

Das wäre ein recht taugliches heuristisches Schema für eine aktuelle Prospektion gewesen, für eine komplexe sozialökonomische Recherche. Marx hat dafür manche Leitsätze formuliert, unter anderem diesen: „Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue, höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind.“ (MEW 13, 9) Als Marx diesen Satz 1859 niederschrieb, hatte er bereits jahrelang registriert, wie die kapitalistische Produktion in Europa und anderswo noch einmal in einem kräftigen Aufschwung begriffen war. Schon im Herbst 1850 mußten die beiden Revolutionäre einsehen: „Bei dieser allgemeinen Prosperität, worin die Produktivkräfte der bürgerlichen Gesellschaft sich so üppig entwickeln, wie dies innerhalb der bürgerlichen Verhältnisse überhaupt möglich ist, kann von einer wirklichen Revolution überhaupt nicht die Rede sein. Eine solche Revolution ist nur in den Perioden möglich, wo diese beiden Faktoren, die modernen Produktivkräfte und die bürgerlichen Produktionsformen, miteinander in Widerspruch geraten. ... Eine neue Revolution ist nur möglich im Gefolge einer neuen Krisis.“ Gleichwohl schließt das Raisonement mit einem Ausdruck höchster Gewißheit: „Sie ist aber auch ebenso sicher wie diese.“ (MEW 7, 449)

Revolutionstheorie – Revolutionsdoktrin

Als 1852 die Arbeiterorganisation völlig darniederlag und „die Not am größten“ war, beschwor Marx mit derselben höchsten Gewißheit und mit dem stärksten Kraftausdruck den „höchsten Augenblick“ des Arbeiterkommunismus: „Was ich neu tat, war ... nachzuweisen, ... daß der Klassenkampf notwendig zur *Diktatur des Proletariats* führt; ... daß diese Diktatur selbst nur den Übergang zur *Aufhebung aller Klassen* und zu einer klas-

senlosen Gesellschaft bildet...“ . (MEW 28, 508) Für solche Bekundungen ist allerdings kaum noch die Theorie zuständig, sondern eher die Psychologie von Grenzsituationen.

Aus der schwächsten Schwundstufe zuversichtlichen Erwartens wird da unversehens der festeste Modus von Gewißheit. In derartigen Äußerungen von Marx und in dem ideologischen Mechanismus, auf dem sie beruhen, kündigt sich bereits der spätere Marxismus an.

Im Lichte von Marxens strengen Theoriekriterien kann man darin kaum etwas anderes als einen Rückfall in die - eben doch nicht ganz überwundene - doktrinäre Denkweise sehen. Sichtlich waren Marx-Engels nicht bereit, nach 1850 ihre vor-48er Perspektivik ernsthaft zu revidieren und in einer neuerlichen Rechenschaftslegung ihren Erwartungshorizont neu zu vermessen. Es wäre wohl fällig gewesen, die deutsch-französische Chimäre einer Revolution des Proletariats zu verabschieden. Indessen müssen die beiden geschlagenen Achtundvierziger so unlösbar auf „die Revolution“ fixiert gewesen sein, daß sie diese sogar noch in den unmöglichsten Szenarien des Krimkriegs als die entscheidende europäische Großmacht aus den Kulissen treten sahen. (MEW 10, 8)

Noch als Marx den ernststen Vorsatz gefaßt hatte, die Bewegung der kapitalistischen Produktion *more theoretico* gründlich zu studieren, hatte er, vom Impetus seiner revolutionären Hoffnung beflügelt, schon vieles, allzuvielen *a priori* vorentschieden. Ein *Ceterum censeo, esse delendum* stand für ihn unverrückbar fest. In einem Moment der Anfechtung (1858) stellte er in einem Brief an Engels voll Erstaunen fest, die bürgerliche Gesellschaft erlebe noch einmal ein zweites sechzehntes Jahrhundert des expansiven Aufbruchs. Doch fügte er sogleich hinzu: „...von dem ich hoffe, daß es sie ebenso zu Grabe läutet wie das erste sie ins Leben poussierte“. Wider allen Augenschein befand er, auf dem europäischen Kontinent sei „die Revolution imminet“ und werde auch „sofort einen sozialistischen Charakter annehmen“. Die schwierige Frage war für ihn nur, daß sie in diesem „kleinen Winkel“ bald wieder „gecrusht“ wird, „da auf viel größerem Terrain das movement der bürgerlichen Gesellschaft noch ascendant ist“. (MEW 29, 360) Wieder einmal hat hier ein Doktrin-Komplex die Kraft der theoretischen Einsicht gemindert.

Unter den Auspizien der materialistischen Geschichtsauffassung, die ganz und gar heuristisch angelegt ist, konnten der Untergang der Bourgeoisie und der Sieg des Proletariats keinen festen theoretischen Ort haben, sondern nur den Rang einer besser oder schlechter begründeten Hypothese. Die eigentliche „Theorie der sozialen Revolution“ besteht in einer multip-

len „Wenn-so“-Verknüpfung. Und wie die Dinge lagen, konnte sie keine Theorie der proletarischen Revolution sein. Revolutionstheorie oder *Revolutionsdoktrin*“ - das ist hier die Frage. Mit einem axiomatisch angesetzten „revolutionären Proletariat“ war nur eine *Revolutionsdoktrin* zu haben. Das bezeichnet den Kernpunkt der Marxschen Theorie-Doktrin-Ambivalenz.

Kritik der politischen Ökonomie als Analytik der Kapitalbewegung

Unter solchen Prämissen war zu befürchten, daß die Vertiefung in die Mechanismen und Dynamismen der kapitalistischen Produktion wiederum auf einen „Nachweis, daß...“ zielte. Für das methodische Vorgehen von Marx hatte seine praktisch-prospektive Vorentschiedenheit die Konsequenz, daß er - bei aller Variabilität der „Forschungsweise“ - die (möglichst) systematische *Darstellung* in die Bahn einer Hegelisch inspirierten Bewegungs- und Entwicklungslogik einwies, in die schmale Bahn einer *Logik der Kapitalbewegung*. So deklarierte er als den „Endzweck“ seiner ganzen Untersuchung, daß er „das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft enthüllen“ wollte. (MEW 23, 15 f.) Das Unternehmen stand sichtlich unter dem Vorsatz, über alle Evidenzen des heutigen Tages hinweg *more mathematico* die Unvermeidlichkeit einer großen Endkrise der kapitalistischen Produktion zu demonstrieren - Marx als der Newton einer geschichtlichen Kreisbahn von Aufgang und Untergang der kapitalistischen Epoche.

Mit dem „Kapital“-Opus kam Marx nach langen Geburtswehen 1867 endlich so weit, daß er den ersten von drei geplanten Bänden zur Veröffentlichung fertigmachen konnte. Das Manuskriptmaterial für die beiden Folgebände blieb liegen, ohne daß Marx noch daran weitergearbeitet hätte; Engels brachte sie in eigener Redaktion aus dem Nachlaß heraus.

Das „Kapital“ steht in dem Ruf, Marxens „Hauptwerk“ zu sein. In einer historischen Betrachtung werden jedoch mancherlei Zweifel aufkommen - nicht erst was das Resultat dieser Herkulesarbeit angeht, der Hydra des Kapitals in Gedanken die nachwachsenden Köpfe abzuschlagen. Schon der Vorsatz dazu war tief fragwürdig, und der Methodenkanon einer „Logik“ der Kapitalbewegung nicht minder.

a. *Zum Vorsatz der Marxschen Ökonomiekritik* : Ihre theoretische Ausführung im Reich des Begriffs ist für Marx überhaupt nur notwendig geworden, weil sich die Kapitalökonomie in der geschichtlichen Wirklichkeit nicht auf ganz eklatante Weise „selbst kritisiert“. Das „Hauptwerk“ markiert nicht einen höchsten Punkt seiner theoretisch-praktischen Souveräni-

tät, sondern ist auf einem *Tiefpunkt* derselben entstanden. Das „Kapital“ als Buch ist eine unfreiwillige Huldigung, oder wenigstens ein Tribut, an die ungebrochene Suprematie des Kapitals als Realität. Denn in seinem eigentlichen Metier, dem der Arbeiterpolitik, war Marx auf lange Zeit hinaus wenn nicht „arbeitslos“ geworden, so doch in der Profession seiner Wahl deutlich unterbeschäftigt; erst 1864 wurde es, als die Internationale Arbeiter-Assoziation entstand, für ihn *etwas* besser.

b. *Phänomenologie-Defizit und Logik-Substitut*: So voluminös das Werk angelegt ist, so schmal ist dennoch das thematische Segment, in dem es sich als eine Intensiv-Analytik der Kapitalbewegung ergeht. Es folgt der methodischen Devise das Empirisch-Konkrete des Wirtschaftslebens einer Gesellschaft (eines Ensemble von Nationen) zuerst analytisch-reduktiv in seine allgemeinen konstitutiven Elemente aufzulösen und es danach erst in einer Gegenbewegung als „Gedankenkonkretum“ zu reproduzieren - vom Wesen der Ware bis zum Funktionsganzen des Weltmarkts, von der Produktion der Existenzmittel bis zur Totalität der Vermittlungen in einer arbeitsteiligen, sozial gegliederten, politisch verfaßten, geistig und ästhetisch animierten Menschenwelt. In Marxens Ausführung gedeiht der Wiederaufstieg „vom Abstrakten zum Konkreten“ indessen nicht sehr weit. Die Logik der Kapitalbewegung mag noch so weitreichende Implikationen haben, sie *expliziert* aber nur wenig von der lebensweltlichen Phänomenologie der modern bürgerlichen Gesellschaft. Die interpretative Reichweite der Marxschen Ökonomiekritik ist sehr begrenzt.

c. *Nomologischer Deduktivismus, ökonomischer Determinismus*: Die Insistenz, mit der Marx auf ein universales „ökonomisches Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft“ hinauswill, bedeutet eine formalistisch-essentialistische Reduktion, die dem Sinn der „materialistischen Geschichtsauffassung“ eigentlich zuwiderläuft. Diese statuiert von Hause aus keinen „ökonomischen Determinismus“. Die Abstraktion des „Ökonomischen“ ist ihr ebenso fremd wie jede andere - politizistische, kulturalistische oder ideozentrische - Abstraktion. Das sogenannte Ökonomische ist eine Funktion des Gesellschaftlichen, und das Gesellschaftliche ist der mehrdimensionale Lebensverbund vergesellschafteter Individuen. Der vielstrapazierte Begriff der „materiell-ökonomischen Bedingtheit“ erfaßt nur ein integriertes Teilverhältnis und statuiert keinen generellen Primat. Auch die ökonomischen Formen „haben keine eigene Geschichte“.

Im Methodischen begünstigt das vordringliche Interesse an den *Gesetzen* der Kapitalbewegung, letztlich an einem universalen „ökonomischen

Bewegungsgesetz“ der kapitalistischen Produktionsweise, eine *deduktivistische* Erkenntnishaltung, einen Drang zum Deduzieren allgemeiner Effekte aus noch allgemeineren Strukturprämissen. Damit ist nach der einen Seite zu viel verlangt, nach der anderen Seite zu wenig eingeholt. Daß zu viel verlangt war, zeigt sich im Resultat darin, daß das „Kapital“ - und nicht zufällig - ein Torso geblieben ist.

d. *Die „Macht des Negativen“* . Was da im 23. Kapitel des ersten Bandes als das „absolute, allgemeine Gesetz der kapitalistischen Akkumulation“ ausformuliert ist, zielt auf eine kardinale Antinomie der kapitalistischen Produktionsweise: daß mit der wachsenden Reichtumsproduktion eine tendenzielle Verelendung der Arbeitsbevölkerung einhergehe. Marx bringt es mit großer Emphase vor: „Je größer der gesellschaftliche Reichtum, das funktionierende Kapital, Umfang und Energie seines Wachstums, also auch die absolute Größe des Proletariats und die Produktivkraft seiner Arbeit, desto größer die industrielle Reservearmee. ... Je größer aber diese Reservearmee im Verhältnis zur aktiven Arbeiterarmee, desto massenhafter die konsolidierte Überbevölkerung, deren Elend im umgekehrten Verhältnis zu ihrer Arbeitsqual steht. Je größer endlich diese Lazarusschicht der Arbeiterklasse und die industrielle Reservearmee, desto größer der offizielle Pauperismus. *Dies ist das absolute, allgemeine Gesetz der kapitalistischen Akkumulation.*“ Absolut ist dieses Gesetz, weil es abgelöst von allen „modifizierenden“ Rahmen- und Randbedingungen gedacht ist - deren Analyse vermeintlich „nicht hierher gehört“. (MEW 23, 673 f.) Mit der Formel ist gleichwohl kaum mehr als das Feld von Verteilungskämpfen und anderen Turbulenzen abgesteckt, die zur Kleinkrieg-Routine der Klassen- und Konkurrenzverhältnisse kapitalistischer Produktion gehören. Von einer stringenten „Systemprognose“ für den Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktionsweise bleibt die Formel denkbar weit entfernt. Dergleichen wäre auch ein in sich unmögliches Unterfangen gewesen: weil die kapitalistische Produktion den Charakter eines offen-kontingenten Aggregats von Prozessen und nicht den eines Gravitationssystems hat. Einen Newton der kapitalistischen Produktion kann es wohl ebensowenig geben wie (nach Kant) den „Newton des Grashalms“. Es ehrt Marx, daß er das Unmögliche weder erzwingen noch erschleichen wollte. So „verläuft sich“ die reiche Fülle seiner ökonomischen Analysen in den Weiten der theoretischen Ökonomie und erhellt allenfalls elementare Mechanismen, wird aber nicht von Synthesen höherer und höchster Instanz gekrönt.

Daß die Kapital-Analyse nicht den höchsten Einsatz wert war (und abgebrochen werden konnte) zeigt sich indirekt darin, daß sich Marx nach

dem Erscheinen des ersten Bandes so viel mit anderen Problematiken zu befaßen hatte, die in keinem deduktiven Zusammenhang mit der Fundamentalanalyse der Kapitalbewegung standen. Das wäre ein Positivum für ihn gewesen, wenn dieses Andere - nach der Inauguraladresse von 1864 - eine imponierende Entfaltung der Arbeiterpolitik gewesen wäre. Die Arbeiterinternationale kam aber schon 1872 an ihr Ende. Sie zerbrach an einer höheren Gewalt, die von den „niederen Dämonen“ des heraufkommenden imperialen Zeitalters ausging. Mit dem deutsch-französischen Krieg von 1870 hat die Ära der „Revolutionen von oben“ eine machtvolle Fortführung gefunden und ein epochales Gewicht erlangt, vor dem sich die Sache der Arbeiterbewegung fast wie eine Marginalie ausnahm.

e. *Prozeßgeschehen und Handlungsaufgebote, fremde und eigene Praxis.* Die Bewegung des Kapitals stellt sich in der Marxschen Analyse als der „automatische“ Prozeß der Selbstverwertung des Wertes dar. Als dominant und konstitutiv erscheinen in dieser Perspektivik nicht intentionale Handlungen, sondern ein „es-haftes“ Geschehen, das sich weit mehr „hinter dem Rücken“ der Subjekte verbirgt. In dieser methodischen Abstraktion - eine solche ist es - handelt es sich „um die Personen nur, soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind“. (MEW 23, 16) Marx bewegt sich damit wie in einer Naturforscher-Perspektive. Die kapitalistische Produktion erscheint nicht nur methodisch vergegenständlicht, sondern auch ontologisch als eine Bewegung von Sachen, der die Subjekte subsumiert sind. Es ist aber genau genommen keine Naturforscher-Perspektive, sondern es ist durchaus ein Modus sozialer Erkenntnis-Kommunikation: der Blick auf etwas Fremdes, antipodisch Entgegenstehendes. Marx steigert - ja totalisiert - diese Gegenständlichkeit noch, indem er sie auf eine *Autarkie der Sachen* zurückführt - wohl ein Ausdruck der äußersten Befremdlichkeit, welche die kapitalistische Gegenwelt für ihn hatte.

Man kann darüber streiten, wie realitätsgerecht die Vorstellung von einem „automatischen Prozeß“ der Kapitalsphäre ist. Manche Marx-Exegeten sahen darin den angemessenen begrifflichen Nenner für die Not dieser „verdinglichten“ Produktionsweise. Marx selbst hingegen bemerkte im Fortgang einmal, daß er damit in eine theoretische Verlegenheit kam, daß er die Personen nur als personifizierte Kategorien gefaßt hatte, nicht individuell. (MEW 23, 177) Schon früh allerdings (bezeichnenderweise bei russischen Marx-Adepten) beginnt, noch unter den Augen von Marx und sogar in gewissem Maße von ihm sanktioniert, eine noch weiter gehende Totalisierung der besagten Naturforscher-Perspektive: indem sie sich über die Bewegung der kapitalistischen Produktion hinaus auf das Ganze der

geschichtlichen Bewegung ausweitet. Immerhin zitiert Marx im Nachwort zur zweiten Auflage des „Kapital“ recht wohlgefällig seinen russischen Rezensenten, der ihm die Ansicht zuschreibt, die gesellschaftliche Bewegung sei insgesamt ein von Gesetzen (nicht von den Absichten der Menschen gelenkter) naturgeschichtlicher Prozeß. (MEW 23, 26) Diese allzu pauschal gewährte Lizenz sollte sich später als Marxscher Originalbeitrag zu einem russischen und sowjetischen Marxismus erweisen.

Ganz gewiß hat Marx die naturhafte Bewußtlosigkeit der kapitalistischen Produktionsweise stets aus kritischer Distanz gesehen und niemals affirmativ gesetzt, zumal nicht für seine eigene Praxis im Bunde mit der Arbeiterklasse. Man muß sich vielmehr fragen, warum er die polemische Stilisierung eines „automatischen Prozesses“ überhaupt so weit getrieben hat, daß er die Gegenwelt der Kapitalbewegung kaum noch als eine eigene „Lebenswelt“ sehen wollte. Vielleicht hat er aus der Defizienz seiner eigenen Praxis auch die Praktizität bei seinem Widerpart herabgemindert. Schon in ihrer engeren Domäne ist die kapitalistische Produktion indessen nicht nur ein Ensemble von Systemfunktionen, sondern die Lebenswelt der bürgerlichen Klassen. Und das gilt erst recht für die Totalität des Lebensprozesses der modern-bürgerlichen Gesellschaft, namentlich für ihre Politik-Sphäre. Stilisierungen dieser Art haben immer einen Einschlag des Ideologischen und Doktrinären. Bei Marx dürften sie in jenen schwierigen Jahren ein Reflex auf den Überdruck gewesen sein, der angesichts einer weiterhin aufsteigenden Kapitalökonomie wie ein Alp auf ihm lastete.

Zum Theorie-Charakter der Marxschen Ökonomiekritik

In ihrer gegenständlichen, ein Fremdes anvisierenden Blickrichtung gehören die Sätze über das Kapital nicht zum inneren Kreis dessen, was im eigentlichen Sinne „Marxsche Theorie“ heißen kann. Sie sind sehr dem angenähert, was Max Horkheimer später die „traditionelle Theorie“ genannt hat. Nicht von ungefähr beschwört Marx die Tradition der bürgerlich-ökonomischen Klassik, den Geist freier, unbefangener und uneigennützig wissenschaftlicher Forschung, in der nur dies eine gilt: ob ein Theorem wahr ist. Das „Kapital“-Opus war für Marx nicht zuletzt der Ausweis seiner wissenschaftlich-ökonomischen Gelehrsamkeit.

In einer Phase reduzierter politischer Praxis hat die wissenschaftlich ausgeführte Ökonomiekritik eine entsprechend restringierte praktisch-kommunikative Sinnrichtung. Daß das „Kapital“ nicht als eine „Bibel der Arbeiterklasse“ gedacht war, liegt auf der Hand. Als Marx das Manuskript beim Verleger abgeliefert hatte, dachte er wenigstens für einen Moment,

das Werk könnte eher Resonanz in einer Fraktion des gebildeten Bürgertums finden als bei den Handarbeitern, den „Knoten“. (MEW 31, 290 f.) Das Nachwort von 1873 plakatiert mit drastischen Worten, wie ordinär - nach Art einer „bezahlten Klopffechtere“ - die zeitgenössischen Bourgeois-Ökonomen die Interessen ihrer Klasse vertreten. Im Hinblick auf seine eigene Ökonomiekritik läßt Marx es dahingestellt, wie weit sie „überhaupt eine Klasse vertritt“, nämlich die Klasse, „deren geschichtlicher Beruf die Umwälzung der kapitalistischen Produktionsweise und die schließliche Abschaffung der Klassen ist - das Proletariat“. (MEW 23, 22) Wenn er seinen Widersachern die „schlechte Absicht der Apologetik“ vorhält, möchte er seinerseits nicht die gute Absicht der moralischen Denunziation dagegensetzen. Das „Kapital“ ist kein Stück Propaganda und Agitation. In pragmatischer Hinsicht ist es am ehesten eine Advokatur für die Sache des Proletariats gegenüber Außenstehenden - an die „Gebildeten unter seinen Verächtern“ adressiert. Marx war auch der verlorene Sohn einer „innerbürgerlichen“ Gesellschaftskritik.

So fügt sich der Marxsche Kapital-Diskurs in einem gewissen Sinne sehr wohl in die Wissensform der praxisbezogenen „Rechenschaftslegung“ ein. Nur ist es eben fast ausschließlich die Rechenschaft über eine *fremde, gegnerische Praxis*, gegen die im Moment nicht viel auszurichten war. Mehr Rechenschaft über die Gegenpraxis einer Arbeiterklasse, die über den Kleinkriegs um Lohn und Arbeitsbedingungen hinausgeführt hätte, war nicht nur momentan, sondern definitiv nicht zu geben. So mußte sich Marx an die immanent-tendenzielle Selbst-Negation des Kapitalprozesses halten.

Berichtigte Angaben zum geschichtlichen Ort von Marx

Es sei leicht zu begreifen, schrieben die beiden Vordenker 1845, daß ein geschichtlich sich durchsetzendes Interesse, wenn es zuerst die Weltbühne betritt, in der Idee weit über seine geschichtlichen Schranken hinausgeht und sich mit dem „menschlichen Interesse schlechthin verwechselt“. (MEW 2, 85) So leicht zu begreifen ist es, weil es kühnen Geistern nur allzu leicht passiert. Just in dem Moment, als die Beiden das niederschrieben, passierte es ihnen selber, nämlich mit dem Interesse des heraufkommenen Proletariats.

a. Über seinen engeren, ganz persönlichen sozialgeschichtlichen Ort hat Marx nach den frühen Anfängen nicht mehr viel gesprochen. Manche seiner Epigonen haben die soziokulturelle Herkunft von Marx geflissentlich

überspielt, um ihn auf einen „Standpunkt des Proletariats“ zu verpflanzen, auf den er um 1844 übergewechselt sei. In einer anderen Weise hat Marx selbst (wenigstens vorübergehend) seinen geschichtlichen Ort ideativ überhöht, indem er in den Feuerbachthesen für seinen neuen Materialismus kurzerhand den „Standpunkt der menschlichen Gesellschaft oder der gesellschaftlichen Menschheit“ reklamierte (also seinerseits ein geschichtlich begrenztes Interesse mit dem menschlichen Interesse verwechselte).

Entgegen solchen Mystifikationen und Selbstmystifikationen ist festzuhalten, daß Marx zeit seines Lebens ein weder ganz typischer noch ganz untypischer Repräsentant der „autonomistischen“ Fraktion der bürgerlichen Bildungsschicht gewesen ist. Das ist keine Frage eines „Standpunkts“, sondern des praktisch-soziokulturellen Profils. Ein Intellektueller von solcher Art ist zwar nicht „freischwebend“, aber doch in einem höheren Grade mobil - bis hin zu einem praktizierten Kosmopolitismus - und für mancherlei Assoziierungen und Dissoziierungen disponibel. Außer in Marxens Naturell liegt der Schlüssel für seine Assoziierung mit dem Proletariat in der enttäuschenden Erfahrung, die er mit seiner eigenen Herkunftsschicht gemacht hat, in der Erfahrung ihrer mangelhaften republikanischen Potenz und ihrer ebenso mangelhaften anti-bourgeois Resistenz.

b. Die nächste Umfeld-Instanz war das preußische Staatswesen des Vormärz. Als der Citoyen Marx lebte er im längst noch nicht vollzogenen Übergang von einem Halbabsolutismus, der nach der Ära Napoleon noch einmal restauriert worden war, zum modernen konstitutionellen Staat, den er (vom halb-liberalen England aus) gerade noch als den Halb-Konstitutionalismus der Bismarckzeit erleben konnte.

c. Als Marx in die Sphäre der Arbeiter-Sozialbewegung eintrat, hatte er es noch gar nicht mit einem voll ausgebildeten Industrieproletariat zu tun, sondern weithin noch mit den Ausläufern eines Handwerkeresellentums, das sich gegen das Eintauchen in die Welt der Fabrik wehrte. Diese Resistenz bestärkte ihn in seiner axiomatischen Ansicht, daß Lohnarbeit im Dienst von Kapitalherren etwas sei, wogegen sich (ebenso wie seine eigene) die menschliche Natur im allgemeinen empört. (MEW 2, 38 u. 16, 152)

d. Marxens Bild von der kapitalistischen Produktion war anfänglich noch durch die Nachwehen des Frühindustrialismus bestimmt, dem er im Kommunistischen Manifest rasch das Todesurteil ausgefertigt hatte. Gleich nach 1848 erlebte er den Eintritt in die Ära des Hochindustrialismus, die ihn wie ein zweites 16. Jahrhundert anmutete und zu einem gründlicheren

Studium des unbekanntes Wesens nötigte, doch nicht zu einer Generalrevision veranlassen konnte.

e. Zur letzten Instanz, die über das Lebenswerk von Marx - und noch weit wichtiger über sein Nachleben - entschied, wurde nicht der Antagonismus von Proletariat und Bourgeoisie, sondern das „europäische Mächtekonzept“, aus dem zu seinen Lebzeiten (ohne daß er es in seiner ganzen Tragweite ermessen hätte) ein moderner, bereits durch die kapitalistische Industriegesellschaft potenziertes Imperialismus hervorgewachsen ist. Am Anfang stand die breite „Nationalbewegung“, an der sich Marx und Engels lebhaft beteiligten; zuerst dachten die beiden Arbeiterrevolutionäre sogar, ihre Revolution werde sich aus einem deutschen Nationalkrieg gegen das Zaren-Rußland erheben. Indessen ging die Bewegung kaum merklich in die Imperialbewegung der europäischen Hauptnationen über und setzte einen neuen „Hauptkampf“ des Zeitalters auf die weltgeschichtliche Tagesordnung: Keinen Endkampf des Proletariats gegen die Bourgeoisie, sondern den großen Imperialkrieg des 20. Jahrhunderts. Den deutschen Krieg von 1870 gegen das Frankreich Napoleons III. hatten Marx und Engels noch einen Verteidigungskrieg gebilligt. Als es um die Annexionen ging, beschworen sie mit prophetischen Worten die Gefahr eines großen europäischen Krieges. Engels erlebte noch, wie die Gefahr sich zuspitzte, und in einem kühnen Vorblick wollte er mit dem Mut der Verzweiflung noch einmal die „Weltrevolution“ über den „Weltkrieg“ hinwegschreiten sehen. (MEW 22, 189 u. 37, 416)

In diesem fünfzackigen Koordinatenstern aus Intellektuellenpolitik, demokratischem Republikanismus, Arbeiterpolitik, Kapitalbewegung und Imperialsystem hat sich die praktische und die rhetorisch-symbolische Politik profiliert, die Marx und Engels in den Jahrzehnten ihrer Wirksamkeit verfolgten, während immer mehr Unerwartetes ihren Erwartungshorizont durchkreuzte und verstellte.

Marx und seine Politik

Anders als so viele Marxisten und Antimarxisten war Marx ein wirklich *politischer Mensch* - oder genauer, er *wurde* es in seiner Auseinandersetzung mit den junghegelianischen Weggefährten von gestern. Die Politik der Unpolitischen bewegt sich in essentialen Sinngehalten und -ordnungen; das genuine Politisch-Werden reflektiert sich in einem Denken, dessen Bezugsfeld raumzeitlich lokalisierte Kräftekonfigurationen sind, Ensembles von „wirklichen Individuen“ mit je bestimmten Interessen und Durchsetzungsfähigkeiten. Dieses Denken ist nicht kontemplativ, sondern bewegt

sich auch dort, wo Gegenkräfte die eigene Aktivität zurückstauen, in einem Modus der virtuellen aktiven Teilhaberschaft. Dem entspricht auch der Rezeptiv-Modus, in dem man das Wirken jener Gegenkräfte erfährt und konkret benennt, ohne sie zu „mythologisieren“. Der literarische Ort, an dem sich bei Marx das Politisch-Werden ankündigte, waren die Briefe von 1843 an A. Ruge mit ihrem Abschied von der Zukunfts-Konstruktion und vom Prinzipien-Doktrinarismus. Es gab dann 1844 noch einmal einen idealistisch-essentialistischen Rückfall, bezeichnenderweise gerade in dem Moment, da der neue politische Aktionspartner, das Proletariat, als eine noch ganz unbekanntes, sogar noch etwas unheimliche Größe ins Blickfeld trat. Am praktischen Ort der proletarischen Bewegung angelangt, in Brüssel 1845, setzten die grundlagentheoretischen Reflexionen der „Deutschen Ideologie“ ein, aus denen das Hegelisch geprägte Politik-Paradigma von 1843 einen neuen und erweiterten geschichts-materialen Bezugsrahmen erhielt. Eine „wirkliche Bewegung“ ist nun zum Maß aller künftigen Dinge geworden.

Nun war der neue politische Bezugsrahmen jedoch von einer reichlich prekären Art. Da war es nicht verwunderlich, daß sich die Mitstreiter der „wirklichen Bewegung“ gleichwohl mancherlei Illusionen über diese machten. Im Fall von Marx lag das Illusionäre natürlich in der gewaltigen Übersteigerung, in der sich ihm die geschichtlich-prospektiven Potenzen des Proletariats darstellten. Doch kamen Marxens Illusionen nicht wie die der notorisch Unpolitischen aus einer „Lüge des Prinzips“, sondern (um eine Hegel-Reflexion von Marx zu paraphrasieren - MEW Erg.-Bd. I, 81) aus einer „Akkomodation“ im Blick auf das Wirkliche. Die Projektion aus der Wahrnehmung des Proletariats hatte ihren realen Kern. Marx konnte in der Tat von sich sagen, er sei bei einer wichtigen Epoche der neueren Sozial- und Freiheitsgeschichte mit dabei gewesen. Auch die Illusionismen hatten ihren praktisch-politischen Index. Sie waren Projektionen aus einem extrem ungleichen Kräfteverhältnis zwischen der eigenen Handlungsmöglichkeit und der überlegenen fremden Macht alles dessen, was ihm entgegenstand. Zieht man den illusionären Überschuss ab, so kann man mit Wolfgang Schieder zu dem Urteil kommen, daß Marx als praktischer Politiker durchaus erfolgreich gewesen sei.²⁵ Er war zwar nicht bei einer Großepoche der Menschheitsgeschichte, wohl aber bei einer wichtigen Epoche der modernen Sozialgeschichte aktiv und zentral „mit dabei“.

²⁵ W. Schieder, *Karl Marx als Politiker*, München-Zürich (Piper) 1991

Weil Marx ein *politischer Mensch* gewesen ist, wird man ihn auch nur in seinen politischen Koordinaten angemessen begreifen können - nur darf man dabei nicht selber in den Betrachtungsweisen der Unpolitischen befangen sein. Unangemessen sind namentlich die Deutungen, die entweder zu sehr im Philosophischen oder auf eine doktrinaire Denkweise fixiert sind und Marxens Politik mit einer ihm zugeschriebenen Zukunftsprogrammatur kurzschließen. (Etwas zu viel Konzessionen an die gängige „Theorie-Doktrin-Verschiebung“ macht W. Schieder.) Marxens Politik war nicht die „Verwirklichung“ von Zielideen und die Exekution von Doktrinen, sie hatte vielmehr einen von Grund auf anderen Modus. Ihr Zentrum bildet nicht eine „Idee der Emanzipation“ (wie sehr dergleichen auch ihr traditional geprägtes gedankliches Ausgangsmaterial gewesen sein mochte). Marxens konzeptive Leistung war es, das Real-Äquivalent des Ideentitels als lebendige emanzipative Energie im Medium des Wirklichen zu finden. Immer wieder zeigt sich, daß *Kräfte*titel das Zentrum des Politikdenkens von Marx sind. Kräfte manifestieren sich zunächst als *Interessen* von einer je bestimmten Durchsetzungsstärke. Doch wo immer es um subtilere sozial-formative, „organisierende“ Leistungen geht, liegt das Maßgebende in den positiv-produktiven *Fähigkeiten* der beteiligten Individuen beschlossen. Charakteristisch für diese Sichtweise ist das, was Marx nach der Kraftprobe der 1848er Revolution im Herbst 1850 seinen „linksradiakalen“ Opponenten im Kommunistenbund entgegenhielt. Seine Botschaft an die Arbeiter lautet nun: „Ihr habt 15, 20, 50 Jahre Bürgerkriege und Völkerkämpfe durchzumachen, nicht nur um die Verhältnisse zu ändern, sondern um euch selbst zu ändern und zur politischen Herrschaft zu befähigen“. (MEW 8, 412 u. 598)

Eigene Politik - fremde Politik

Bei alledem ist zu bedenken, daß sich die Marxsche Politik nur zu einem geringen Teil auf der Mittellinie seines eigenen positiven Erwartungshorizonts bewegt hat, auf der Aktionslinie der Arbeiteremanzipation. Selbst wo sie dieser Linie folgte, bewegte sie sich weithin noch in einem mehr diffusen Vor- und Umfeld der aktiven Arbeiterpolitik, sozusagen in einem Urnebel, aus dem einmal deren Aktivmasse hervorgehen sollte. Erst im England der 60er Jahre lernte Marx die Anfänge einer modernen industriellen Arbeiterklasse kennen, die zu einer Politik größeren Stils fähig war.

Ganz überwiegend aber war Marxens Politik überhaupt nicht eigene Aktion, sondern ein publizistisches Reagieren auf jenes fremde, gegnerische Andere, das zunächst und bis auf weiteres die herrschende Sphäre

bildete und das seine eigenen Erwartungen durchkreuzte. Daß ja auch noch „Völkerkämpfe“ durchzumachen waren, zeigt diesen Fremdanteil an der künftigen Politik unmißverständlich an. So war das Feld von Marxens wirklicher Politik weithin von den Nebelbänken einer *imaginären* Politik überlagert. Über den vielen *Allotria* kamen Marx und Engels ihre *Propria* mitunter fast abhanden. Man denke nur an die Unmengen von Militaria, die der „General“ mit Akribie und Leidenschaft traktiert hat. Im Krimkrieg entwarf er ein Wunsch-Szenarium für die militärische Niederwerfung Rußlands durch die Westmächte. (MEW 10, 5 f.)

Nur in zwei Zeitphasen hatte das Agieren auf der eigenen Intentionlinie, das Mitwirken bei der Selbstorganisation der Arbeiterklasse, einen nennenswerten Raumanteil: während der kurzen Vorfeld-Erprobung („mit beschränkter Haftung“) im Kommunistenbund (1847-52) und in den Jahren der Internationalen Arbeiter-Assoziation, in deren Londoner Generalrat Marx der stärkste Kopf und ein unermüdlicher „Gremienarbeiter“ war (1864-72). Dazwischen lagen die langen anderthalb Jahrzehnte auf einer Durststrecke der Praxisferne, auf der „die Revolution“ manchmal wie eine Fata Morgana am Horizont flimmerte. Auf dieser Durststrecke ist Marx, wie schon an der „Grundsatzklärung“ von 1852 dokumentiert, besonders leicht in „konzeptive Grenzzustände“ am Rande der vollen praktisch-geistigen Zurechnungsfähigkeit geraten.²⁶

Wo die Revolution (sie mußte es ja partout sein) weder aus der kapitalistischen Krise noch aus der proletarischen Bewegung sonderlich viel Nahrung erhielt, konnte sie vielleicht als Funke aus den Friktionen der Völkerkämpfe kommen? Schon im Prospekt für die Revolution von 1848 war ein Revolutionskrieg gegen Rußland der Angelpunkt gewesen. Im

²⁶ Dazu gehören die Tiraden über die russische Geschichte, die Marx 1856 für den Turrophilen und Russophoben David Urquhart schrieb. Sie sind schon zu Beginn des Jahrhunderts von dem russischen Marxforscher D. Rjazanov bündig kritisiert und dann nicht in die MEW-Ausgabe aufgenommen worden. Eine deutsche Übersetzung der englisch geschriebenen Marx-Artikel (zusammen mit einigen Beilagen) hat Ulf Wolter herausgebracht: Karl Marx, *Die Geschichte der Geheimdiplomatie des 18. Jahrhunderts. Über den asiatischen Ursprung der russischen Despotie*, Berlin (Olle & Wolter) 1977. Von einer ebenso zweifelhaften Provenienz sind die Äußerungen, die Marx 1856 auf dem Jahresfest der Chartisten-Zeitung *The People's Paper* gemacht hat. Am Schluß seines „kleinen englischen speech“, den er eigentlich gar nicht veröffentlichen wollte, kam er auf das Wirken der Femgerichte zu sprechen, die angeblich existiert hätten, „um die Untaten der herrschenden Klasse zu rächen“ - von einem roten Kreuz an der Haustür angekündigt. Alle Häuser Europas (!) seien jetzt mit diesem roten Kreuz gezeichnet. Dann folgt eine kryptische Schluß-Sentenz: „Die Geschichte ist der Richter - ihr Urteilsvollstrecker der Proletarier.“ (MEW 12, 4) Hier sah Ernst Nolte bei Marx die prospektive Linie einer „Vernichtungspolitik“ angesetzt. (*Marxismus und Industrielle Revolution*, Stuttgart 1983, S. 461 f.)

Frühjahr 1850, bevor der Resignationspunkt vom Herbst dieses Jahres erreicht war, stellte Marx einmal die Kombination an, daß der „Klassenkrieg innerhalb der französischen Nation“ umschlage „in einen Weltkrieg, worin sich die Nationen gegenüber treten“ und eine Lösung sich so anbahnt, daß „durch den Weltkrieg das Proletariat an die Spitze des Volks getrieben wird, das den Weltmarkt beherrscht, an die Spitze Englands“. Die Stimmung trübt sich aber gleich wieder ein, wenn Marx sich sagt, dies werde keine kurzatmige Revolution sein. „Das jetzige Geschlecht gleicht den Juden, die Moses durch die Wüste führt. Es hat nicht nur eine Welt zu erobern, es muß untergehen, um den Menschen Platz zu machen, die einer neuen Welt gewachsen sind.“ (MEW 7, 49) Was für eine tüchtige neue Welt soll das sein, die sich erst andere Menschen schaffen soll?

Auch das Erwartungsschema von der anstehenden Umwälzung verfremdete und primitivierte sich auf geradezu bedenkliche Weise zu dem einer Volksrebellion. Als der Krimkrieg (1853-56) zum Focus der europäischen Politik wurde, sahen Marx und Engels aus der Kriegsszenerie wie einen Erzengel die Revolution emporsteigen: „Doch wir dürfen nicht vergessen“, mahnt Engels Anfang 1854 die Leser der *New York Daily Tribune*, „daß in Europa noch eine sechste Macht existiert, die in bestimmten Augenblicken ihre Herrschaft über die gesamten fünf sogenannten Großmächte behauptet und sie erzittern läßt. Diese Macht ist die Revolution. ... Es bedarf nur eines Signals, und die sechste und größte europäische Macht tritt hervor in glänzender Rüstung, das Schwert in der Hand, wie Minerva aus dem Haupt des Olympiers.“ (MEW 10, 8)

Selbst in den Phasen einer gesteigerten arbeiterpolitischen Aktivität war die Problemlage so, daß Marx nur einen Teil seiner politisch-geistigen Energie in die Arbeiterorganisation investieren konnte oder wollte. Während der 1848er Revolution hatte die Konstituierung einer demokratisch-republikanischen Öffentlichkeit (mit der Neuen Rheinischen Zeitung und anderer Organen) für Marx einen Vorrang vor dem Kommunistenbund und dem Kölner Arbeiterverein, wo Marx deswegen auf Kritik stieß. In der Thematik der Internationale nahmen neben den sozialen Belangen der Arbeiter allerlei Affären der internationalen Politik den größeren Raum ein. Man denke nur an ein so epochales Ereignis wie den deutsch-französischen Krieg von 1870, der sich zudem auf eine überaus delikate Weise mit den deutsch-französischen Fraktionsverhältnissen in der Arbeiterinternationale verschränkte. Im Briefwechsel klingt einmal an, Preußens Sieg über das Frankreich Bonapartes werde nicht nur den Schwerpunkt der westeuropäischen Arbeiterbewegung nach Deutschland verlagern, sondern auch

noch das Übergewicht der Marx-Engelschen Theorie über die Proudhonsche und andere verbürgen. (MEW 33, 5)

Die Pariser Kommune, der Marx zuerst recht skeptisch begegnete, entfachte in ihm, vor allem nach ihrer Niederlage, noch einmal das Feuer des 48er Revolutionärs, des Revolutionärs der vorigen Generation. Die revolutionäre Glut war noch wirksam, als er 1875 in die Programmdebatte der deutschen Sozialdemokraten eingriff. Er ließ sich nun sogar auf ein Stück „Konstruktion der Zukunft“ ein, indem er die „Übergangsperiode“ skizzierte, die sich zwischen der kapitalistischen und der kommunistischen Gesellschaft erstrecken und deren Staatsregiment die „Diktatur des Proletariats“ sein werde, die in der Pariser Commune ihren Prototyp gefunden zu haben schien. (MEW 19, 28)

Danach aber war ein Abklingen unverkennbar. Aus der Zeit von 1875 bis zum Tode 1883 präsentiert die MEW-Ausgabe von Marx kaum mehr als 120 Textseiten. Allerdings gab es noch eine sehr denkwürdige, geradezu symbolträchtige Nachgeschichte. In seinen letzten Lebensjahren partizipierte Marx aus der Ferne bereits an dem politischen Kraftfeld, in dem sich ein Hauptteil seiner posthumen „Wirkungsgeschichte“ abspielen sollte: Die sich formierende russische Sozialopposition suchte bei ihm Rat. Er sollte 1881 die Anfrage beantworten, ob die russische Dorfgemeinde die Ausgangsbasis für eine nichtkapitalistische, sozialistische Entwicklung in Rußland bilden könne - sein Bescheid war zurückhaltend und restriktiv.

Ein „Unzeitgemäßer“

Marx hat mit seiner Politik in weltgeschichtlicher Absicht nie den Wirkungsraum erreicht, den er sich zugeeignet hatte. Mit seinen weiterreichenden Erwartungen stand er als „Karl der Unzeitgemäße“ in einem imaginären Raum. Er hatte von Anfang an den Impetus zu einer Großen Politik. In der „offiziellen“ Politik seiner Zeit mit dabeizusein wäre ihm entschieden zu wenig gewesen. „Es ist *Alles* kleiner geworden!“ - diese Klage des anderen „Unzeitgemäßen“, des Dionysos-Verehrers Nietzsche²⁷, wäre auch ihm, dem Prometheus-Verehrer, aus dem Herzen gesprochen gewesen. Zu klein waren ihm nicht minder die Veranstaltungen und zumal die rhetorischen Gestikulationen der liberalen und der demokratischen Opposition, deren Logik es war, „mit dem Glanz des Prinzips die faktische Schwäche zu beschönigen“. (MEW 5, 446) Er hatte ja schon die Junghegelianer als Schafe im Wolfspelz verspottet. Sein hoher Anspruch

²⁷ *Zarathustra*, Gruyter-Studienausgabe Bd. 4, S. 211

war nicht durch scheinhafte Attitüden einer rhetorischen Theatralik narzißtisch zu befriedigen, es mußte schon etwas Reelles und Seriöses sein. Schließlich wollte er nicht durch präzeptorales Gehabe zur komischen Figur werden - das war der existentielle Hintergrund jener realistischen Neuorientierung von 1845/46 gewesen.

Um Marx gerecht zu werden, sollte man ihn nicht zu sehr an dem postulatorischen Überschuß messen, der in seinem Prospekt einer großen, allzugroß angesetzten Politik mit dem Proletariat steckte. Die Option für eine Politik mit dem Proletariat hatte immerhin eine energische Potenz der nächsten Zukunft für sich, der Achtungserweis an die Welt der Arbeit hat auch seine eigene soziokulturelle Dignität, und in der Opposition gegen die offizielle Sphäre konnte sie ein Höchstmaß von Autonomie und innerer Souveränität gewähren. Das Politik-Verhalten von Marx ist eben vor allem in diesem Anspruch auf Souveränität zentriert, und damit ragt er über die Menge seiner Standes- und Zeitgenossen hinaus.

Daß Marx das Proletariat nur als Werkzeug zur Befriedigung seiner cäsaristischen Ambitionen gebraucht hätte²⁸, muß man nicht unterstellen. Da gibt es mehr subtile und komplexe Deutungen. Wahr ist freilich, daß die Assoziierung mit dem Proletariat für ihn keine sehr natürliche Option gewesen ist, sondern eine Notlösung. Er befand sich 1844 wenn nicht in einer Notlage, so doch in einer Kalamität, die nicht nur seine persönliche war. War er von der bürgerlichen Mittelklasse nur deshalb enttäuscht, weil sein Anspruch an sie maßlos gewesen wäre? Er war nur übermäßig. Und erst aus Enttäuschung über seine bürgerliche Herkunftsschicht erwuchs die Projektion der übermäßigen Erwartung auf eine Klasse, bei der sie maßlos wurde. - Es wird noch einige hermeneutische Anstrengung kosten, den Kommunikationsraum von Marx besser auszuleuchten - nicht um die posthume Nachgeschichte, sondern *die Marxgeschichte* angemessener begreifen zu können.

Gewiß war da auch eine Kalamität von und mit Marxens eigenem prometheischen Naturell im Spiel, nicht minder aber eine Kalamität seines geschichtlichen Ortes: daß in der Bruchzone zwischen dem alten monarchischen und dem neuen imperialen Staat so schwer die Substanz einer ebenso energischen wie wohltemperierten bürgerlich-republikanischen Vernunft zu ermitteln war, die der stabile Träger eines demokratisch-konstitutionellen Staates hätte sein können. Hätte Marx ein anderer Lorenz

von Stein werden und sein Lebenswerk mit einer achtbändigen Verwaltungslehre krönen sollen? Marx umkreiste mit seiner mehrdimensionalen Politik eine kaum zu behebbende Aporie. Seine positive Haupt-Politik bewegte sich auf einem zwar wichtigen, aber doch kleiner bemessenen Nebenschauplatz. Den Hauptkampf des Tages inszenierten die Anderen, die Akteure der *Revolutionen von oben*, denen Marx nur publizistisch in die Parade fahren konnte. Indirekt wurde dadurch eben dieser publizistische Kampf gegen die offizielle Sphäre und gegen alles, was sich ihr akkomodierte, zum eigentlich-uneigentlichen Hauptkampf von Marx, wenngleich er nur ein symbolisch-imaginäres Handeln war. Mit dieser imaginären Politik, die das Negativ-Korrelat seiner positiven Arbeiterpolitik war, verdient Marx im historischen Rückblick womöglich mehr Interesse als mit seinem Hauptprospekt.

Zur Politikform von Marx

Obwohl Marx mit der Arbeiterpolitik nicht an seinen erwählten geschichtlichen Ort gelangt ist, so gelangte er mit ihr doch auf einen ziemlich festen Boden - weil er (anders als man ihm oft nachsagt) keineswegs im Bann seiner ferneren Zukunftserwartungen stand. Wie sehr er auch seine Hauptpolitik mit dem Proletariat in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung ideativ überhöht und sie mit einem enormen Erwartungsüberschuß befrachtet hat, hat er doch die exzessive Erwartung nicht unvermittelt in exzessive *Forderungen* an „sein“ Proletariat, und nicht in einen propagandistisch-agitatorischen Eifer umgesetzt (wie er in diversen Marxismen üblich wurde). Der Gestus des Forderns war ihm überhaupt fremd. War bei ihm das Proletariat sozusagen auf die vakante Stelle einer für zu impotent befundenen bürgerlich-republikanischen Öffentlichkeit nachgerückt, behandelte Marx es praktisch so, als ob es der kompetente Erbe dieses Republikanismus wäre: nicht wie der Führer seine Gefolgschaft, der Erzieher seinen Zögling, der Agitator eine zaudernde Menge oder der Aufklärer die noch Unwissenden. So wie die Arbeiterklasse nicht Ideale und Utopien zu verwirklichen, sondern nur die Elemente einer höheren Vergesellschaftung „in Freiheit zu setzen“ hatte, die sich im Schoß der niedergehenden „Bourgeoisgesellschaft“ entwickelt haben, so konnte auch er selbst als Mitstreiter der Arbeiteremanzipation mit seinen höheren „Bildungselementen“ nur dazu beitragen, die autochthon heranwachsenden Bildungselemente in der Arbeiterklasse freizusetzen. Diese kommunikative Behutsamkeit gegenüber den Arbeitern attestiert auch W. Schieder: „Er achtete ... jedesmal sorgfältig darauf, daß er sich nicht selbst den Arbeitern aufdrängte, sondern daß die politische Initiative von diesen ausging. Das entsprach seiner

²⁸ E. Topitsch, „Marx zwischen Mythos und Wissenschaft“, in: *Marxismus - ernstgenommen*, Hrsg. G. Szczesny, Hamburg-Reinbek (Rowohlt) 1975, S. 14

Vorstellung von selbständiger proletarischer Organisationstätigkeit, die nicht künstlich geweckt, wohl aber durch die revolutionäre Intelligenz gefördert und intensiviert werden könne.“²⁹

So entsprach es vorab Marxens eigenem, angestammten soziokulturellen Habitus. Was das politische Charakterprofil des Proletariats anging, hatte er durchaus seine geheimen Wünsche: daß es allen Stolz, Mut und Unabhängigkeitssinn an den Tag legen möge. (MEW 4, 200) Doch war er aufgeklärt genug, sich nicht einzubilden, er selber könne in dieser Hinsicht über einige Vertrauenspersonen hinaus sonderlich viel erwirken. Die Praxis des Citoyen Marx im inneren Diskurs der Arbeiterbewegung war wesentlich *theoretisch*, so wie er es auch schon in seinen bürgerlich-republikanischen Tagen gehalten hatte: Er wollte der Welt nur zeigen, warum sie eigentlich kämpft. (MEW 1, 345) Vor allem: *wogegen* die Seinen anzukämpfen hatten.

Doch nichts kann darüber hinwegtäuschen, daß Marxens praktische Kommunikation mit den Arbeiter-Sozialisten nicht nur in intellektueller Hinsicht *prekär* war und sein mußte. Eine autonome Öffentlichkeit des republikanischen Typus konnte sich in diesem Metier nicht konstituieren. Vielleicht hat sich Marx für seine Askese damit entschädigt, daß er seiner Verachtung gegen die vielen halbgebildeten und doktrinär fixierten Führungs-Prätendenten, die sich in seiner näheren und weiteren Umgebung hervortaten, in einer zornig-spöttischen Polemik freien Lauf ließ. Es muß ihm oft wirklich eine Zumutung gewesen sein, seine intellektuelle Überlegenheit nicht verletzend auszuspielen (was er mitunter exzessiv und hemmungslos tat, so daß es ihm den Tadel seines Biographen Franz Mehring eintrug). Nach 1848 schäumte der Unmut bei ihm und bei Engels besonders hoch. Diesem war es nachgerade peinlich, mit was für „bornierten Hunden“ die letzten Jahre sie „zusammengeworfen“ hatten. „Was soll uns, die wir auf alle Popularität spucken, die wir an uns selbst irre werden, wenn wir populär zu werden anfangen, eine ‚Partei‘, d.h. eine Bande von Eseln, die auf uns schwört, weil sie uns für ihresgleichen hält?“ (MEW 27, 190)

Manche Indizien sprechen dafür, daß Marx durchaus ein Empfinden für das Prekäre seiner soziokulturellen Position in diesem Lebensbund mit dem Proletariat gehabt haben dürfte. Der skeptische Zug in seinem Wahlspruch - *de omnibus dubitandum* - wird auch vor dem „geschichtlichen Beruf“ des Proletariats nicht Halt gemacht haben. Der Lebensbund mit den

Fabrik-Handarbeitern (den „Knoten“, wie sie im Briefwechsel mit Engels oft heißen), war zwar nicht einfach eine Mesalliance, aber auch nichts letztlich Erfüllendes, vielmehr eine „Not- und Verstandes“-Koalition. Für das *Kapital -Opus* (das dann freilich auch anders ausgefallen wäre) hätte er ebenso wie für seine politische Publizistik eine andere Kommunikations-Partnerschaft gebraucht.

Wiederkehr der Doktrin aus den Aporien einer schwierigen politischen Existenz

Auf der Höhe seiner theoretischen Vorarbeiten stimmte sich Marx auf eine Politik ein, in der keine Doktrin mehr etwas zu bedeuten hat, weil sie ihre Orientierung in ganz anderen Evidenzen findet, in den Parametern einer klaren, nüchternen Wahrnehmung von Situationen, Interessen, Dignitäten, Kraftmaßen und Kräfteverhältnissen. Dadurch aber, daß als der Träger dieser Politik das Proletariat ausersehen war, kam notgedrungen eine Menge aus dem frühsozialistischen Doktrinen-Erbe in den Ansatz. Schon die „Amtseinsetzung“ des Proletariats hatte keine „situations-natürliche“ Evidenz, sondern war im hohem Grade doktrinal (zuerst sogar mit einer hoch-artistischen Spekulation) deduziert. Zwischen dem, was die Klasse gegenwärtig-faktisch darstellte, und den Erwartungen, die sich an sie hefteten, bestand eine breite, nur postulatorisch (oder durch unbefristete Vertragung) zu überbrückende Kluft. Der Vordenker entlastete sich von normativem Überdruck, indem er sich auf einen offenen Erwartungshorizont einstellte und alles praktisch Maßgebende der autochthonen Kraftentfaltung der Prozeßbeteiligten anheimgestellt sein ließ.

Nach den „emanzipations-spontaneistischen“ Anfängen von 1847 kam temperierend vor allem dies hinzu, daß Marx dem Fortgang der Bewegung in einem indirekten Vermittlungsmodus nach Art der „Negation der Negation“ entgegensah. Sie werde die reaktive Antwort auf die Negativ-Vorgaben der herrschenden Sphäre sein. Auf die Fixierung und konstruktive Durchbildung von „Zielvorstellungen“ konnte man gänzlich verzichten. So durften, ja mußten fast alle Fragen nach dem weiteren Fortgang offen bleiben, zumal die leidigen und verfänglichen Fragen nach den Vollkommenheiten der „neuen Welt“, die aus dem Niedergang (oder „Zusammenbruch“) der alten hervorgehen werde. Selbst als er den heroischen Versuch der „himmelstürmenden“ Communarden von Paris würdigte, tat Marx dies in einem geradezu stoischen Geiste: Die Arbeiterklasse habe keine Ideale zu verwirklichen, sondern nur die Elemente einer höheren

²⁹ a.a.O. (Anm. 6), S. 151 f.

Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich im Schoß der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt hätten. (MEW 17, 343)

Marx konnte fast alle Fragen nach der Zukunft offen lassen. Aber konnten das auch die sich vereinigenden Proletarier aller Länder? Konnten sie sich in einer solchen Sichtweise bewegen, konnten sie ohne die Stützen einer „Weg-und-Ziel“-Doktrin auskommen? Schon um sich ihnen verständlich zu machen, mußte Marx diverse Anleihen aus dem doktrinalen Traditionsbestand nehmen. Es war unausbleiblich, den „Kommunismus“ doch wieder als ein „Ziel“ zu fixieren, die revolutionäre Praxis als einen „Weg“ zu markieren und ein Deputat von „Aufgaben“ zu umschreiben. Ebenso lag es in der situativen Konsequenz, daß sich die sozio-ökonomisch-politische Einheit des Aktionsfeldes aufspaltete. Da war ein „ökonomischer“ Kampf der Arbeiter um ihre alltäglichen Arbeits-, Lohn- und Sozialbedingungen, der bei aller Heftigkeit, die er zuweilen annahm, doch nicht über einen „Kleinkrieg“ hinausreichte. Als die „höhere“ Aktionsebene erhob sich darüber die eines „politischen Kampfes“, der sich jedoch nicht *am Ort der kapitalistischen Produktionsverhältnisse* als ein Kampf um die soziale Grundqualität dieser Produktionsverhältnisse entfaltete, sondern in eine „aparte“ Domäne von Partei- und Staatspolitik verlagerte. Schon das Kommunistische Manifest offenbart und verdeckt zugleich die Grund-Aporie, daß der Kampf gegen die *Lohnarbeit* nur eine Reminiszenz des frühindustriellen Handwerkertums gewesen war, aber kein lebenskräftiger Impetus der heraufkommenden industriellen Arbeiterklasse. Die soziale Mitte im Prospekt einer Emanzipation der arbeitenden Klassen war und blieb unbesetzt. Als Marx im Gründungsjahr der Internationale an jene alte Hauptsache erinnerte, an die fällige „Abschaffung des Lohnsystems“ (MEW 16, 152), blieb dies eine leere Postulation. Die Aufhebung des kapitalistischen Grund-Produktionsverhältnisses, des privaten Produktionsmitteleigentums und der Lohnarbeit, verlagerte sich weg vom Ort dieses Produktionsverhältnisses (wo kein „radikales Bedürfnis“ daraus wurde), hinüber auf eine Bühne der politischen Haupt- und Staatsaktionen. Die Revolution, die als eine „organische“ sozial-zivilisatorische Entwicklungsrevolution zu denken nicht mehr möglich war, regredierte als „Arbeiterrevolution“ auf die Stufe einer „politischen Revolution“, und als diese konnte sie auf die noch niedrigere Qualifikationsstufe einer unspezifischen „Volksrevolution“ absinken.

So oszillierte das politische Praxisdenken von Marx und Engels schon seit den Ambivalenzen des Anfangs fortwährend zwischen doktrinalen Aufgeboten und einer nicht-doktrinalen Bewußtseinsform von Selbstver-

ständigung und Rechenschaftslegung. Einer der schroffsten Ausschläge war es, als Marx (1852) nahe dem Nullpunkt praktischer Evidenz mit um so größerer Emphase erklärte, er habe die Unausweichlichkeit der Diktatur des Proletariats „nachgewiesen“. (MEW 28, 508)

Vielleicht konnte Marx seinen Lebensbund mit dem Proletariat nur aufrechterhalten, weil er die Übernähe vermied und seine Reservate bewahrte. Mit dem Proletariat die Höhenlagen einer Großen Politik erreichen zu wollen war ein prekäres Unterfangen, und es konnte nicht zu einem „sicheren Gang“ gedeihen. Marx und Engels haben sich über die „unbestimmte Ungeheuerlichkeit“ ihres Prospekts einer Revolution der Proletariats nicht getäuscht. In ihrem Briefwechsel und in den *Minima politica* ihrer politischen Publizistik legen sie viel von der Laboratoriumssituation und dem Leidwesen ihrer politischen Existenz offen. Je mehr Einblick man nimmt, um so weniger bleibt übrig vom Schein einer konsequent Stück um Stück ausgebauten und zuletzt imponierend geschlossen dastehenden politischen Doktrin.

Karl Marx historisch - das ist die Geschichte der Aporien und Antinomien einer politischen Existenz in jenem Umbruch und Aufbruch, der vom Frühindustrialismus in den Hochindustrialismus hinüberführte. Daß Marx in der Erwartung einer großen Krise lebte, macht ihn zu einem der Seismographen dieser Zeit. Ein Seismograph ist jedoch kein Kompaß. Was die Richtung betraf, in der sich die Krise der modern-bürgerlichen Gesellschaft entfalten werde, unterlag Marx einer alt-europäischen Täuschung zum Optimistisch-Produktiven hin. Die Krise, die dann wirklich heraufzog, war von einer radikal anderen Art. Es war keine Krise der kapitalistischen Produktionsweise, sondern eine Krise der gesamten sozialen Mobilisationsdynamik, die der kapitalistische Hochindustrialismus freigesetzt hat, und sie eklatierte in einem dreißigjährigen Imperialkrieg, der auch noch eine imperiale Sozialrevolution hervortrieb - beide von einer enormen sozialen Destruktivität.

Marxens Schicksal war es, daß sich die Szenerie, die sein Erwartungshorizont war, schon zu seinen Lebzeiten mit ganz neuen Konfigurationen umbesetzt hatte. Sein Tod 1883 war auch schon das Ende der eigentlichen Marx-Geschichte. Spätestens zur Jahrhundertwende war dieses Ende definitiv beglaubigt und beurkundet. Es gibt keinen Grund, einen zweiten Tod von Marx auf das Jahr 1989 zu datieren. Das war nur das Ende einer uneigentlichen Nachgeschichte, die nicht mehr die seine gewesen ist. Nachdem sich das historische Schicksal von Marx erfüllt hatte, eröffnete W. I. Lenin 1913 den Prospekt für ein neues „historisches Schicksal“, das der tote Marx

als einer von den „Geistern der Vergangenheit“ durchmachen mußte, die Lenins Kriegsrevolution zu ihrem Dienst heraufbeschwor. (MEW 8, 115) Lenin hatte gemeint, er könne 1913 ein *Incipit Marx* verkünden. Weltgeschichtlich angesagt gewesen ist in Wahrheit ein *Incipit Mars*.

2. VON MARX ZUM MARXISMUS

Daß Marx, wie man aus glaubwürdigen Berichten weiß, kein „Marxist“ sein wollte, war weder bloß Koketterie mit der eigenen Eminenz, noch stellte er damit eine Bescheidenheit zur Schau (die ihm durchaus fremd war). Sobald nicht nur Gegner die Titulatur gebrauchten, sondern Anhänger daraus eine Bekenntnisformel machten, mußte Marx darin ein Gefahrensignal sehen: Um eine Sache, die so sehr an einer Person hing, konnte es nicht ganz gut bestellt sein. Als M. Bakunin der Marx-Richtung unterstellte, sie wolle unter der Signatur „wissenschaftlicher Sozialismus“ die Herrschaft einer Gelehrten-Elite etablieren, brachte Marx etwas in Erinnerung, was er Jahrzehnte zuvor in seiner Proudhon-Kritik klargestellt hatte: daß alle sozialistische „Wissenschaft“ nichts anderes als die „Erkenntnis der vom Volk selbst gemachten sozialen Bewegung“ sein könne. (MEW 18, 535 f.) Das zeigt, wie fest und geradezu axiomatisch dies bei ihm verankert war: daß seine „Theorie“ nicht *Doktrin* („Lehre“) sein wollte, sondern eine auf gemeinschaftliche Selbstverständigung angelegte *Rechenschaftslegung* von der „wirklichen Bewegung“.

Marx umschrieb damit ein Optimum - *sein* Optimum -, hinter das er mitunter auch zurückfallen konnte, zu dem er jedoch immer wieder zurückgekehrt ist. Es war nicht nur ein methodisches Konzept, sondern ein soziokultureller Habitus, ein Ingrediens seines kommunikativen Niveaus und seiner politischen Seriosität. Dasjenige in der weitläufigen Theorie-Arbeit von Marx, was reflexiv auf ein „Begreifen der Praxis“ zielt, bildet einen gedanklichen *Verweisungszusammenhang*, der das Augenmerk auf die Wirklichkeit der Bewegung selbst zurücklenkt. Das „Optimum“, das damit angesetzt war, ließ sich jedoch nicht wiederum als eine zu befolgende Norm statuieren, und als einen „Maßstab“ (wie man heute so gern sagt) nur in dem strikt heuristischen Sinne, daß man daran ermessen kann, auf welchem geistig-praktischen Niveau die Bewegung sich befindet. Wenn das Selbstverständnis maßgeblicher Mitbeteiligter in die Konventionen traditioneller Doktrin zurückfällt, ist das ein Anzeichen dafür, daß die Bewegung jene höhere Rangstufe nicht erreicht hat.

Wir sahen ja, daß auch Marx die angesetzte Höhenlage in seinem Metier nicht durchgängig halten konnte. In seinem Aktionsbund mit der proletarischen Volksbewegung lag nun einmal eine soziokulturelle Dissonanz, eine zwar nicht gänzliche, aber doch weitreichende gegenseitige Unangemessenheit. Wahr ist, daß die „wirkliche Bewegung“ mit der Zumutung eines so arrivierten Denk- und Kommunikationsstils essentiell überfordert war. Die soziokulturelle Schranke der wirklichen Bewegung wurde für Marx und sein Gedankenerbe zum Schicksal. Er war dazu verurteilt, der Lehrmeister einer Doktrin zu werden. Dieses Schicksal hieß eben - „der Marxismus“. Und es war kein ganz unverschuldetes. Marx selber hat genug Gedankenstoff hinterlassen, der für eine Doktrin prädisponiert war. Gerade als die Zeitbewegung einen radikal anderen Kurs genommen hatte und die eben entstandene Arbeiter-Internationale durch die Imperialbewegung der europäischen Hauptstaaten Europas sogleich heillos überrundet wurde, vollführte Marx mit dem Kommune-Nachruf und der Kritik des Gothaer Programms noch einige Kraftakte in Revolutionsdoktrin. Das Memorandum von 1875 schloß er mit den Worten *Dixi et salvavi animam meam* - mehr als die Rettung einer Achtundvierziger Revolutionärsseele konnte es auch nicht sein. (MEW 19, 32)

Grenzen der Wirksamkeit des Proletariats

Eher als die Bourgeoisie (bei der dies bis auf den heutigen Tag nicht ausgemacht ist) stieß das Proletariat an seine geschichtliche Schranke. Im Prospekt einer Revolution des Proletariats steckten ja von Anfang an Aporien, wenn nicht Antinomien. Gesetzt den Fall, die kapitalistische Produktionsweise hätte wirklich rasch an die Schwelle einer progressiven sozialen Umwälzung geführt - einer, in der die „Elemente einer höheren Gesellschaft in Freiheit gesetzt“ worden wären: es hätte dies keine Arbeiterrevolution sein können, allenfalls die Revolution eines „ideellen Gesamtarbeiters“. Die Arbeiter in dem Sinne, in dem Marx von ihnen sprach, sind zwar mit der Produktivkraft der großen Industrie verbunden, sie repräsentieren diese jedoch nur sehr unvollständig. Die höhere technologische „Wissenskraft“, die von den unmittelbaren Produzenten getrennt ist, beschäftigte Marx nur kurz im Rohentwurf zum *Kapital*, in den „Grundrissen“. Im „Kapital“ erscheint die Problematik ganz aufs Grobe zurechtgeschnitten: die oberen Chargen des Produktions-Managements heißen hier kurz die „Offiziere“ und Unteroffiziere des Kapitals. Die Idee der „Arbeiterrevolution“ stammt aus einer Zeit, da sie überhaupt nur als eine *Arbeiterrebellion* vorstellbar war. Im entfalteten Hochindustrialismus war sie auch in dieser

ser Rudimentär-Form nicht mehr vorstellbar. Den produktiven Effekt einer sozial-zivilisatorischen Entwicklungsrevolution konnte sie ohnehin niemals haben. Marxens Revolution des Proletariats war, mit einem Wort, eine „deutsch-französische Chimäre“. In der frühen marxistisch orientierten (oder ideologisierten) Arbeiterbewegung war sie ein rhetorisches Residuum. Kurzum, die im „Manifest“ anvisierte Revolution des Proletariats hat schlicht und einfach nicht stattgefunden. Das Proletariat war nicht dazu disponiert, den Erwartungsüberschuß einzulösen, mit dem Marx es bedacht hatte. Ihm war vorgezeichnet, eine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft zu werden, nicht aber diese aufzuheben. Die Sozialrevolution aber, die dann außerhalb der Stammlande der Arbeiterbewegung wirklich stattgefunden hat, die Russische von 1917, war nicht die Probe auf das Marxsche Exempel, sondern etwas gänzlich anderes. Der 1848er Revolutionsprospekt wäre beim Tode von Marx nur eine ferne historische Reminiszenz gewesen, hätte es nicht im weiteren Jahrhundertverlauf von anderswoher eine Motivationszufuhr besonderer Art gegeben.

Zunächst hatte es für die Selbstwahrnehmung der Arbeiterpolitik noch eine gewisse Bedeutung, daß ihre ersten moderaten Initiativeschritte in der Tat ein heftiger Affront gegen die „offizielle Gesellschaft“ gewesen sind und durchaus revolutionär wirkten. Die kapitalistische Klassenherrschaft war bis in die Ära des Hochindustrialismus hinein noch mit Elementen einer vor-konstitutionellen Staatlichkeit verschränkt. Als die Koalitionsfreiheit bereits durchgesetzt war, wurde die Sozialdemokratie im Deutschen Reich noch einmal für lange Zeit (1878-90) verboten. Demonstrationen und Arbeitskämpfe hat die Obrigkeit oft mit Polizei- oder Militärgewalt unterdrückt. Das begünstigte bei den Betroffenen den notorischen ideodynamischen Effekt, daß sie ihre Sache rhetorisch-ideativ überhöhten. Man denke nur an die überschwengliche Expressivität eines Kampflieds wie der „Internationale“: „Unser Blut sei nicht mehr der Raben und der mächt'gen Geier Fraß. Erst wenn wir sie vertrieben haben, dann scheint die Sonn' ohn' Unterlaß.“

Bald hat die „wirkliche Bewegung“ die revolutionäre Tradition „unterlaufen“, ihr Vokabular in bloße Rhetorik verwandelt, ihr Pathos in ein Feiertagsritual. Das Empfinden für ihre gesellschaftliche Wichtigkeit gewann sie aus anderen Evidenzen: Wenn dein starker Arm es will, stehen alle Räder still. Der starke Arm wußte, was er wollen konnte, und das war nicht: „Alles zu werden“.

Marx hatte sich, wie schwer es ihm auch gefallen sein mochte, darauf eingeschworen, daß er vom Proletariat keine großen Dinge erwarten oder

gar verlangen konnte, die es nicht aus seinem eigenen Interesse und Vermögen aufbringen würde. Es hatte nicht Ideale zu verwirklichen, sondern konnte (soviel überhaupt an ihm lag) nur die Elemente einer höheren Gesellschaft in Freiheit setzen, die sich im Schoß der niedergehenden alten Gesellschaft (sofern sie wirklich im Niedergang war) entwickelt haben. Vor allem Weiterreichenden hatte sie ihre eigenen soziokulturellen Befähigungen zu entfalten, und die waren in der Tat nicht unbeachtlich. Sie brachte einen ganzen Kosmos von Organisationen hervor. Aber erst in einem zur „Orthodoxie“ verfestigten Marxismus wurde eine normative Idee der Arbeiterklasse zu einem imperativen Mandats an die Klasse: Sie hatte eine Klassenpflicht zu erfüllen. Noch eine Phase später wurde eine höhere Idee des Proletariats als marxistisch-leninistische Partei zur materiellen Gewalt, die auf die Massen übergriff und sie führte, wohin sie oft nicht wußten noch wollten. Wir werden beim nächsten Schritt sehen, wie es zu dieser normativen Exaltation kommen konnte.

Man muß heute nicht umständlich demonstrieren, wie vielfältig die Wege waren, auf denen sich die industrielle Arbeiterklasse kollektiv und individuell einen Anteil an den Früchten des zivilisatorischen Fortschritts und an den Möglichkeiten sozialen Aufstiegs errungen hat. Die Bewegung der kapitalistischen Produktion hat dies zum einen Teil positiv ermöglicht, zum anderen Teil wenigstens nicht unmöglich gemacht. An der Jahrhundertsschwelle hat Eduard Bernstein die nötigen Revisionen vorgenommen. Seine Schrift über die „Voraussetzungen des Sozialismus“ (1899) ist ein Bericht über die Lage der „wirklichen Bewegung“ und eine Prospektion ihrer nächsten Möglichkeiten. „Wir haben die Arbeiter so zu nehmen, wie sie sind“, lautet die methodische Devise. „Wir können nicht von einer Klasse, deren große Mehrheit eng behaust lebt, schlecht unterrichtet ist, unsicheren und ungenügenden Erwerb hat, jenen hohen intellektuellen und moralischen Stand verlangen, den die Einrichtung und der Bestand eines sozialistischen Gemeinwesens voraussetzen. Wir wollen sie ihr daher auch nicht andichten. Freuen wir uns des großen Fonds von Intelligenz, Entsagungsmut und Tatkraft, den die moderne Arbeiterbewegung teils enthüllt und teils erzeugt hat, aber übertragen wir nicht, was von der Elitesage von Hunderttausenden gilt, nicht kritiklos auf die Massen, auf die Millionen.“ Weder könnte die Klasse schon die „politische Alleinherrschaft“ übernehmen, noch haben die Produktivkräfte eine Ent-

wicklungshöhe erreicht, bei der die Aufhebung der Klassenunterschiede möglich wäre.¹

Daß Bernstein damit auf den heftigen Widerstand nicht nur der „Linksradikalen“, sondern auch des „marxistischen Zentrums“ um Karl Kautsky stieß, hatte Gründe sowohl in der Gesamtkonstellation des heraufkommenden imperialen Zeitalters als auch in einer Binnendynamik der Arbeiterbewegung selbst. Bernstein hatte seine allzu eng sozialpolitische Fortschrittsrechnung „ohne den Wirt“ gemacht, ohne die übergreifenden politischen Dynamismen zu berücksichtigen. Einiges davon haben seine Kritiker schärfer im Blick gehabt.

Wenige Monate vor seinem Tode hatte Engels 1895 noch eine frohe Botschaft hinausgesandt. „Geht das so voran, so erobern wir bis Ende des Jahrhunderts den größeren Teil der Mittelschichten der Gesellschaft ... und wachsen aus zu der entscheidenden Macht im Lande, vor der alle andern Mächte sich beugen müssen, sie mögen wollen oder nicht.“ (MEW 22, 524) Um diese Zeit vollzog sich aber schon ein tiefer Umschwung, und zwar gerade in den Mittelschichten, die Engels noch so positiv in seine Rechnung eingesetzt hat. Karl Kautsky blickte 1909 - auf den letzten Seiten seines Buches über den „Weg zur Macht“ - auf ein Jahrzehnt zurück, in dem das Kleinbürgertum sogar einen „steigenden Haß gegen das Proletariat“ an den Tag gelegt habe. Es verkrieche sich hinter die Regierungen und erwarte Hilfe von ihnen, ohne daß es eine „feste Stütze des Bestehenden“ bilde. Für die Arbeiterpolitik sei es ein „unsicherer Kantonist“. „Unberechenbar sind ... die kleinbürgerlichen Massen, die bald hierhin, bald dorthin ihr Schwergewicht in die Wagschale werfen... Noch unberechenbarer sind weiter die Wirrnisse der auswärtigen Politik, an der so viele unstete Staaten beteiligt sind, so daß die Unberechenbarkeit der inneren Politik eines jeden Staates in der auswärtigen noch vervielfacht in Erscheinung tritt.“ Alles zusammen wird „dafür sorgen, daß wir aus den Überraschungen nicht herauskommen“. Gleichwohl sieht Kautsky - fünf Jahre vor dem Kriegsausbruch - eine revolutionäre Ära anheben, und er beschließt sein Buch mit dem Ausruf: „Glücklich jeder, der berufen ist, an diesem erhabenen Kampfe und herrlichen Sieg teilzunehmen!“²

Damit sind zwei Elemente der Konstellation benannt, die eine schon von innen her begrenzte Kraft der Arbeiterbewegung auch von außen in Bedrängnis brachten: eine Sozialrivalität seitens der kleinbürgerlichen Mit-

telschicht, und das imperiale Kraftfeld der internationalen Politik. Wir werden die Konsequenzen weiter zu verfolgen haben. Die Arbeiterpolitik konnte sich im Grunde schon lange, spätestens seit 1870 nicht mehr im Marxschen Erwartungshorizont bewegen. Umso mehr fixierten sich manche ihrer Wortführer doktrinär darauf, daß ihr Kampf dennoch der „Hauptkampf unserer Tage“ (Engels) sei und bleibe. Eben dies wurde zur Quintessenz des Marxismus.

Innere Grenzen der Arbeiterpolitik

Wir sahen schon, wie Marx in der Gründungszeit der Arbeiter-Internationale sein altes *ceterum censeo* neu bekräftigt hat, daß die Befreiung der Arbeiterklasse sich in der „endgültigen Abschaffung des Lohnsystems“ erfülle. (MEW 16, 152) Das Dictum verwandelt sich natürlich in eine offene Frage: Wie allgemein und wie energisch war in den wirklichen Arbeiterklasse der Drang, aus der Subordination unter die Kapitalistenklasse auszubrechen? Die Gründungsdeklaration der Internationale, von Marx verfaßt, kündigt in erbaulichen Worten an, daß die Lohnarbeit, die ebenso wie Sklaverei und Leibeigenschaft nur eine vorübergehende gesellschaftliche Form darstelle, dazu bestimmt sei, „zu verschwinden vor der assoziierten Arbeit, die ihr Werk mit williger Hand, rüstigem Geist und fröhlichen Herzens verrichtet“ (MEW 16, 11 f.) Wieviel ist hier normative Projektion, wo gab es dafür ein Fundament in den wirklichen Aktiv-Dispositionen der Klasse? In was für einem Situationskontext hat das Projekt einer „Sozialisierung“ der Produktionsmittel da und dort eine gewisse (keineswegs allgemeine) Aktualität erlangt?

Richtig ist wohl, daß die Klasse in ihrer Masse *nicht* den unwiderstehlichen Drang verspürte und auch kein Aktionsschema dafür hatte, sich die Produktionsmittel genossenschaftlich anzueignen und so den Lohnarbeiter-Status loszuwerden. Wo das Verlangen nach einer „Sozialisierung“ der Produktionsstätten akut wurde, da zielte dies mehr gegen die Krisenfolgen der Planlosigkeit als gegen das Sozialinstitut Lohnarbeit. Die Aufhebung der Lohnarbeit durch genossenschaftliche Aneignung des Produktionsapparats durch die unmittelbaren Produzenten war seit Anbeginn eine so unwahrscheinliche Variante, daß Marx und Engels sie kaum konkret in Erwägung gezogen haben. Schon im „Manifest“ ist die Aufhebung des kapitalistischen Privateigentums als die Übernahme der Produktionsmittel durch den proletarisch-demokratischen Staat anvisiert.

Im ganzen hat sich die Problematik der Lohnarbeit für Privatunternehmer auf mehreren Bahnen „entdramatisiert“. Auf der Seite der privaten Unternehmerwirtschaft entlastete sich die Problematik dadurch, daß

¹ Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Facsimile-Nachdruck der 2. Auflage von 1921, Hannover (Dietz) 1964, S. 252 f.

² Der Weg zur Macht, Facsimile-Nachdruck, Hrsg. G. Füllberth, Frankfurt (EVA) 1972, S. 108 f.

sich ja auch innerhalb des Grundmodus abhängiger Lohnarbeit vielerlei Möglichkeiten einer gesteigerten funktionalen Autonomie der konkreten Arbeitstätigkeit auftaten. Immer weniger abhängig Arbeitende mußten sich sagen: Die Lohnabhängigkeit in ihrer Negativität bedeutet mir alles, die Freiheitsgrade meiner speziellen Arbeitsfunktion hingegen bedeuten mir im Positiven nichts. Bevor sich die Sache auch von der Seite des Sozialismus her relativierte, führte ein anwachsender öffentlicher, nicht-privatwirtschaftlicher Dienstbereich vor Augen, daß es auch hier alle Unterschiede von selbständigen und nichtselbständigen, Vorgesetzten- und Untergebenenfunktionen gibt. Der Sozialismus schließlich profanierte sich dadurch, daß die formelle Vergesellschaftung des Eigentums alle übrigen Modalitäten von Arbeitsteilung und Arbeitsorganisation unberührt läßt. Die Analytik der Produktionsverhältnisse hatte hier von Anbeginn eine notorische Unschärfe.

Das Lösungswort von der Sozialisierung der Produktion gewann einen durchaus konkreten, aber recht partikularen Erfüllungssinn in einem politokratischen Metier von Staats- oder Wirtschaftsfunktionären, die sich entweder (sozialreformistisch) neben die Privatunternehmer oder (sozialrevolutionär) an ihre Stelle setzen konnten, wo eine solche Gelegenheit sich ergab.

Der soziale Aufstieg der Arbeiterklasse gewinnt damit einen besonderen Aspekt. Was für die Masse der Klasse außerhalb ihrer Ambitionen und Möglichkeiten lag, konnte für ein Klassen-Aktiv durchaus praktische Aktualität haben oder erlangen. Kautsky stellte den „kampffähigen und kampflustigen Proletarierschichten“ jene Elemente gegenüber, denen die Partei „nichts ist als eine Leiter, um persönlich höher zu kommen, die Streber und Ämterjäger“. Akut zu werden schien ihm diese Gefahr im dem Fall, daß man sich auf eine Regierungskoalition mit bürgerlichen Parteien einließe, um schon vor der Revolution zu einem „Anschein von Staatsmacht“ zu gelangen, indem man die eigene politische Kraft verkauft.³ Es blieb jedoch eine offene Frage, was anderes herauskäme, wenn die „kampffähigen und kampflustigen Proletarierschichten“ dazu ansetzten, mit der Revolution die ganze Staatsmacht zu erobern. Als sich diese Frage zehn Jahre später in Deutschland stellte, ging Kautsky (vielleicht aus triftigen Gründen) nicht mit den Kampfeslustigen.

Die Frage stellte sich indessen gar nicht innerhalb einer Normalität der kapitalistischen Produktions- und Sozialverhältnisse. Vielmehr geriet sie

mit dem heranrückenden Weltkrieg in gänzlich andere sozialdynamische Koordinaten. Genau genommen hat die Hauptverhandlung „Sozialismus contra Kapitalismus“ vor dem Weltgericht gar nicht stattgefunden, weil das industrielle Proletariat nicht als Partei zu dieser Verhandlung angetreten ist. Der Marxsche Prospekt einer sozialen Umwälzung, die aus einer Systemkrise der kapitalistischen Produktionsweise erwächst und als Sozialkrise zwischen Proletariat und Bourgeoisie ausgetragen wird, hatte sich genau genommen geschichtlich erledigt. Weil aber die andere gesellschaftliche Großkrise, die stattdessen aufgebrochen ist, mit ihren neuen Konfliktpotentialen auch die alten bis zu einer Höchstspannung aufgeladen hat, gewann der geschichtlich überholte Revolutionsprospekt des kommunistischen Manifests unversehens eine neue Aktualität. Als die Arbeiterbewegung hart an die äußere Schranke stieß, schien sich in der eigenen Situationswahrnehmung ihre innere Begrenzung aufzuheben.

Kautsky hat sich 1909 davon Rechenschaft gegeben, daß bei den bevorstehenden Kämpfen nicht das Proletariat allein in Betracht komme. Wie weit kam es fünf Jahre danach überhaupt noch in Betracht? Und wie ein paar weitere Jahre danach? Kautsky hat vier große Unberechenbarkeiten benannt: die der Staatsmänner, die der kleinbürgerlichen Massen, die der auswärtigen Politik und die der Staaten des Orients, bei denen so viele neue Faktoren in Wirkung treten, über die noch gar keine Erfahrungen vorliegen“. Daran schließt sich der vorhin schon angeklungene Satz: „Alle diese Faktoren sind jetzt in innigste und ununterbrochene Wechselwirkung getreten, sie werden dafür sorgen, daß wir aus den Überraschungen nicht herauskommen.“

Zu den Überraschungen, die Kautsky vorausahnte, gehört nicht nur, wie sich die bürgerlichen Klassen Europas nur wenige Jahre später in einen neuen „brudermörderischen Kampf“ stürzten, sondern auch, was alles aus den „kampflustigen Proletarierschichten“ hervorgehen konnte.

Äußere Schranken der proletarischen Bewegung

Die inneren Grenzen der Wirksamkeit des Proletariats lagen am Jahrhundertende hinreichend klar zutage, nicht aber die unbegrenzten Möglichkeiten der modern-bürgerlichen Gesellschaft in der Ära des expansiven Hochindustrialismus. Wo Marx eine Begrenzungskrise der kapitalistischen Produktionsweise erwartet hatte, schlugen die bestehenden Begrenzungen in Wirklichkeit vielmehr in eine *Entgrenzungskrise* um, in die enorme Kraftentfaltung eines imperialen Zeitalters, in eine Kraftentfaltung, welche die des Arbeitersozialismus an Mächtigkeit weit überflügelte, ihn an den Rand

³ a.a.O., S. 111.

Rand drängte und schließlich überrollte, als sie in den lange voraussignalisierten Weltkrieg ausmündete. Die Gesamtkonstellation, in der die Arbeiterbewegung ihre begrenzte Wirksamkeit entfaltete, veränderte sich damit von Grund auf.

Der deutsch-französische Krieg von 1870 war ein weit voraus weisendes Epochensignal gewesen. Marx und Engels hatten es sogleich aufmerksam registriert, ohne es in seiner ganzen unbestimmten Ungeheuerlichkeit ausmessen zu können. Als sich beim Kriegsausbruch 1870 einige Arbeitervereine auf beiden Seiten dem patriotischen Taumel entzogen und ihrer internationalen Solidarität versicherten, nahm Marx dies als ein vielverheißendes Gegensignal auf und würdigte es als ein Ereignis von höchster geschichts-anthropologischer Wichtigkeit: „Während das offizielle Frankreich und das offizielle Deutschland sich in einen brudermörderischen Kampf stürzen, senden die Arbeiter einander Botschaften des Friedens und der Freundschaft. Diese einzige große Tatsache, ohnegleichen in der Geschichte der Vergangenheit, eröffnet die Aussicht auf eine hellere Zukunft. Sie beweist, daß, im Gegensatz zur alten Gesellschaft mit ihrem ökonomischen Elend und ihrem politischen Wahnwitz, eine neue Gesellschaft entsteht, deren internationales Prinzip der Friede sein wird, weil bei jeder Nation dasselbe Prinzip herrscht - die Arbeit!“ (MEW 17, 7)

Die Adresse, die mit diesen Sätzen schließt, kommt auch auf die national- und machtpolitische Seite des Krieges zu sprechen. Als gäbe es bereits eine wirksame Veto-Macht, heißt es: „Erlaubt die deutsche Arbeiterklasse dem gegenwärtigen Krieg, seinen streng defensiven Charakter aufzugeben und in einen Krieg gegen das französische Volk auszuarten, so wird Sieg oder Niederlage gleich unheilvoll. Alles Unglück, das auf Deutschland fiel nach den sogenannten Befreiungskriegen, wird wieder aufleben mit verstärkter Heftigkeit.“ Die Arbeitervereine hatten diese Vetomacht natürlich nicht, und der Krieg ging mit Frankreichs Niederlage einem Annexions- und Demütigungsfriedens entgegen. Die zweite Adresse vom September 1870 - sie schließt schon mit dem *Vive la république!* - verfolgt die national-imperialstaatliche Dynamik weiter. Die Klassen bleiben im Schatten, die Nationen treten ins Licht. Der Sieger will Garantien, und er will sie sich durch Annexionen verschaffen. Daran knüpft Marx eine weit ausholende Betrachtung an. „Das ist die Lehre aller Geschichte: Es ist mit Nationen wie mit einzelnen. Um ihnen die Möglichkeit des Angriffs zu entziehen, muß man sie aller Verteidigungsmittel berauben.“ Man blicke zurück, wie weit es der erste Napoleon damit im Tilsiter Frieden getrieben und was es ihn letztlich genützt hat. „Der Ausgang wird diesmal nicht weniger unheilvoll

sein. Die Geschichte wird ihre Vergeltung bemessen nicht nach der Ausdehnung der von Frankreich abgerissenen Quadratmeilen, sondern nach der Größe des Verbrechens, daß man in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die *Politik der Eroberungen* aufs neue ins Leben gerufen hat.“ (MEW 17, 274)

Die weltgeschichtliche Betrachtung führt vor eine Alternative: Entweder wird das neue Reich zum „Knecht russischer Vergrößerung“ werden, „oder es muß sich nach kurzer Rast für einen neuen 'defensiven' Krieg rüsten, nicht für einen jener neugebackenen 'lokalisierten' Kriege, sondern zu einem *Racenkrieg* gegen die verbündeten Racen der Slawen und Romanen.“ Das ist ein Vorblick auf das Szenarium von 1914. Für eine deutsche Ausgabe fügte Marx noch hinzu: „Ist es daher nicht die höchste Zeit, daß die deutsche Arbeiterklasse das Wort ergreift und den Herrn von der Mittelklasse nicht länger erlaubt, in *ihrem Namen* zu sprechen.“ (MEW 17, 276 Anm.) Durchaus zutreffend ist hier gesehen, daß die Arbeiter es mit einer *Mittelklasse* zu tun hatten, nicht nur mit der „Bourgeoisie“ oder gar mit „dem Kapitalismus“. Aber was hatten die Arbeiter ihrerseits in die weltpolitische Waagschale zu werfen?

Die Zeitgeschichte war 1870 auf eine für das Epochenverständnis überaus wichtige „Teststrecke“ gelangt. Auf welchem Kampfplatz war die Arbeiterpolitik geworfen? Marx schien sich durch die Pariser Kommune darin bestätigt zu sehen, daß alles nur ein „noch nicht“ sei; er prolongierte den Wechsel auf die Revolution des Proletariats, und Engels legte dafür in seinem letzten Jahr noch neue Konditionen für eine nahezu gewaltfreie Einlösung fest. Sein letztes Wort war die Erinnerung daran, wie vor 1600 Jahren die Umsturzpartei der Christen zur Staatsreligion geworden ist. Im Fortgang ihres Wachstums - „so spontan, so stetig, so unaufhaltsam und gleichzeitig so ruhig wie ein Naturprozeß“ - werde die Arbeiterpartei über kurz oder lang zur Staatspartei. (MEW 22, 524 f.)

Engels sah freilich auch die anderen Eisen im Feuer, die nicht die seini-gen waren. Welcher geschichtliche Notstand mit dem Krieg von 1870 für die Arbeiterbewegung (und nicht nur für sie) eingetreten war, machte sich Engels klar, als er 1891 zum 20. Jahrestag der Pariser Kommune die Schriften von 1870/71 neu herausgab. Er rühmte die Fernsicht der internationalen Arbeiterpolitik von damals und beschwor die Gefährlichkeit der Weltlage: „Und hängt nicht noch tagtäglich über unserm Haupte das Damoklesschwert eines Kriegs ..., von dem nichts gewiß ist als die absolute Ungewißheit seines Ausgangs, eines Racenkriegs, der ganz Europa der Verheerung durch fünfzehn oder zwanzig Millionen Bewaffneter unter-

wirft...?“ (MEW 22, 189) Zwei Jahre später veröffentlichte Engels in der durchaus pragmatischen Absicht, damit auch auf die Regierungen einzuwirken, eine achtteilige Artikelserie unter dem Titel „Kann Europa abrüsten?“. Die Herabsetzung der Militärdienstzeit sollte der Einstieg sein. Wenn Deutschland den Anfang machte, träte die ganze öffentliche Meinung Europas - der europäische Philister ist die „größte Großmacht“! - und Amerikas auf seine Seite; es wäre eine „moralische Eroberung“, die jeden denkbaren militärischen Nachteil aufwöge. (MEW 22, 398)

Es schien so, als könnte man das Damoklesschwert herunterholen und unter Verschluss bringen. In den folgenden Jahren verdüsterte sich der weltpolitische Horizont. Die Ära eines modernen, schon von der kapitalistischen Industriezivilisation geprägten Imperialismus nahm ihren Fortgang und gipfelte in der Epoche eines großen Weltkriegs. Spätestens an diesem Punkt war offenbar, daß die politische Initiativkraft der Arbeiterbewegung bei weitem nicht hinreichte, ihren Kampf zum „Hauptkampf unserer Tage“ zu machen oder auch nur den anderen Hauptkampf abzuwenden. Imperialismus und Weltkrieg beendeten die Periode einer Arbeiterbewegung,

die sich noch halbwegs innerhalb des Marxschen Erwartungshorizonts bewegen konnte. Praktisch war sie mit ihrem organischen Sozialreformismus und ihrem Pazifismus zu einer ganz und gar zivilgesellschaftlich eingestimmten Formation geworden, ja zur einzigen weithin sichtbaren. In den sieben Jahren vor 1914 richtete sie ihre Hauptanstrengung darauf, den Krieg abzuwenden; sie veranstaltete in kurzen Abständen internationale Sonderkongresse (Stuttgart 1907, Kopenhagen 1910, Basel 1912). K. Kautsky meinte 1909, es sei die wachsende Kraft des Proletariats und die Furcht der herrschenden Klassen vor der „Revolution hinter dem Kriege“ gewesen, die seit drei Jahrzehnten einen europäischen Krieg verhindert habe. Doch sah er auch, daß die Mächte einem Zustand entgegengetrieben, in dem schließlich die Gewehre von selbst losgehen.⁴ Die Arbeiterinternationale vermochte es nicht zu verhindern. Als dann der Krieg 1914 ausgebrochen war, zeigte sich, daß nur eine Minderheit die politische Resistenz gegen ihn wirklich durchhielt. Im Blick auf diese Geschichte wird man sich zu der Einsicht durchringen müssen, daß hier ein Verhängnis seinen Lauf genommen hat, gegen das weit und breit keine „richtige“ und aussichtsreiche Politik stand, die es hätte abwenden können. Wo hätte sich eine neue Koalition angebahnt, die moderne Zivilität vor dem imperialen Andrang zu bewahren? Die Kräfte der Arbeiterbewegung waren ihm schlech-

terdings nicht gewachsen. Ein Mangel an formativer Kraft ist hier zu vermelden, doch es sind nicht Fehler, Feigheit oder Verrat anzuklagen. Gerade die Frage, ob nicht wenigstens eine der Arbeiterfraktionen einen revolutionären Ausweg aus diesem eisernen Zeitalter beschritten hat, führt wieder auf eine neue Aporie.

Das neue imperiale Kraftfeld

Die wachsenden Gegenkräfte, auf welche die Arbeiterbewegung stieß, lebten aus zwei miteinander verbundenen Quellen: aus einer unerbittlicher werdenden Sozialrivalität zwischen den zwei großen sozialen Aufstiegs-Mobilisationen, der klein- und kleinstbürgerlichen und der proletarischen; und aus einer autogenen Hoch-und-immer-höher-Mobilisation im Lager der bürgerlichen Klassen, einer Mobilisation, in die auch die Arbeiter als produzierende und konsumierende Klasse mit-verwickelt gewesen sind. Die so verwandt klingende rhetorische Symbolik der beiden Mobilisationen - hier „zur Sonne, zur Freiheit, zum Lichte empor“, dort für einen „Platz an der Sonne“ - darf nicht über ihren unterschiedlichen Charakter hinwegtäuschen, doch ebensowenig sollte dieser Unterschied über den gemeinsamen energetischen Fundus hinwegtäuschen, der in den Dynamismen des beginnenden Hochindustrialismus lag. In dieser Dynamik wargewiß auch die von Marx plakatierte „Maßlosigkeit“ der kapitalistischen Akkumulation wirksam, die „rastlose Bewegung des Gewinnens“, aber noch manches andere, wofür Marx noch keinen hinreichenden theoretischen Begriff hatte.

Was war geschehen? Der moderne Imperialismus war weder der Exzeß einer Herrenklasse, in der die Spitzen des „Finanzkapitals“ zur Dominanz gelangt sind, noch ein neues Stadium, in das der „Kapitalismus“ am Vorabend der sozialistischen Revolution übergegangen ist, wie sich das die aufs äußerste irritierten Marx-Erben nachher zurecht-improvisierten. Der neue europäische Imperialismus wurde deshalb so virulent, weil er gerade nicht eine Angelegenheit der Herrenklasse war, sondern eine starke soziale Massenbasis gewann. Er hatte bald die „größte Großmacht“ für sich, als welche Engels 1893 den „europäischen Philister“ noch als eine Friedensmacht im Blick hatte. Ein Großkontingent aus der Mittelklasse wurde zum engagierten Mitträger der neuen Imperialbewegung. Das ließ den modernen Imperialismus fast zu einem „Volksimperialismus“ werden.

Kleinbürgerlicher Imperialismus und kleinbürgerliche Sozialrivalität setzten die organisierte Arbeiterbewegung unter einen zunehmend starken Gegendruck. Dieser kam nicht so sehr eine Gegenreaktion aus dem Kon-

⁴ a.a.O., S. 100 f.

tingent der kleinbürgerlichen Absteiger, die vom der Großkapital bedrängt waren. Er hatte weit mehr etwas von der Charakteristik einer stark forcierten kleinbürgerlichen *Aufstiegsmobilisation* in der Ära des Hochindustrialismus. Die marxistischen Geschichtsbetrachtung fixiert ihren Blick meistens auf eine Herrenklasse, die sich ausbeuterisch den gesellschaftlichen Reichtum aneignet und am Gegenpol auf die Masse des arbeitenden Volkes, das billigerweise einen stattlicheren Anteil an dem Reichtum einfordert, den sie selbst hervorbringt. Die soziale Mobilisation des Industrieproletariats stand tatsächlich im Zeichen des Protests gegen eine offenkundige Zurücksetzung; sie war im Kern restitativ und durchaus „verhältnismäßig“, in Proportion zu dem Anteil, den die Arbeiterklasse an der modernindustriellen Reichtumsproduktion hatte. Das kann man jedoch nicht gleichermaßen von der parallelen und überbietenden Aufwärtsmobilisation in den bürgerlich-kleinbürgerlichen Schichtlagen sagen. Diese hatte den Zug zu einer unverhältnismäßigen Bereicherung, wie sie seit jeher das Lebensgesetz von Herrenklassen gewesen ist. Im Sturm und Drang der hochindustriellen Mobilmachung für ein gutes, besseres und ansehnlicheres Leben hat sich auch unter den kleineren Leuten ein massenhaftes Volks-Herrenmenschentum ausgebreitet. Es tritt am deutlichsten dort hervor, wo es mit seinen Ansprüchen auf fremde, auswärtige Reichtumsquellen übergreift. Gerade dies war für die imperial-expansive „Weltpolitik“ an der Schwelle zum 20. Jahrhundert so charakteristisch.

Wir haben es hier allem Anschein nach mit einem von oben nach unten durchgreifenden Mobilisationseffekt zu tun, der tief in der Dynamik der kapitalistisch-hochindustriellen Reichtumsproduktion verwurzelt ist. Marx hatte sich früh darauf eingestellt, daß es zu allererst auf das Produzieren und nicht auf das „Nehmen“ ankomme. (MEW 3, 64) Er hatte erwartet, die moderne Produktivkraft-Expansion gerate an eine Schranke, weil sie kapitalistischen Produktionsverhältnisse nicht mehr weit genug sei, den produktiven Reichtum zu fassen und zu mehren. Nunmehr gewann die Sache noch einen anderen Aspekt, der sich etwa auf diese Formel bringen läßt: Wenn im Zuge der hochindustriellen Reichtumsproduktion in beträchtlichen Gesellschaftsteilen eine Menge von Begehrlichkeiten freigesetzt wird, die das Maß der realen Reichtumsproduktion und ihres Zuwachses übersteigen, so ist eine Phase der relativen *Übermobilisation* eingetreten. In der Zeit zwischen 1870 und 1914 hat sich in Europa das Kraftfeld einer groß- und kleinbürgerlich-imperialen Übermobilisation aufgebaut.

Voranfrage zum proletarisch-revolutionären Sozialcharakter

Vielleicht gibt die Hauptgeschichte der Arbeiterbewegung im ausgehenden 19. Jahrhundert noch nicht viel Anlaß dazu, die hochindustrielle Mobilisationsdynamik auch noch in einer anderen Blickrichtung inquisitorisch zu prüfen. Doch auf manchen ihrer Seitenlinien trifft man auf Phänomene, die das Bild von der großen Emanzipationsbewegung sehr wohl trüben können.

In seiner auffälligen positiven Affinität zu allem Militärischen hatte Engels zugleich ein besonderes Gespür für das Elementarische, das in revolutionären Volksbewegungen und in ihren Führungsgarnituren stecken kann. Nach 1848 machte er geradezu ein Theorem daraus: „Eine Revolution ist ein reines Naturphänomen, das mehr nach physikalischen Gesetzen geleitet wird als nach den Regeln, die in ordinären Zeiten die Entwicklung der Gesellschaft bestimmen.“ Er sah sich damit selber in eine prekäre Lage versetzt: „Und sowie man als Repräsentant einer Partei auftritt, wird man in diesen Strudel der unaufhaltsamen Naturnotwendigkeit mit hineingezogen. Bloß dadurch, daß man der Sache nach revolutionärer ist als die andern, kann man wenigstens eine Zeitlang seine Selbständigkeit gegenüber diesem Strudel behalten, schließlich wird man freilich auch hineingezogen.“ (MEW 27, 190) Angesichts gewisser Panikreaktionen im 1870er Krieg ging ihm auf, was es mit der Schreckensherrschaft der Französischen Revolution auf sich hatte: „Wir verstehn darunter die Herrschaft von Leuten, die Schrecken einflößen; umgekehrt, es ist die Herrschaft von Leuten, die selbst erschrocken sind. La terreur, das sind großenteils nutzlose Grausamkeiten, begangen von Leuten, die selbst Angst haben, zu ihrer Selbstberuhigung. Ich bin überzeugt, daß die Schuld der Schreckensherrschaft Anno 1793 fast ausschließlich auf den überängsteten, sich als Patrioten gebarenden Bourgeois, auf den kleinen hosenscheißenden Spießbürger und auf den bei der terreur sein Geschäft machenden Lumpenmob fällt.“ (MEW 33, 53)

Das lenkt den Blick darauf, daß Klassenbewegungen niemals einen eindeutigen Klassen-Sozialcharakter haben. Schräg durch die Klassenformationen verlaufen immer noch die Schraffur-Linien einer anderen Distinktion, einer Typus- und Tonus-Differenzierung, mit der sich die Charakterologie seit jeher beschäftigt und für die es diverse Nenner gibt, überhistorische und mehr historische. Von den lebensgeschichtlich erworbenen Tonus-Typus-Charakteren der Individuen hängt es namentlich ab, wie sie sich gemäß ihrem persönlichen Profil mit anderen vergesellschaften: wie subaltern, souverän oder suprematistisch. Unter solchen Auspizien wäre auch das Charakterspektrum der Arbeiterorganisationen im Gesamtkon-

text der zeitgenössischen Sozialmobilisation zu beleuchten. Es wäre verwunderlich, wenn das Kraftfeld des imperialen Zeitalters und der Weltkriegsepoche nicht auch im Metier der Arbeiterbewegung gewisse sozial-imperiale Energien freigesetzt hätte.

Die Gesamtbewegung war in ihren Ambitionen wesentlich *restitutiv*, jedoch nicht in allen ihren Gliedern gleichermaßen. Je mehr sich das Zeitalter als ein imperiales profilierte, desto mehr trat auch in den Arbeiterorganisationen ein imperial-offensiver, suprematistischer oder dominatorischer Sozialcharakter hervor, dessen prospektive Potenz nicht gerade auf eine Ordnung der egalitären Kooperation vorauswies. Symptomatisch dafür war schon die militärisch-strategischen Diktion, in der sich Engels, der „General“, durchaus milieugerecht so gern ausdrückte.

Die deutsche Sozialdemokratie formierte sich in einer gewissen Gegenbildlichkeit zum Bismarckreich. Sie zeigte in ihrem hierarchischen Organisationsaufbau eine ausgesprochen *strategische* Formationsqualität. So war es nur konsequent, wenn Engels sie als die „sozialistischen Streitkräfte“ bezeichnete und vom Feldherrenhügel aus darüber räsonierte, wieviele Wähler sie „an die Urnen schicken“ und wie rasch sie die Mittelschichten „erobern“ könne. (MEW 22, 524)

Marxismus als Notstandsideologie

Unter Marxens eigenen Prämissen kann das Aufkommen eines „Marxismus“ natürlich nur eine ideologische Anomalie sein. Er selbst hat am allerwenigsten zum Geist des Marxismus beigetragen. Von Marx her ist der Marxismus nicht zu begreifen, er ist sozusagen *gegen Marx* in die Welt gekommen, weil die wirkliche geschichtliche Bewegung - schon unter seinen Augen - zum wichtigeren Teil entgegen seinen Erwartungen verlaufen ist. Eine positive Bestätigung war es immerhin, daß aus dem kommunistischen Flugschriften- und Sektenwesen des Vormärz eine säkular bedeutsame Sozialbewegung entstand. Daß sie in ihrer geschichtlichen Mächtigkeit weit hinter den Marxschen Erwartungen zurückblieb, ist nur das „Geschichtsübliche“. Wirklich kritisch wurde es, als die Bewegung auch mit ihren bescheideneren Ambitionen in eine geschichtliche Sturmzone geriet und darin auch noch in alle Winde verweht wurde. Der erste westmitteleuropäische Marxismus wäre noch keine weltgeschichtliche Sensation geworden, sondern hätte sich aufgelöst, wenn die Welt nicht in den Weltkrieg gestürzt wäre. Und selbst dieser allein hätte den Marxismus nicht zu einer säkularen Weltreligion erhoben, hätte ihn nicht eine rudimentäre Weltrevolution auf ein neues Terrain verpflanzt. Nur aus der re-

algeschichtlichen, geistig-praktischen Substanz dieser „wirklichen Bewegung“ und aus ihrer situativen Befindlichkeit ist das Phänomen Marxismus zu begreifen.

Der Marxismus ist entstanden, weil sich namentlich auch die eine Erwartung von Marx nicht erfüllt hat: daß die Bewegung kraft ihrer praktischen Potenz alsbald zu einem „sicheren Gang“ finden werde und daher keiner handlungsleitenden oder auch nur legitimatorischen Doktrin mehr bedürfe. Indessen konnte sie als eine plebejische Bewegung schwerlich eine ideologische „Sinnstiftung“ und Direktion auskommen. Darin lag ihr allgemeiner soziokultureller Notstand beschlossen. Schon für Marx und Engels war es ein bedrückender Notstand gewesen, daß auch unter den gebildeten Mitstreitern und Wortführern der Arbeiteremanzipation sich kaum einer befand, den man als intellektuell ebenbürtigen Partner hätte empfinden können. Weithin dominierte eine präventöse Halbbildung. In seinem ungestillten Verlangen nach „Gefährten“ kann Marx an Nietzsche erinnern. Sein Vorsatz, Theorie als Selbstverständigung zum „Begreifen der Praxis“ und zur Rechenschaftslegung über sie zu kultivieren, war so unerhört, daß schon er selbst alle Mühe hatte, sich auf diesem Höhengrat zu halten. Für eine subalterne Anhängerschaft wurde er gerade mit den *Notlösungen*, in denen sich seine Schwäche verrät, zu dem Geist, der ihrer Schwachheit aufhelfen sollte.

Ideo-logische Transformationsschritte

Wo immer etwas „rezipiert“ wird - und der Marxismus ist ein Fall von Rezeption, nicht das Fortleben eines unsterblichen Geistes nach dem leiblichen Tode -, da wird es nach den Maßbestimmungen der Rezipierenden rezipiert. Eine solche Rezeption ist unvermeidlich selektiv, interpretativ und aktualisierend-umdeutend, und sie ist oft alles andere als kongenial. Sie betreibt immer eine Reduktion der historischen Komplexität, ja eine mehr oder weniger weit reichende doktrinale Ent-Historisierung des Angeeigneten, eine Entzeitlichung des Zeitlichen. Die ursprünglichen Begriffe werden weithin zu Chiffren. Betrachten wir nur einige der dominant hervortretenden Logismen.

a. *Personenkult*. Die erste ideologische Anomalie ist natürlich schon die traditional-autoritative Vaterbindung an Marx, die seine Sache in akute Gefahr bringt, aus der säkularisierten, republikanischen und aufgeklärten, namentlich soziologisch aufgeklärten modernen Intellektualität herauszufallen und eine klerikale Form anzunehmen. Man hat sich weithin schon so

sehr an das Phänomen gewöhnt, daß man sich nicht mehr viel dabei denkt. Da ist endlich eine Entwöhnung fällig.

b. **Ideenfixiertheit.** Ein „Ismus“, der an eine Person fixiert ist, bedeutet zugleich einen Ideozentrismus, weil es eben die Gedanken-Hinterlassenschaft ist, die ihm eine überpersönliche Bedeutung verleiht. Im Blick auf Marx stellt das nicht nur einen Rückfall hinter die bewußtseins- und ideologiekritische Neubesinnung dar, die geradezu den Angelpunkt seiner Selbstverständigung bildet. Es betrifft ebenso die besondere praktische Valenz, die alles Ideelle als die Bewußtheit des bewußten Seins für ihn gehabt hat.

c. **Doktrinarismus.** Die entscheidende „Umwertung der Werte“ ist der Schritt zurück von einer neuartig gefaßten Theorie und Theorizität zur Doktrin. In einer unkritischen Verknüpfung mit unkritisch angesetzten praktischen Affirmationen bzw. Negationen verliert das Theoretische seine Dignität und das Praktische seine Autochthonie. Was Marx so bewußt aller Doktrin entgegengestellt hatte, die reflexive und kommunikative Einheit von „Selbstverständigung“ und „Rechenschaftslegung“, ist damit gründlich desavouiert.

d. **Logozentrismus.** Das geschriebene Wort, der objektivierter Gedanke erlangt einen Primat über die primären Akte des Wahrnehmens, des Denkens und der Verständigung. Die „Lehre“ ist der zum Zentrum gewordene Logos. Die äußerste Grenze der fetischistischen Verdinglichung war erreicht, wo man den Marxismus als Inventar einer „Schatzkammer“ sakralisierte. Über alle Theoreme der Doktrin erheben sich als hierarchische Spitze wieder die leitenden „Ideen“.

e. **Deduktivismus.** Die schon formulierten Lehrsätze haben ein Übergewicht über die neu aufzunehmenden und zu verarbeitenden Erfahrungen. Auch noch in einem temperierten Dogmatismus besteht eine starke traditionale Prädudikation.

f. **Objektivistischer Para-Kognitivismus.** Gedanken sind „Gedankenabbilder“ von Dingen, Verhältnissen und Handlungsaufgeboten. Als oberste Instanz ist eine *Erkenntnis* dieser Instanzen eingesetzt, die jedoch, weil ihr ohne deutliche Distinktion auch praktische Setzungen eingeschmolzen sind, nur einen hybriden Kognitivismus ergibt. Das nimmt eine je verschiedene Gestalt in salvatorischen (M. Adler, E. Bloch), politokratischen (Lenin) und in bürokratisch-institutionellen Marxismen (im Spät-Sowjetmarxismus) an; hier wurden die (erkannten und noch zu erkennenden)

„objektiven Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung“ zur obersten doktrinalen Direktiv-Instanz.

g. **Praxis als Anwendung der Theorie.** Die objektivierten Theoreme gewinnen, wo sie Handlungsaufgebote kombinatorisch-antizipativ „abbilden“, eine quasi-technische Leitfunktion für das Handeln, das sich ideologisch als die praktische „Anwendung“ vorgängiger Erkenntnisse (miß-)verstehet.

h. **Praxis als Verwirklichen von Ideen.** Indem das Praktische als „Sache“ doktrinal präformiert und eidetisch vergegenständlicht ist, liegt das Gewicht nicht auf einer inneren Intentionalität der Praxis, sondern auf dem wesentlich exekutiven Dienst an der „Verwirklichung“ der „großen Sache“.

i. **„Aufgaben“-Orientierung.** Von rhetorischen Wendungen bei Marx nahm eine Tradition ihren Ausgang, die Praxis im Lichte einer zu erfüllenden „Sendung“ oder „historischen Mission“, eines „Berufs“ oder einer „Aufgabe“ zu sehen. Der Erwartungshorizont wird zum Aufgabenhorizont. Die kardinale Aufgabe war indessen nicht geschichtsmetaphysisch, sondern geschichtlich-material zu denken.

k. **Ziel-Orientierung.** Die Aufgabe bestimmt sich vom Ziel her, das Ziel ist der Projektionsraum eines Interesses, und das Interesse hat sein gesellschaftliches Träger-Subjekt in einem doktrinal deduzierten, ideativ vereinheitlichten und überhöhten Proletariat.

l. **Prinzipien-Orientierung.** Ihre praktische Pointe findet die Einheit von Lehre, Leitideen, Zielen und Aufgaben in der (nach der Marx-Engelsschen Demontage neu installierten) traditionellen Bewußtseinsform von „Prinzipien“.

m. **Institution Proletariat.** Auf das Proletariat, die proletarische Bewegung, hatte auch Marx verwiesen - und damit von sich selbst weg, auf ein gesellschaftliches Initiativzentrum. Indem der Marxismus das Proletariat mit sich selbst, der „Lehre von Marx“ verschmolz und die Erwartungen, die Marx in diese Klasse setzte, zu einer doktrinalen Institutionalität hypostasierte, entstand jene *unio mystica* aus Marxismus, Sozialismus und Proletariat. Sie konstituieren zusammen die höchste Geltungs-Objektivität. Ihr gegenüber hat nichts Subjektives Bestand. Subjektivität ist ein defizienter Modus. Die achte Feuerbachthese von Marx umkehrend möchte man sagen: Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlaßt haben, kehren zurück, wenn eine defizitäre Praxis ebendarum auch nicht fähig ist, sich selbst zu begreifen.

n. **Glauben an das Proletariat.** Was für Marx Sache einer „nicht gewissen Zuversicht“ und Loyalität gegenüber einem Koalitionspartner gewesen war, nahm die höhere Qualität eines offen bekannten innerweltlichen Glaubens an.

o. **Klassenbewußtsein.** Eine Art von Glauben des Proletariats an sich selbst liegt seinem Klassenbewußtsein zugrunde, das in der Aneignung der marxistischen Lehre seine höchste Reifform und Immunität erreicht.

p. **Neue Positivität der Ideologie.** Da die frühe Marx-Engelssche Ideologiekritik für den Marxismus keine Aktualität erlangte, konnte sich ein neutralisierter und - in eigener Sache positiv gefaßter - Begriff der Ideologie, der ideologischen Arbeit und des ideologischen Kampfes etablieren. Der institutionelle Marxismus verstand sich als die „wissenschaftliche Ideologie der Arbeiterklasse“.

q. **Historischer Materialismus.** An die Stelle der methodisch-reflexiven materialistischen Geschichtsauffassung als eines Modus, die der Praxis in ihrem Mitvollzug zu begreifen, trat eine objektivistische Theorie von den Korrelationen und Wechselwirkungen, in denen sich die gesellschaftliche Entwicklung vollzieht.

r. **Weltanschauung.** Der subtilere Marxsche Materialismus hatte in einem zweifachen Sinne aufgehört, eine „Weltanschauung“: es ging nicht mehr um ein imaginäres Totum „Welt“ (und ihre Materialität), und es ging nicht mehr um Objekt-Anschauung. Schon Engels, der an dieser philosophischen Gedankenentwicklung kaum partizipiert hatte und Marxens Feuerbachthesen als den genialen Keim einer neuen „Weltanschauung“ würdigte (MEW 21, 264), hat die vorkritisch-traditionelle Sichtweise aufs neue sanktioniert. Die Marxisten der Kautsky, Plechanow und Lenin waren vorbehaltlos „Weltanschauung“ und legten großen Wert auf eine solche Umrahmung.

Mehrfacher Notstand

Sicherheiten begründen, die nicht mit einiger Selbstverständlichkeit aus der Wahrnehmung der Praxis erwachsen - das dürfte überhaupt der Sinn jener ideell-institutionellen Sonderexistenz des Marxismus als Doktrin sein. Als ideologische Reaktionsbildung steht der Marxismus weit mehr im Zeichen einer für die Arbeiterpolitik überaus prekären Zeitsituation als „im Lichte“ seiner programmatischen Positivität. Das Licht der Doktrin sollte diese Positivität heller leuchten lassen, und die Positivität des Zukunftsbezugs mußte einen Mangel an gegenwärtiger Durchsetzungskraft,

die Autorität einer scheinbar festgefügt „Lehre“ eine große Ratlosigkeit kompensieren.

Als Protest gegen das wirkliche Elend war der Marxismus in seiner Daseinsweise und inneren Faktur ebenso der Ausdruck dieses Elends einer Situations-Subalternität, die er in der Subordination unter etwas Höheres überwinden wollte. Die ideo-logische Quintessenz des Marxismus ist eine Grundhaltung der Rezeptivität, die eine mangelhafte Spontaneität zuerst substituiert, dann verdrängt hat. Wohl ohne sich des Hintersinnes seiner Wortwahl bewußt zu sein, sprach Lenin zum 30. Marx-Todestag (1913) von den „historischen Schicksalen“, welche die „Lehre von Karl Marx“ in dieser Zeitspanne durchgemacht hat. (Das russische Wort „sud'ba“ ist vom Richterspruch hergeleitet.) Eben im Zeichen eines *Schicksals* stand die ganze Marx- und Marxismusgeschichte in ihrer Epoche.

Der erste, einfache Notstand war es bereits, daß die Sozialbewegung der Arbeiter zu einer weit geringeren gesellschaftspolitischen Potenz gediehen ist, als es in den Ambitionen ihres Führungskaders lag. Dazu kam dann, daß sie auch mit ihrer bescheideneren reformatorischen Reichweite in den starken Gegenstrom der europäischen Nationalbewegung und unter einen sozialpolitischen Gegendruck der bürgerlichen Klassen geriet. Ein erhöhter Notstand war verfügt, als die Nationalbewegung zwischen den 70er und 90er Jahren in ein virulent imperiales Stadium übergang und den öffentlichen Handlungsraum bald völlig okkupierte. Der äußerste Notstand war mit dem Ausbruch des Weltkriegs erreicht. Damit war der Marxsche Erwartungshorizont schon auf seinem eigenen Terrain auf etwas ganz Anderes, „Unbestimmt Ungeheuerliches“ hin aufgerissen. Das war das Ende des Marx-Prospekts. Der gleichnamige Moskauer „Marx-Prospekt“, jene breitspurige Straße, die von der Lenin-Bibliothek im Bogen um den Kreml herum am Bolschoj-Theater vorbei zur Lubjanka führt, war nicht seine Fortsetzung auf einem anderen Terrain, sondern nur eine andere Route im Reich jenes Unbestimmt-Ungeheuerlichen der Weltkriegsepoch des 20. Jahrhunderts.

3. MARXISMUS JENSEITS VON MARX

Man hatte sich inzwischen schon daran gewöhnt, daß es Marx wie dem sprichwörtlichen Propheten ergangen ist, der im eigenen Vaterland nichts gilt, aber in der Fremde zu hohen Ehren gelangt ist. Marx gelangte in Rußland, das ihm zu seinen Lebzeiten immer suspekt war, posthum zu nachgerade übermenschlichen Ehren. Kein Wunder, daß der größte Ideologie-

Transfer unserer Zeit seinerseits eine ideologische Deutung erfahren hat. Manche Mysterienspiele sind auf diese wundersame Historia gedichtet worden, wie die Wege des Marxismus nach Moskau geführt haben; eine der Wegverlängerungen dann auch wieder von dort nach Deutschland zurück, auf das Berliner Marx-Engels-Forum, an die Leipziger Karl-Marx-Universität und nach Karl-Marx-Stadt. Wie wohl sich Marx da gefühlt hätte, ist eine andere Frage. Für nicht wenige Zeitgenossen aber ist Marx dadurch überhaupt zu einer „östlichen Angelegenheit“ geworden - „alle Wege des Marxismus führen nach Moskau“.

Erst, so will es die Legende, kam mit Marx die Entwicklung des Sozialismus zur anwendungsreifen Wissenschaft, dann kam mit Lenin die Entwicklung des Sozialismus von der Wissenschaft zur Tat. Dieser Marx-Mythos stand lange (und steht bei manchen wohl noch heute) einer wirklichkeitsgerechten „Historisierung“ des einzigartigen Epochenphänomens „Marx und die Folgen“ entgegen.³⁰

Die „Marx-Rezeption“ in Rußland hat schon zu seinen Lebzeiten begonnen. Die erste „Kapital“-Übersetzung war die russische (1873), und er hat sich seinerseits in die russische Sprache hineingearbeitet. Doch nie hätte er gedacht, daß auch „seine“ Revolution in Rußland stattfinden und von da aus den Weg durch die Welt antreten würde. Es ist denn auch entgegen allen anderslautenden Beteuerungen nicht seine Revolution und seine Epoche geworden, wie sehr auch seine späten Epigonen ihn an sich herangezerrt haben, so heftig, daß es schon wieder verdächtig hätte wirken müssen. Ohne die höchste Legitimationsnot veranstaltet man dergleichen in unserer modernen Welt ja nicht mehr. Inzwischen verfluchen viele Russen Marx als den großen Unheilsbringer. Aber es kann ernstlich gar nicht die Frage sein, was Marx in Rußland gemacht oder angerichtet hat; sondern nur, was Rußland aus ihm gemacht, wie es ihn zurechtgemacht oder zugerichtet hat. Man könnte den historischen Marx, den von Trier und Köln, Paris, Brüssel und London, gleich am Eingang zur Sowjetepoche verabschieden, nicht mit ihr zusammen an ihrem Ende. Wenn man die russische Sozialrevolution des 20. Jahrhunderts verstehen will, könnte man Marx ganz aus dem Spiel lassen - wäre da nicht seine Nomenklatur, sein Vokabular mit den Stichworten „kommunistische Partei“, proletarische Revolu-

tion, Diktatur des Proletariats, Aufhebung des Privateigentums, kommunistische Gesellschaft. Doch auch diese Titel erhielten ihre russische Bedeutung nicht von Marx, und ihre Marxistische Bedeutung war für Rußland unmaßgeblich, belanglos. So ist es immer bei Rezeptionsvorgängen dieser Art. Von Jesus haben manche nur die Geißel genommen, mit der er die Wechsler aus dem Tempel vertrieben hat, andere das Weltenkönigtum: Jesus Christus herrscht als König, alles wird ihm untertänig, alles legt ihm Gott zu Fuß. Die russischen revolutionären Marxisten haben von Marx die Doktrinreste genommen, die er (wie wir sahen) noch mit sich führte. Mit seinen Theorie-Elementen war nicht viel revolutionärer Staat zu machen. Sie können aber bei der Interpretation des Revolutionsgeschehens einige Hilfe leisten.

Sowjetrevolution historisch

Nicht nur „Marx persönlich“, sondern auch die Marxismen seiner Epigonen (Lenin inbegriffen) können und sollen bei unserer folgenden Betrachtung im Hintergrund bleiben. Mir scheint es gar nicht sinnvoll, im Zusammenhang der russischen Revolution so viel auf den Marxismus Bezug zu nehmen, als sei er das inspirative, motivationale Zentrum der Sowjetrevolution gewesen. Ohne allzuviel doktrinales Rasonnement möchte ich nur einige wenige Proben aufs Exempel machen, wie weit man methodisch und sachlich ohne den Leitfaden der revolutionären Betriebs-Ideologie kommt. Wie auch immer man das „Verhältnis“ zwischen der Sowjetrevolution und ihrer marxistischen Ideologie verstehen will - ich sehe in der Ideologie als *ihre Ideologisierung*- die Sowjetrevolution als das Ganze ist jedenfalls mehr als ihr marxistisch-ideologischer Teil.

Die Geburt der Revolution aus einer sozialen Zivilisationsdynamik

Schon bei Marx darf man den Satz nicht allzu buchstäblich nehmen, daß die Theorie zur materiellen Gewalt werde, wenn sie die Massen ergreife. Er hat ja auch gesagt, daß sich die Idee in der Geschichte immer blamiert, wenn sie sich nicht mit einem handfesten Interesse deckt. Der ideologische Schein, daß der reale Sozialismus die Verwirklichung der Ideen von Karl Marx (gewesen) sei, gehört zur Realpathologie einer Geschichte, in der sich die Pathologie der Leidenschaften und Leiden der Weltkriegsepoche des 20. Jahrhunderts aufs äußerste zugespitzt hat.

Was in der Geschichte überhaupt praktisch zählt, sind nicht Ideen und Programme, sondern Interessen und Energien. Diese übertragen sich nicht von Land zu Land, sondern wachsen autochthon aus dem eigenen Ge-

³⁰ Als „Kritik eines Mythos“ hat der altgediente, aus Czernowitz stammende Pariser Marxologe Maximilien Rubel seine Textdokumentation „Karl Marx und Friedrich Engels zur russischen Revolution“ (München 1972/Berlin 1984) aufgeboden. Ich verweise auch auf meinen Aufsatz „Marx, Engels, der Zar und die Revolution“ in der von Lew Kopelew und Mechthild Keller herausgegebenen Reihe *West-östliche Spiegelungen*, Band A/3: Russen und Rußland aus deutscher Sicht. 19. Jahrhundert: Von der Jahrhundertwende bis zur Reichsgründung (1800-1871), München (Fink) 1991

schichtsboden. Für die russische Revolution waren dies die Energien einer hoch impulsiven und vielschichtigen *Sozialmobilisation*, die nach der Bauernbefreiung von 1861 das Land erfaßte und sich in den emporwachsenen Industriezentren verdichtete. Der gemeinsame und doch im einzelnen recht ungleiche Nenner dieser Mobilisation ist der Drang nach Plätzen für ein gutes, erträglicheres oder besseres, interessanteres und ansehnlicheres Leben - gerade auf das Ansehnliche der sozialen Rangstellung kommt es oft ganz besonders an, nicht nur auf die „Futterkrippe“: auf das Sein, nicht bloß auf das Haben. Mit keinem Wort konnte im Rußland der Jahrhundertwende davon die Rede sein, daß der sogenannte Kapitalismus hier seine zivilisatorisch-produktiven Möglichkeiten erschöpft gehabt, daß er die aufstrebenden Produktivkräfte gefesselt hätte. Das Gegenteil ist wahr. Nur beträchtliche Disproportionen in der Verteilung von Belastungen und Annehmlichkeiten, von Gewinnen und Einbußen waren augenfällig.

Wahr ist, daß die Härten eines frühkapitalistischen Fabrikregiments eine neu rekrutierte Arbeiterschaft provozierten, in deren Reihen viele hoch talentierte, initiativfähige Elemente geraten waren, für welche die Fabrik nicht das Höchste und Letzte sein konnte. Die „Befreiung der Arbeit“ wurde zu einer Parole, hinter der eine beträchtliche soziale Schubkraft wirksam war. Für nicht wenige war es die *Befreiung aus der Fabrikarbeit*.

Oberhalb der einfacheren Arbeitsmobilisation erstreckt sich die Domäne einer Aufstiegsmobilisation in den städtischen Mittelschichten und in sie hinein, namentlich über die weiterführenden und höheren Schulen. Von einem Zuzug aus der überschüssigen Kleinadels-Population ergänzt, entstand ein zahlreiches Kontingent von Intelligenz und Halbtelligenz, das nicht so leicht in entsprechenden Beschäftigungen Platz finden konnte. Die russische Sozialrevolution war in hohem Maße eine Jugend-Intelligenzrevolte.

Das Kontingent der Bildungs- oder Ausbildungsbeflissenen strebte in die Hauptsektoren der technisch-zivilisatorischen, der öffentlich-administrativen, der erziehungs-institutionellen Wirksamkeit und, je weniger Raum diese boten, um so mehr auf das Feld der frei-kulturellen und der außerinstitutionell-politischen Aktivitäten und Aktivismen (bis hin zur Sparte der „Berufsrevolutionäre“, die schon im Rußland des 19. Jahrhunderts viel Aufsehen erregten). Sowohl der künstlerisch-ästhetische als auch der politisch-aktivistische Zug trat im Vorfeld der russischen Revolution auffallend stark in Erscheinung: Es kam zu einer sensationellen Kulturblüte, durch die Rußland in die Avantgarde der Moderne einrückte, und es bildete sich eine mehrfach fraktionierte Anwärterchaft auf die Positionen

einer Staatsklasse. Bei einem solchen Massen-Aufbruch ist es immer die Frage, ob sich die Anwärter-Kontingente halbwegs proportional zur allgemeinen Steigerung der zivilisatorisch-sozialen Leistungskraft formieren, oder überproportional zu ihr.

Es konnte sich zu einer epochalen Alternative zuspitzen: Formieren sich die Produktivkräfte einer sozial-zivilisatorischen Entwicklungsrevolution, oder die Offensivkräfte einer bloßen Umverteilungsrevolution? Zur Signatur des russischen Revolutionsprozesses, dessen Widerpart die Zaren-Autokratie gewesen ist, gehört ein merklicher Vorrang und Überhang des politischen (oder „politokratischen“) Intelligenzia-Aktivismus, der sich außerhalb der offiziellen Politiksphäre, weithin in der Illegalität entfalten mußte und nicht nur reaktiv, sondern auch aktiv, mit seinen Präntentionen, auf die Staatsmacht fixiert war. Das politokratische Übermaß der Zarenregiments reproduzierte sich so auf der Seite der Opposition.

Auf ihre Weise partizipierte die „offizielle“ Gesellschaft nicht minder und ebenfalls politokratisch am Sturm und Drang der allgemeinen Hochmobilisation: durch eine Forcierung ihrer imperialen Kapazitäten. Seit dem Krimkrieg hat die imperiale Expansion des Zarenreiches eine neue sozialdynamische Qualität angenommen. Die Eroberungen in Mittelasien wurden zu einem Agens des heraufkommenden kapitalistischen Industrialismus. Ein Segment der sich formierenden bürgerlichen Öffentlichkeit wurde zum Mitträger der neuen Imperialität. Nicht ohne eine bewußte Konkurrenz gegen die ansteigende Opposition stürzte sich das Imperium kurz nach dem Jahrhundertbeginn in einen Imperialkrieg gegen Japan.

Von der Konstellation hängt es ab, in welchen Proportionen sich der politokratische „Mehrwert“ in den verschiedenen Kraftzentren akkumuliert: im institutionellen, in einem nationalrevolutionären oder in einem sozialrevolutionären. In einer weniger durchorganisierten Aufbruchsgesellschaft wie der russischen konnte es leichter als anderswo dazu kommen, daß sich ein beträchtliches Segment der Surplus-Mobilisation eben sozialrevolutionär profiliert, mit gesellschaftlichen Feld-Energien auflädt und Koalitionen einget: mit Elementen der Arbeit er- und der Bauernrevolte. Nur von solchen Prädispositionen in der Aktivbasis politisch-sozialer Kraftentfaltung her ist zu verstehen, daß eine sozialrevolutionär ausgerichtete Doktrin wie der Marxismus sich als Vokabular der Selbstverständigung anbot.

Mir ist es hier nicht um eine Erklärungsformel für die russische Revolution zu tun, sondern nur um die exemplarische Umschreibung einer historischen Wahrnehmungsweise, die sich nicht an die ideologischen Selbststi-

lisierungen der Protagonisten bindet. Es ist die Exposition einiger Begriffe und Koordinaten, in denen sich der russisch-sowjetische Revolutionsprozeß als ein Stück „sozialer Naturgeschichte“ aus dem Fundus ihrer „lebendigen Kräfte“ beschreiben läßt. Die Wortführer haben die Revolution nach ihren ideologischen Rechtstiteln gedeutet, die Gegner haben sie vielfach auf demselben Nenner denunziert. Das Ideologische ist indessen der Widersacher der Historischen. Wir können den Streit um die revolutions-theologischen Formeln zwar nicht ganz übergehen, können ihn aber weit zurückstellen. Zuerst wollen wir sehen, wie weit wir mit den mehr profanen Deutungselementen kommen.

Die bündigste nicht-ideologische Selbstdeutung der Revolution hat schon drei Jahre vor dem Oktober 1917 der sonst so doktrinär-ideologisch rasonierende Revolutionsführer Lenin selbst gegeben: mit der Formel von der Umwandlung des imperialistischen Krieges in den Bürgerkrieg der unterdrückten gegen die herrschenden Klassen. In dieser Formel steckt sogar sehr viel mehr an geschichtlich-prospektiver Wahrheit als Lenin selbst ahnen konnte und wahrhaben mochte.

Revolution aus dem Feuer des Krieges

Schon die erste russische Revolution von 1905 war mit dem russisch-japanischen Krieg verflochten, die zweite vom Februar 1917 war es wieder, und mit allen ihren Fasern. Es wäre indessen eine freundliche Naivität, zu denken, die Revolution sei aus dem Gegensatz von Friedenspartei und Kriegspartei erwachsen. Das bildete nicht die Dominante. Die Februarrevolution und der Oktoberumsturz waren nicht einfach eine Anti-Kriegs- und Erschöpfungsrevolution. Eine bürgerliche Imperialfraktion wollte durch den Sturz des Zaren den Krieg effektiver fortführen, und die proletarische Oktoberfraktion wollte nur diesen Krieg, den imperialistischen, beenden und ihn als einen anderen, als sozialrevolutionären Bürgerkrieg weitertreiben. Die „Speerspitze“ des Roten Oktober war ein Kontingent revolutionierter Petrograder Garnisonssoldaten, die nicht mehr an die Front geschickt werden, aber auch nicht einfach an die Arbeit zurückkehren, sondern auf eine neue Art „Staat machen“, Teil einer Staatsklasse werden wollten.

Das galt erst recht und schon lange von den gestandenen Revolutionspartei-Kadern, sie sich von Anfang an auf die Eroberung der Staatsmacht eingestellt hatten. Lenins entscheidende Frage vor dem Oktober lautete: Werden die Bolschewiki die Staatsmacht behaupten? (So der Titel eines wenige Wochen vor dem Fall veröffentlichten Aufsatzes.)

Die Kriegskonstellation vergrößerte jene Disproportion, die sich schon im Vorfeld bemerkbar gemacht hatte: Die zivilisatorischen Produktiv-, Bildungs- und Organisationsenergien, wie vital sie auch gewesen sein mochten, wurden jetzt noch weiter überflügelt von den Wirkkräften, die im Gegenzug zur Unterdrückungsgewalt und zu den exklusiven Privilegierungen des Zarenregiments auf das Feld politischer Kämpfe und Eroberungen drängten. (Noch höher, weiter und schneller überflügelt hat den politisch-praktischen Prozeß eine künstlerische Imagination, welche die Revolution feuertrunken wie ihr Rot-goldenes Kalb umtanzt hat, so als sollte sie nun das alles überbietende Gesamtkunstwerk werden.)

So behielt der Revolutionsprozeß in Permanenz seine ausgeprägt politokratische Faktur. Die politische Mobilisation lief der zivilisatorischen den Rang ab, blieb kaum noch im Verbund mit ihr, ja kehrte sich vielfach gegen sie. Der potentielle Gegen-Staat, der sich aus den überschießenden politisierten Energien gebildet hatte, machte sich zum Staat, und ließ die Revolution zu einer nur allzusehr politischen (im marxisch-kritischen Sinne) werden. Die „politische Seele“ einer solchen Revolution besteht „in der Tendenz der politisch einflußlosen Klassen, ihre Isolierung vom Staatswesen und von der Herrschaft aufzuheben“. „Eine Revolution von politischer Seele organisiert daher auch, der beschränkten und zwiespältigen Natur dieser Seele gemäß, einen herrschenden Kreis in der Gesellschaft, auf Kosten der Gesellschaft.“ (MEW 1, 408)

Die entscheidende Frage für Marx war damals, welche „soziale Seele“ eine (notgedrungen stets auch politische) Revolution in ihrer „organisierenden Tätigkeit“ offenbart. Nach ihrem ideologischen Kanon nannte sich die Sowjetrevolution eine *sozialistische*. Die Revolutionsideologen machten diese Qualität an einigen formal-institutionellen Indikatoren fest, an der (per Dekret proletarischen) Sowjetmacht und ihrer Verfügungsgewalt über die „gesellschaftlich“ gewordenen Produktionsmittel. Der Sozialismusbegriff war damit fetischistisch verdinglicht; man kann hier von einem „Formalsozialismus“ sprechen. Nicht die „soziale Seele“ des Sozialismus hat, wie bei Marx antizipiert, die „politische Hülle“ fortgeschleudert, sondern die politische Hülle hat als ein Gehäuse der Hörigkeit die Seele eingeeengt und zerdrückt. Der traditionelle Sozialismus-Titel ist für eine geschichtliche Ortsbestimmung genauso untauglich wie der marxistische Ideologiekomplex.

Die Oktoberrevolution ist nicht nur chronologisch, sondern sozialcharakter-genealogisch aus dem Weltkrieg hervorgegangen. Lenins Formel von der Umwandlung des imperialistischen Krieges in den Bürgerkrieg

gewann einen fatalen Hintersinn. Der Bürgerkrieg blieb keine kurze Durchgangsetappe. Vielmehr wurde er - bald latent, bald offen - zum Dauerzustand der nachrevolutionären Sowjetgesellschaft. Die Sowjetrevolution war so insgesamt nicht der große Ausbruch aus dem „Weltsystem“ des modernen Imperialismus und aus der Weltkriegsepoche. Sie blieb ihr gänzlich verhaftet, war als imperiale Sozialrevolution eine Fortsetzung in verschobenen Koordinaten.

Exkurs: Robin Hood, Newton und Archimedes der Volksrevolution

An der ideologischen Selbstdeutung der Revolution interessiert nicht so sehr ihr allgemein-marxistischer programmatischer Bezugsrahmen, also das Konzept für den Übergang vom Kapitalismus zum Kommunismus. Aufschlußreicher sind die konkret orts- und situationsspezifischen Ideologisierungen, die man in den fortlaufenden Aktions- und Prozeßkommentaren des Revolutionsführers Lenin findet. Sie zeichnen sich durch ihren oft recht deutlichen, erhellenden Realitätsbezug aus. Wir werden ein Exempel vom Anfang, später eines aus Lenins Endzeit aufnehmen.

Zum Schluß seines Aufsatzes „Werden die Bolschewiki die Staatsmacht behaupten?“ gibt Lenin „Aufklärung“ (das war auch der Titel der Zeitschrift, die den Aufsatz drei Wochen vor dem Oktoberaufstand veröffentlichte) über seine gesamte „Geschäftsgrundlage“, so wie er sie in der Sichtweise seines ideologisierten Realismus (mit beschränkter Realitätshaftung) vor Augen hatte. Es lohnt sich, einige längere Passagen aus dem Text durchzugehen.

Lenin umschreibt den akuten Umverteilungs-Effekt, der zum Angelpunkt des Umsturzes werden sollte: „Wenn aber der letzte ungelernete Arbeiter, jeder beliebige Arbeitslose, jede Köchin, jeder ruinierte Bauer gesehen hat ..., daß die proletarische Regierung nicht vor dem Reichtum kriecht, sondern den Armen hilft, daß diese Regierung nicht vor revolutionären Maßnahmen haltmacht, daß sie den Schmarotzern die überschüssigen Lebensmittel wegnimmt und sie den Hungernden gibt, daß sie die Obdachlosen in die Wohnungen der Reichen einquartiert, daß sie die Reichen zwingt, die Milch zu bezahlen, ihnen aber keinen Tropfen Milch gibt, solange nicht die Kinder *aller* armen Familien in genügendem Maße damit versorgt sind, daß der Grund und Boden an die Werktätigen übergeht, daß die Fabriken und Banken unter die Kontrolle der Arbeiter kommen, daß die Millionäre für jede Vermögensverschleierung sofortige und strenge Strafe trifft - wenn erst die arme Bevölkerung das alles gesehen und verspürt hat, dann werden keinerlei Kräfte der Kapitalisten und Ku-

laken, keinerlei Kräfte des ... internationalen Finanzkapitals die Volksrevolution besiegen können, im Gegenteil, dann wird *sie* die ganze Welt besiegen, denn in allen Ländern reift der sozialistische Umsturz heran.“³¹

Man mag sich fragen, wie diese Perspektivik einer Volksrevolution à la Robin Hood zum Marxismus paßt - gerade darauf aber kam es in jenem entscheidenden Moment am allerwenigsten an. Lenin war, wie es ja überhaupt sein Credo war, „unmittelbar zu seiner Situation“ und zu den Möglichkeiten, die sie ihm zu bieten verhieß. Er operierte in einem Feld der sozial-natürlichen Elementarkräfte - und war selbst der Exponent einer dieser Elementarkräfte in einer Wer-gegen-wen?-Konfiguration. Mit wem tat er sich zusammen, um wen auszuschalten?

Zur Umverteilungs-Advokatur für die „Armen“ (und Sanktionsgewalt gegen die „Reichen“) sollte noch ein weiteres kommen: die Kommandogewalt über die zivilisatorisch Unentbehrlichen. So enthält der Aufsatz mancherlei Betrachtungen darüber, wie der proletarische Staat über das Medium des „Arbeitsbuchs“ die technischen, organisatorischen und administrativen Fachkräfte unter eine Dienstpflicht stellt. Was den Staat selbst angeht, macht Lenin seine Rechnung als Gegenrechnung an die Adresse der Zweifler draußen und die Kleinmütigen in den eigenen Reihen auf: „Das Proletariat, sagt man uns, wird nicht fähig sein, den Staatsapparat in Gang zu setzen.“ Was ist da zu erwidern? „Rußland wurde nach der Revolution des Jahres 1905 von 130000 Gutsbesitzern regiert... Und da sollen 240 000 Mitglieder der Partei der Bolschewiki nicht imstande sein, Rußland ... im Interesse der Armen und gegen die Reichen zu regieren!“ Die Parteimitglieder ergeben zusammen mit den Wählern schon einen „Staatsapparat“ von einer Million. Und dazu kommt noch ein „Wundermittel“, das keine herrschende Oberklasse jemals besaß: die „Heranziehung der armen Bevölkerung zur täglichen Arbeit an der Verwaltung des Staates“. So kann man mit einem Schlage den Staatsapparat *verzehnfachen!*³² Lenin verlegt sich hier also darauf, die Gravitation von Massen zu berechnen - unter der Annahme, daß mit der Masse auch der Zusammenhalt zunimmt. Dem Robin Hood kommt also der „Newton der Volksrevolution“ zu Hilfe.

Schließlich bringt Lenin die Sache auf einen obersten philosophischen oder auch sozialreligiösen Nenner: Gerechtigkeit. Nur Schurken die sogar Marxisten sein wollen, aber nicht mehr als das *Hinterteil* des „ökonomischen Materialismus“ erschaut haben, halten sie bloß für ein leeres Wort.

³¹ Lenin, *Werke* Bd. 26, S. 111 f.

³² Lenin, *Werke* Bd. 26, S. 95

Indes: „Ideen werden zur Gewalt, sobald sie die Massen ergreifen.“ Und die Bolschewiki „verkörpern ... in ihrer Politik die Idee, die unübersehbare Massen der Werktätigen in der ganzen Welt bewegt.“ Dieser Ideologismus ist bekanntlich eine Marx-Paraphrase, die schon manchen Marx-Rezitator in die Irre führen konnte. Bei Marx folgte alsbald eine Klarstellung: „Man spricht von Ideen, welche eine ganze Gesellschaft revolutionieren; man spricht damit nur die Tatsache aus, daß sich innerhalb der alten Gesellschaft die Elemente einer neuen gebildet haben“. Der Satz lenkt den Blick (anders als Lenin) nicht auf Ideen von Gerechtigkeit, von denen Menschen beseelt sind, sondern auf „Elemente“ anderer Provenienz. Auf die russische Situation von 1917 bezogen war es die Frage: Welche „Elemente einer neuen Gesellschaft“ sind im russischen Revolutions-Aggregat zusammen- und gegeneinandergestellt gewesen?

Der ideologische Kurzschluß von Lenin (etwas ideologisieren heißt immer es „kurz schließen“) war es, daß er kühn-unbekümmert ein recht kleines Elemente-Aggregat gegen den Rest der Welt ansetzte. Das Massen-Gefühl der Gerechtigkeit allein war es natürlich nicht. Es hat heutzutage, wie Lenin ausführt, anders als in früheren Zeiten ein leistungsfähiges Instrumentarium an der Hand: „Nachdem ... dank dem Kapitalismus der materielle Apparat der Großbanken, der Syndikate, der Eisenbahnen usw. entstanden ist, nachdem die fortgeschrittenen Länder mit ihren überaus reichen Erfahrungen Wunder der Technik angehäuft haben, deren Anwendung vom Kapitalismus *gehemmt* wird, nachdem die klassenbewußten Arbeiter sich zu einer Partei von einer Viertelmillion Mitgliedern zusammengeschlossen haben, um diesen Apparat mit Unterstützung aller Werktätigen und Ausgebeuteten planmäßig in ihre Hand zu nehmen und in Gang zu setzen - nachdem diese Voraussetzungen *gegeben* sind, gibt es auf der ganzen Erde keine Gewalt, die die Bolschewiki, *wenn sie sich nicht einschüchtern lassen* und es verstehen, die Macht zu ergreifen, daran hindern könnte, die Macht bis zum Siege der sozialistischen Weltrevolution zu behaupten.“³³

Hier war also der mächtige Hebel, der „Apparat“ der Zivilisation, den man ansetzen konnte, wenn nur die Revolutionspartei den „festen Punkt“ bildete: Lenin - der Archimedes der Volksrevolution. Im Gestus des Archimedes war er übrigens schon am Beginn seiner Laufbahn aufgetreten, als er dessen Spruch so paraphrasierte: Gebt uns eine Organisation von Revolutionären, und wir werden Rußland aus den Angeln heben.³⁴

Zu einer Analytik des proletarisch-revolutionären Sozialcharakters

Wir suchten uns in einer ersten Überschau die Konstellation der vitalen gesellschaftlichen Kräfte zu vergegenwärtigen, aus der die russische Sozialrevolution hervorgewachsen ist. Es kamen da zuerst die *Interessen* und Leidenschaften zur Sprache, die sich an Notständen und Bedrängnissen, aber auch an positiven Möglichkeiten und Attraktionen entflammt haben. Die Energie dieser Interessen wurde zuerst negativ als Konfliktenenergie wirksam. Alles weitere mußte nun davon abhängen, kraft welcher sozialformativen *Befähigungen* der beteiligten Individuen diese Interessen sich als Energien einer „Neu-Vergesellschaftung“ auswirken konnten. Aus welchem Repertoire an nicht nur zivilisatorischen Produktivkräften, sondern auch sozialen Beziehungspotenzen lebte der russische Revolutionsprozeß? Die „organisierende Seite“ der Revolution hat ihr Maß darin, wie organisch und kooperativ wenigstens der engere Kreis von neu gestifteten Sozialbeziehungen sich gestalten konnte. So ist es die Blickrichtung einer historischen Anthropologie der Sowjetrevolution.

Oder ganz einfach gefragt: Was für Menschen, was für Personen und Mitgesellschafter sind es auf den verschiedenen Stufen der Prozeßbeteiligung und in den verschiedenen Aktiv-Segmenten in der Hauptsache und im Durchschnitt gewesen? Es wird naturgemäß ein weitgefächertes Spektrum von spezifischen Vergesellschaftungs-Potenzen sein, ein Spektrum, innerhalb dessen sich bestimmte Mengen- und Gewichtsproportionen, Dominanzen und Depotenzierungen annähernd feststellen lassen. Der Psychologe und Aristokrat unter den russischen Revolutionsführern, Leo Trotzki, hat aufschlußreiche Skizzen zu den Personal- und Sozialcharakteren auf den oberen Rangstufen des Revolutions-Aktivs geliefert, unter anderem eine des Mannes, der 1926 als Nachfolger von F. Derschinski an die Spitze der GPU trat, W. Menschinski: „Er schien mir eher der Schatten eines anderen, unverwirklichten Menschen zu sein oder die mißglückte Skizze zu einem ungemalten Porträt. Es gibt solche Menschen. Nur manchmal legten das einschmeichelnde Lächeln und das verborgene Augenspiel Zeugnis dafür ab, daß dieser Mensch von dem Wunsche zerfressen war, aus seiner Bedeutungslosigkeit herauszukommen.“³⁵ Es gibt sol-

³⁵ *Mein Leben*, Frankfurt (Fischer) 1961, S. 411. Andere Charakterskizzen entstanden in der Zeit der Moskauer Prozesse, so über Sinowjew und Kamenjew und die Geschichte ihrer Kapitulationen vor Stalin. „Die Charaktere Sinowjews und Kamenjews“, meinte Trotzki, „würden für eine friedliche Periode vollauf ausgereicht haben. Jedoch erforderte die Periode grandioser sozialer und politischer Erschütterungen von diesen Menschen, deren Begabung ihnen einen führenden Platz in der Revolution zugewiesen hatte, ganz besondere Standhaftigkeit. Die Disproportion zwischen Begabung und Willen hat zu tragischen Resultaten geführt.“ (*Stalins Verbrechen*, Zürich 1937, S. 90)

³³ Lenin, *Werke* Bd. 26, S. 114 f.

³⁴ Lenin, *Werke* Bd. 5, S. 483

che Menschen - und wie marginal oder zentral war ihr Anteil an der Formierung des nachrevolutionären Staatswesens? Der Extremfall Stalin ist ein überdeutliches Signal, war er doch der Spitzen-Exponent eines zahlreich und mächtig in den Vordergrund drängenden Funktionärstypus.

Auf dem Fundus einer bemessenen Sachkompetenz bilden sich Gradationen von Ichstärke, personaler Eigenständigkeit und Standfestigkeit aus, und entsprechend gestaltet sich bei der betreffenden Person das Spektrum der ihr möglichen Sozialbezüge und Interaktionsstile, Achtungs- und Solidaritätsverhältnisse - ich führte weiter oben bereits Subalternität, Kooperativität und Suprematismus als Hauptvarianten an; die Disponiertheit zu Rivalitätsbeziehungen wäre noch in den inneren Kreis einzuzeichnen. Herausragende Führungsfiguren, deren Biographien man kennt, sind in dieser Hinsicht stets die Exponenten von Durchschnitts- oder Ausnahme-Charaktertypen. Das gesellschaftliche Gesamtfeld stellt eine „Gemengelage“ aus heterotypischen Einzelanteilen dar, die sich kumulieren, einander komplementieren oder korrigieren können und so etwas wie ein sozialcharakterologisches Gravitationsfeld aufbauen. Das Gemenge im Großensemble einer Partei oder einer Staatsklasse zeigt jeweils eine spezifische „organische Zusammensetzung“ des Typenspektrums, und diese Ensemble-Komposition ist im allgemeinen mit einiger Mühe taxierbar. Sie ist etwas sozialnatürlich Gewachsenes und durch keine Führungsdirektiven oder institutionelle Arrangements veränderbar. Sie kann aber mit dem Situationscharakter und mit der (natürlich-generativen oder politisch verfügbaren) Fluktuation im Personalbestand wechseln. S. Stojanovic hat in seiner Sozialismus-Studie von 1970³⁶ versucht, die „charakterologische Bahn“ sozialistischer Gesellschaftsbildung nachzuzeichnen. Er hat jedoch nur zwei recht grob (und programm-ideologisch) definierte Antitypen angesetzt, nämlich den „bürokratisch-kollektivistischen“ und den „demokratisch-sozialistischen“ Persönlichkeitscharakter. Diese Titel sind mehr an resultativen Gesamteffekten festgemacht als auf eine personenbezogene spektrale Komponenten-Analyse hin angelegt.

„Proletarisch-revolutionärer Sozialcharakter“ - das setze ich (mit einem Blick zurück auf die sozial-charakterologischen Recherchen der Frankfurter Sozialforscher im Exil) als einen Nenner für jenen anderen gesellschaftspolitischen Aktivismus an, der formationsbildend geworden ist, als die europäische Imperialkrise die sozialistischen Arbeiterbewegung in ihre schwere Krise stürzte und in den „kampffähigen und kampfeslustigen

Proletarierschichten“ (mitsamt ihrem Umfeld) die Elemente einer *sozialrevolutionären Imperialität* in Freiheit setzte.

- a. Dieser Aktivismus ist kein ursprünglicher und „organischer“ Veränderungs-Impetus, durch den höhere lebendige Produktivkräfte einen erweiterten Rahmen ihrer kooperativen Selbstbetätigung herstellen.
- b. Der proletarische Revolutionarismus entspringt nicht der allgemeinen „Klassenlage“ des Proletariats, sondern schon der Erfahrung, daß eine Revolution des Proletariats gegen die kapitalistische Produktionsweise nicht stattfindet. Sein Träger ist eine aus dem Proletariat herausgehobene (oder sich ihm anlagernde) Avantgarde.
- c. Sein Bezugsrahmen sind gar nicht so sehr die Produktionsverhältnisse, sondern die staatlichen Machtverhältnisse. Nicht eine Endkrise der kapitalistischen Produktion, sondern *andere Sozialkrisen* von unterschiedlicher Provenienz liefern die Aktionsenergie: die Weltkriegskrise, Krisen des Kolonialsystems, und so auch die multiple Krise des russischen Imperiums.
- d. Angesichts dieser klassenpolitischen Unbestimmtheit ist sein geschichtlicher Ort nicht eine *Revolution des Proletariats*, sondern allenfalls eine „Volksrevolution“ von proletarischem oder „proletaroidem“ soziokulturellem Profil. Die revolutionäre Politik lebt aus dem Protest. Was Marx und Engels hinter sich lassen wollten, eine „auf keiner neuen revolutionären Produktivkraft beruhende Rebellion“ (MEW 3, 418), holte den revolutionären Marxismus des 20. Jahrhunderts ein.

Am „natürlichsten“ gehört der proletarisch-revolutionäre Sozialcharakter zum Habitus des militanten, nicht selten aggressiven proletarischen Aufstiegers, der es wenigstens für seinen eigenen Teil mit der Aufhebung der kapitalistischen Lohnarbeit ganz ernst nimmt. Seine bestimmte Faktor gewinnt dieser Charakter jedoch erst in der symbiotischen Einheit einer Mischformation, an der Leute von anderer sozialer Provenienz mitbeteiligt sind. Das Proletarische ist kein originärer sozialer Klassencharakter, sondern eine ideologische Projektion. Abgelöst vom (imaginären) Ausgangsprojekt einer Aufhebung der Lohnarbeit und des Proletariats, wird die negative Qualität, die das Proletarische ursprünglich hatte (und die sich bei Marx mit dem Begriff des „rohen Kommunismus“ verband), zu einem Positivum, ja zum Medium eines Kults. Bei Zuzüglern aus gehobenen Sozial-schichten war dieser Kult eine soziokulturelle Mimesis nach unten.

Der proletarisch-revolutionäre Sozialcharakter konstituiert sich nur in Führer-Gefolgschaft-Konfigurationen und nimmt darin eine entweder mehr subalterne oder superiore Fassung an. Wie er in sich autoritär-

³⁶ *Kritik und Zukunft des Sozialismus* (München 1970) Frankfurt 1972, 124 f.

hierarchisch konstituiert ist (so auch in seinem Verhältnis zur „Lehre“), sucht der proletarische Revolutionär die prospektiv revolutionäre Klasse seiner *Führung* zu unterstellen. Er verweigert nicht nur der herrschenden Klasse jede Kooperation, er ist auch organisch außerstande, im eigenen Klassen- und Organisationsmilieu ein Grundverhältnis der Kooperativität herzustellen.

So hat das Medium einer proletarischen Bewegung in der Weltkriegs-epoche, also jenseits des Marxschen Erwartungshorizonts, überhaupt wenig „Organisches“ an sich, ist etwas Forciertes. Es reproduziert sich in seiner ursprünglichen Defizienz: Was ihm soziokulturell fehlt, kann es nicht fördern; es ist kein Medium für das Wachstum von Fähigkeiten einer höheren Selbstbetätigung und Kooperativität, sondern eines der Bewältigung von Kampfaufgaben. Die Politik hat den Modus von *Strategie*, des Einsatzes von Heerscharen durch eine Heeresleitung, einen „Generalstab“. „Solidarität“ hat in diesem Formationstypus ebensowenig eine organische Qualität, sondern die einer kollektiven Disziplin unter einer Kommandogewalt. Sie ist daher taktisch einsetzbar und abrufbar. Ein kommunistisches Zentralkomitee ist eine der unsolidarischsten Korporationen.

Die russische Revolutionspartei war in ihrer Sozialcharakter-Verfassung, namentlich in ihrer Anfangszeit, ein in sich sehr heterogenes Ensemble, schon in der Führungsspitze (wie man es an der „Trojka“ Lenin, Trotzki und Stalin exemplarisch studieren kann). Die „organische Zusammensetzung“ ihrer soziokulturellen Substanz hat sich schon durch die Revolution tiefgreifend verändert. Der situative Kontext hat im Zeichen von Machtausübung, Bürgerkrieg, Fraktionskampf, Kollektivierungskampagne und das nachfolgende Krisenregime eine jeweils bestimmte sozialnatürliche Selektion der Tauglichsten begünstigt; und das waren von Station zu Station jeweils die noch Robusteren, Unbedenklicheren. Von der Mitte der 20er Jahre an wurde die Selektion zunehmend eine Ausstoßung der spezifisch Ungeeigneten, und ein Jahrzehnt später war es ihre „physische Liquidierung“ zu Zehn- und Hunderttausenden. Was für eine Zielstrebigkeit war in dieser Revolution am Werk, und wovon war das enorme Maß an revolutionärer Destruktivität die Konsequenz?

Revolutionäre Teleologie, oder „Das Ziel vor Augen“

Bevor wir eine Zielstrebigkeit der Sowjetrevolution diskutieren können, sind erst einmal die ideologischen Schleier wegzuziehen. Es nimmt nicht wunder, daß eine so wenig organische Umwälzung sich in einem entsprechend extremen Maß ideologisiert. Das heißt zunächst nichts weiter, als daß sie über ihre Praxis durchweg in einer abstraktiven, stilisierenden I-

deensprache redet und Rechenschaft gibt. Es sind dies die bekannten Formeln einer adaptierten marxistischen Doktrin: proletarischer Klassenkampf, proletarische Weltrevolution, Diktatur des Proletariats, Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln, Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus, klassenlose Gesellschaft.

Die Schwierigkeiten der Interpretation beginnen mit der Frage, wofür jene Formeln stehen. Wie verhalten sich die programmatischen Rationalisierungen zu den realen Motivationen, die Ideen zu den Interessen? Sind etwa die Ideen selbst zu den geheiligten Interessen geworden, indem sie Massen von Menschen ergriffen, die sich nun von ihnen leiten ließen?

Es ist schon erstaunlich, wie bereitwillig man wenigstens in dieser kardinalen Hinsicht der Sowjetepoche (noch über ihren Abbruchpunkt hinaus) aufs Wort glaubt, „was sie von sich selbst sagt und sich einbildet“, die „Illusion dieser Epoche“ teilt (MEW 3, 39 u. 49) -, zwar nicht was die Resultate, aber was die Vorsätze angeht. Natürlich glaubte man den Sowjetpropagandisten nicht, daß es kein anderes Land auf Erden gibt, in dem der Mensch so frei atmet wie bei ihnen. Man glaubte ihnen aber, daß sie voller Enthusiasmus und Gläubigkeit ausgezogen seien, das Paradies auf Erden zu errichten. Das „sozialistische ‘Experiment’ Sowjetunion“ sei „das größte utopische Abenteuer unseres Jahrhunderts“, die Geburt des sowjetischen Systems aus dem Geist der Utopie.³⁷ Es ist, als sei die Oktoberrevolution wirklich der Übergang aus einer als Schicksal erlebten zu einer „mit Bewußtsein gemachten“ Geschichte gewesen, den Engels als den „Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit“ angekündigt hatte. Nach so viel „Wesensschau“ möchte man doch dazu einladen, sich einmal anzusehen, wie es denn eigentlich gewesen ist.

Utopie - Opium des revolutionierten Volks

Der Anfang einer historischen Aufklärung ist ein sorgfältiger Ortstermin. Die allgemein gestellte Frage „Wie wichtig ist die Ideologie?“ spaltet sich dann auf: Wichtig für wen und als was - als was für diesen, als was für jenen? Man kommt zumal in dieser Sache keinen Schritt weiter, wenn man nicht wenigstens den bedeutsamen Stufenunterschied zwischen Führern/Aktivisten und Mitläufern oder Novizen bedenkt. Die Utopie war, zumal in den frühen Jahren, das Opium des revolutionierten Volks. Utopische Projektionen und Verheißungen für eine fernere oder nähere, aus dem

³⁷ Gorbatschow - *der letzte Zauberlehrling des Systems*, ein zuerst in den USA (in der Zeitschrift *Daedalus*) unter dem Pseudonym „Z“ erschienener Aufsatz von Martin Malia, der etwas gekürzt als „Spiegel-Dokument“ (April 1990) in deutscher Übersetzung nachgedruckt wurde.

Dunkeln hervorleuchtende „Zukunft“ sind überhaupt eine Sache der Mitläufer, sie sind nicht das operative Medium und motivationale Zentrum der Führungsorganisation, jedenfalls nicht, wo sie im voll-wachen Zustand bei der Arbeit war.

Von den eigentlichen Initiatoren gilt, daß ihre Zukunft eine je schon gegenwärtige ist, die konsequente Fortführung ihrer Gegenwart gemäß dem immanenten Richtungs- und Erfüllungssinn ihrer Praxis. Willensmenschen brauchen nicht viele Bilder für das, was sie zukünftig wollen. Man muß ihnen kein „Bilderverbot“ erteilen, ein vages und mehr funktional bestimmtes Schema genügt ihnen vollauf. Ihre Zukunft - das sind sie selbst, nur an einem anderen Ort und in einer anderen Funktion. Ihre Utopie ist ihr eigenes Anderswo, nicht ein Nirgendwo. Der Moskauer Kreml stand als ihre Zukunft schon gegenwärtig da. Lenin, der gewiß so manches zur futuristischen Mystifikation seines Unternehmens beigetragen hat, konnte andererseits erhellende Aufschlüsse über dessen gegenwärtige Koordinaten geben. In einigen späten Tagebuchnotizen hat er überaus Bemerkenswertes über den inneren Logos (oder das Telos) des „Großen Oktober“ enthüllt, ihn - weit von einer souveränen Neuerschaffung der Welt entfernt - fast wie eine Verzweiflungstat, eine kühne „Flucht nach vorn“ beschrieben.

Wie prekär es im Rußland von 1917 um die „Voraussetzungen des Sozialismus“ bestellt war (worauf Lenins menschwistische Kritiker insistierten), tat wenig zur Sache - was war in jener ganz und gar negativen, „ausweglosen Situation“ an der programmatischen Positivität des „Sozialismus“ gelegen? In seinen abschließenden Bemerkungen von 1923 stellt Lenin die Frage viel weniger „sozialismus-spezifisch“: „Wie aber, wenn Rußland durch die Eigentümlichkeit der Situation in den Weltkrieg gestellt wurde... Wie aber, wenn die völlige Ausweglosigkeit der Lage, die Kräfte der Arbeiter und Bauern verzehnfachend, uns die Möglichkeit eröffnete, auf einem anderen Weg daranzugehen, die grundlegenden Voraussetzungen der Zivilisation zu schaffen, als in den übrigen westeuropäischen Staaten.“ Entscheidend war, daß in Rußland die Möglichkeit bestand, eine Verbindung von Arbeiterbewegung und „Bauernkrieg“ herzustellen und die „Vertreibung der Gutsbesitzer und der russischen Kapitalisten“ zu bewerkstelligen - für Lenin war das eine „Voraussetzung der Zivilisiertheit“. Im übrigen konnte man in jener Situation ja gar nicht so viele Berechnungen anstellen. Man stürzte sich ins Gefecht, und alles weitere wer-

de sich finden. So variierte Lenin einen von Napoleon überlieferten Ausspruch.³⁸

Es ging, wie man sieht, um etwas weit Elementareres, die Zivilisation, die Zivilisationsstufe Rußlands als Basis seiner Lebensmöglichkeit und Staatlichkeit. Lenin konnte sich wie kaum ein Anderer mit dem Staat, den er erobern wollte und dann erobert hat, innerlich ineins setzen. Das Andere, der „Sozialismus“ (oder „Kommunismus“), war in die Gegenwart eines Nah-Horizonts eingezeichnet. Lenin hat dafür die bekannte Kurzformel geprägt: „Sowjetmacht plus Elektrifizierung des ganzen Landes“. Sozialismus aktuell heißt *Sowjetmacht*; und Sowjetmacht heißt: die Kommunistische Partei an der Macht. Das oberste „Ziel“ der Partei ist sie selbst - an der Macht, heute und morgen. Das ist eine „immanente“, nicht „transzendente“, sich von einem Zukunftsziel her bestimmende Teleologie. Die Gegenwart der machtausübenden Partei in ihrer klassenpolitischen Koalition ist sozusagen die „real existierende Utopie“. Sie war Utopie auch in dem Sinne, daß ihre Machtausübung ihrer Qualität und Konsistenz nach etwas Utopisches, Ortloses an sich hatte.

Das Zukünftige kommt nur als die reelle prospektive Potenz der Revolutionspartei, ihrer Machtausübung, ihrer Koalition und Koalitionsfähigkeit in Betracht. Was darüber ist, das ist ideologischer, imaginärer „Mehrwert“, kompensatorisch-ideative Überhöhung des Wirklichen, in einer exzessiven Ideensprache voller futuristischer Überschwenglichkeiten zelebriert. Die Utopie ist sozusagen die Warteliste für jene, die ihre Erfüllung nicht jetzt schon finden. Die Aktiven aber verwirklichen ihren Sozialismus schon jetzt, sie haben schon ihr neues, viel ansehnlicheres Leben; die anderen, die in ihrem Alltag noch nicht so viel davon spüren, bekommen den Sozialismus eben später.

Die immanente Teleologie im Lebensprozeß der Revolution

Man braucht, um das Telos der Oktoberrevolution zu erfassen, gar nicht zu einer Logik der Utopie-Verwirklichung hinaufzusteigen. Für die historische Ortsbestimmung genügt es, auf das immanente Telos der real existierenden Partei der radikalen Sozialopposition zu rekurrieren. Man braucht nur zu bedenken, welche dynamische Potenz darin steckt, wenn eine politokratische Avantgarde ihr Schicksal mit einem sozialen Medium verbindet, das, durch den Krieg aufgewühlt, in leidenschaftlichen Protest ausgebrochen ist. J. Burckhardt meinte einmal, bei Revolutionen komme es

³⁸ Lenin zitiert: *On s'engage, et puis. on voit*. (Werke Bd. 33, S. 466)

nicht auf das Programm an, sondern auf die Menge des entzündlichen Stoffs. In jenem Aufsatz aus dem Vor-Oktober stellt sich Lenin hinter (oder vor) einen „Vertreter der unterdrückten Klasse“, einen intelligenten und sogar gut bezahlten Arbeiter. Dieser „packt den Stier bei den Hörnern, mit jener bewundernswerten Einfachheit und Geradheit, mit jener festen Entschlossenheit, mit jener erstaunlichen Klarheit des Blicks, von der wir Intellektuellen himmelweit entfernt sind. Die ganze Welt zerfällt in zwei Lager: ‘wir’, die Werktätigen, und ‘sie’, die Ausbeuter. ... Wo Holz gehauen wird, da fallen Späne. ... Wir haben ‘sie’ unter Druck gesetzt, ‘sie’ wagen nicht, so frech zu sein wie früher. Packen wir noch fester zu, und wir werden sie ganz stürzen - so denkt und fühlt der Arbeiter.“³⁹

Dieser bestimmte Typus von bolschewistischem Arbeiter, der so empfunden hat, wäre natürlich genauer einzugrenzen - schließlich gab es auch bolschewistische Arbeiter und Führer (von den nicht-bolschewistischen ganz zu schweigen), die nicht mit solcher Unbedenklichkeit zupacken mochten. Noch maßgeblicher waren aber die hauptstädtischen Garnisonsoldaten, die womöglich noch unbedenklicher waren. Und im Hintergrund die Revolte der Kleinbauern gegen das Regiment des Großgrundbesitzer, die agrarische Umverteilungs-Revolution. Alle zusammen bildeten die Elementarkräfte einer *Volksrevolution*, in deren Sattel sich schwingen konnte, wer es sich zutraute, den Tiger zu reiten. Der Oktoberaufstand - das war Lenin plus diese Revolutions-Klientel, die vielleicht nur für eine kurze Zeitspanne einsatzfähig war. In diesem Ensemble liegt die ganze immanente Teleologie der Sowjetrevolution beschlossen: Der unwiderstehliche, geradezu zwanghafte Drang zur Eroberung der ganzen Macht (das Wort „Eroberung“ ganz buchstäblich genommen), ihr generalstabsmäßiger Vollzug, und der entschlossene Gebrauch der Macht zur Knebelung der „Ausbeuter“ - was immer unter diesem Titel zusammenkommen mochte.

Wenigstens in einem Kernpunkt scheint es im russischen Revolutionsprozeß aber doch eine Zielstrebigkeit gegeben zu haben, die aus der Programmatik einer sozialistischen Revolution lebte: die Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln - von der Verstaatlichung der Industrie bis zur Kollektivierung der Landwirtschaft. Die Übereinstimmung mit der Generalformel des Kommunistischen Manifests ist augenfällig. Schlägt hier nicht doch eine programmatische Teleologie auf die praktische Geschichte durch? Weist sich die bolschewistische Revolution damit nicht als Gliedstück eines säkularen Sozialismus-Projekts aus (wie die übrige Welt den Vorgang ja auch verbucht hat)?

Nein, auch jetzt und in diesem Punkt erweist sich das Ideologische nicht als die Quintessenz, sondern als der Widersacher des Historischen. Die Kontingenzen der konkreten geschichtlichen Situationen und die antagonistischen Partial-Teleologien der beteiligten Kontrahenten waren gerade im Umbruch von 1917-18 stärker als jede programmatische Universal-Teleologie. Ein gleichklingendes oder sogar identisches Gedankenmotiv („Motiv“ hier im Sinne einer Klang- oder Bildfigur) wird niemals so umstandslos zum praktischen Handlungsmotiv. Schließt man beide kurz, so versperrt man sich den Zugang zu einer spannenden geschichtlichen Dramatik.

Ein Historiker-Votum

Was die Welle der Industrie-Verstaatlichungen von 1918 gewesen ist, nahe dem Nullpunkt eines allgemeinen zivilisatorischen Niedergangs, nach dem Brester Frieden, der dem Land noch die wichtigsten Reichtumsquellen entzogen hat, angesichts der allgemeinen Anarchie und der Rückkehr zum Naturalientausch - das sollte man sich von einem Historiker erklären lassen. Im Umbruchsjahr 1989 erschien bei uns ein Buch des amerikanischen Historikers M. Malia, „Experiment ohne Zukunft? Voraussetzungen und Folgen der Russischen Revolution“, das in Frankreich 1982 unter dem (besser passenden Titel) *Comprendre la revolution russe* herausgekommen war.. Zwar löst Malia den ideologischen Fetisch der „sozialistischen Revolution“ nicht vollständig auf, doch ist seine Schilderung der Vorgänge aufschlußreich genug.

Die revolutionäre Gesellschaftspolitik stellt sich als eine Kette von *Improvisationen* und situativen Antwortreaktionen dar. Lenin hätte nur zu gern die organisatorischen und technologischen Fähigkeiten aktiver Fabrikhaber zusammen mit denen der technischen Intelligenz unter einer „Arbeiter“(staats)kontrolle weiterhin genutzt. Vom Rein-Programmatischen her stand einer Integration der Unternehmer nichts entgegen. M. Malia sagt: Lenin „improvisiert die Verstaatlichungen“. Warum schreit Lenin zu dieser Improvisation? Die ersten Industrie-Verstaatlichungen von Juni bis Dezember Frühsommer 1918 waren eine Reaktion auf die vorausgegangenen „wildem Sozialisierungen“ der anarcho-syndikalistischen Fabrikkomitees. Aus der allgemeinen wirtschaftlichen Desintegration erwuchs der Bürgerkrieg, und um im Bürgerkrieg zu überleben, sich als Staatsmacht zu behaupten, nahmen die Bolschewiki die Industrie, den Handel und das Kleingewerbe in ihren Besitz. Malia meint allerdings, es sei dann ein Umschlag eingetreten: „Alles brach so schnell zusammen, daß

³⁹ Werke Bd. 26, S. 104 f.

die Übernahme des ökonomischen Systems durch den Staat das einzige Mittel war, Abhilfe zu schaffen. Aber dann bekamen die Maßnahmen eine utopische Dimension, und es wurde alles verstaatlicht aus Gründen der Ideologie: die Leichtindustrie, die Verteilungsnetze, die Genossenschaften, die Schuhmacherwerkstätten, die Lebensmittelgeschäfte... Im Dezember stellte man fest, daß man alles verstaatlicht hatte, was ursprünglich gar nicht vorgesehen war.“ Das „Ideologische“ lag indessen wohl weniger in den Gründen als in den Rechtfertigungen. Die totale Verstaatlichung (mit Ausnahme der Bauernwirtschaften) sei erfolgt, weil die Marktwirtschaft zusammengebrochen war, man taufte sie aber aus ideologischen Gründen „Sozialismus“. ⁴⁰

Mit dem reaktiven Improvisieren ging es dann weiter: „Das Sowjetsystem wurde improvisiert, die Staatspartei und der Kriegskommunismus; im Jahre 1921 wurde die NEP improvisiert, diese halbe Marktwirtschaft, und jetzt improvisierte man die wichtigste Wende des Sowjetregimes.“ Die Improvisation von 1929 war die Kollektivierung der Landwirtschaft. ⁴¹

Malia spricht das Geheimnis des sowjetischen „Sozialismus“ aus: Der Klassenkampf erzeugte den Sozialismus. Das heißt, kräftiger betont, daß da nicht ein Ziel war, um dessentwillen der Klassenkampf geführt worden wäre. Die Wirklichkeit des (ausgebrochenen oder auch vom Zaun gebrochenen Klassenkampfes hat sich den Sozialismus als Projektion geschaffen. „der Sozialismus wurde im Schmelzofen ... eines Bürgerkriegs geschmiedet, ... und im Gegensatz zu den Absichten Lenins wurde im Dezember die Verstaatlichung von allem, was nicht zur Landwirtschaft gehörte, Sozialismus und sogar Kommunismus getauft.“ ⁴²

Praktisch-Werden einer Ideologie oder Ideologisierung eines Praktischen - das ist hier die Frage, die ich nicht mit einem „Einerseits-andererseits“-Kompromiß entschärfen möchte. Je prekärer eine Praxis wird, je mehr Widerstand sie begegnet und je weniger an integrativer Kraft sie aufbieten kann, um so mehr polarisiert und totalisiert sich ihre Sache, um so mehr „rabiatisiert“ sie ihre Militanz, um so mehr ideologisiert sie ihre Bewußtseinsform. Wenn die aus eigener Unsicherheit geborene Angst vor dem Fremden dazu motiviert, präventiv und möglichst ausnahmslos alle potentiell Unzuverlässigen auszuschalten - wie dann noch einige Male in der Sowjetgeschichte: in der großen Säuberung, 1941 nach der deutschen Invasion und sogar noch nach dem Sieg von 1945! - würde

ich den Fall nicht gleich an die Revolutionstheologie, sondern an die Pathologie des Revolutionsprozesses verweisen. Die „negative Revolutionstheologie“ rezitiert schon seit langem den Spruch: Wer das Paradies auf Erden errichten will, macht aus ihr eine Hölle. Das ist zwar recht effektiv gesagt, aber dennoch ein „Paralogismus“, weil er eine teleo-logische Verknüpfung suggeriert, wo eine ganz andere waltet.

Die Substanz der Sowjetrevolution liegt nicht in ihrer erklärten „Sache“. Auch das Unwahre ist nicht als Substanz, sondern ebensosehr „als *Subjekt* aufzufassen“. Die Bolschewiki traten in den Revolutionsprozeß als ein politokratischer Orden ein. J. Stalin titulierte sie einmal als einen „Schwertbrüderorden“, N. Bucharin feierte sie als die „Eiserne Kohorte“ der Revolution.

4. REVOLUTION ALS SOZIALER NATURPROZESS

Nach all den vielen Erbaulichkeiten der „Aufbau-des-Sozialismus“-Ideologie ist jetzt das Pendel jetzt nach der anderen Seite zurückgeschlagen. Im nach-sowjetischen Rußland überwiegt das Urteil, die siebzig Jahre Sowjetepoche seien vor allem ein großes Zerstörungs- und Bremswerk gewesen. Die Hoffnarren des Prinzips Hoffnung - *Ubi Lenin, ibi Jerusalem* - haben ausgedient. Schöpferische Zerstörung oder zerstörerische Schöpfung? Industriegiganten errichten, Millionen von Menschenleben zugrunde richten? Gibt es dafür einen gemeinsamen Nenner, steht beides in einem konstitutionellen inneren Bezug? Und welche Nenner gibt es überhaupt für das eine und für das andere? Eine Vorentscheidung fiel bereits: Es wird kein „Verwirklichungs“-Nenner sein, der von einem programmatischen Ziel her definiert wäre.

Wir warfen zuerst einen Blick auf die Ausgangslage der Sowjetrevolution und auf die Ausgangs-Überlegungen der Revolutionäre. Jetzt muß es darum zu tun sein, Begriffe für das Begreifen des weiteren Fortgangs zu erarbeiten und sie in Deutungsformeln auf die Probe zu stellen. Da ist eine Menge Revisionsarbeit zu leisten. Das wird künftig zum wichtigeren Teil im Lande selbst geschehen, auch wenn im Konkurs der Sowjetideologie alle Ideologisierungen der eigenen Geschichte erst einmal „nach hinten losgegangen“ sind, nach der positiven eine negative Ideologisierung im Schwange ist, wie außerhalb der Sowjetwelt von Anfang an. Dabei fällt eine Entsprechung besonders ins Auge: Wie die Sowjetrevolution selbst ein *politokratisches* Gepräge hat, so sind auch die kritischen Negativbilder von

⁴⁰ M. Malia, *Experiment ohne Zukunft?*, Hamburg (Junius) 1989, S. 125-130

⁴¹ a.a.O., S. 173

⁴² a.a.O., S. 129

ihr *politologisch* zentriert. Das Konzept der „totalen Herrschaft“ ist eine politische Theorie der Sowjetgesellschaft.

Je mehr das Regime in die Jahre ging, um so weniger schien man sich noch um die Einzelheiten seiner Geschichte kümmern zu müssen. Hatte dieses totalitäre „System“ überhaupt eine Geschichte? War es nicht vielmehr eine geprägte Form, die sich gerade nicht mehr lebend entwickelt, und auch kaum je die Fähigkeit dazu besessen hat? Selbst der sonst so historisch denkende M. Malia kam in der ausgehenden Breshnew-Zeit zu dem Urteil: „Es ist eine Gesellschaft, die für immer unfähig ist, sich weiterzuentwickeln, da die einzige mögliche Entwicklung in einer Rückkehr zur Marktwirtschaft liegt - die für das System vernichtend wäre“. Es gebe, meint Malia nur die „Flucht nach vorn“ in einer fortgesetzten imperialen Expansion.⁴³

Vielleicht mußte man aber gar nicht das „System“ als Rechnungseinheit ansetzen. Die Ultra-Stabilität des Systems war doch nur der Aggregatzustand einer zurückgestauten Geschichte. Inzwischen hat sich der Bann gelöst. Es empfiehlt sich, einen dialektischen *Prozeßbegriff* an die Stelle des statischen Wesens-, Typus- oder Systembegriffs der Sowjetgesellschaft zu setzen. Einen Prozeßbegriff hatten von früh an auch die innere Opposition zuerst gegen das Leninsche, dann gegen das Stalinsche Regiment. Die sozialistische Kritik war jedoch zu sehr auf die Teleologie des Sozialismus fixiert und deutete die Sowjetrevolution als eine entweder verfrühte oder zu früh abgebrochene, eine „unvollendete“ eine „entartete“ Revolution. Das unvollendete und abgebrochene Werk war indessen das der *bürgerlichen* Revolution.⁴⁴

Wir werden noch einmal darauf zurückkommen, warum es nicht angeht, in der Sowjetrevolution die Verwirklichung eines „Zieles“ zu sehen. Ich plädiere dafür, die Recherche *so historisch wie möglich* und *so soziologisch wie möglich* (oder genauer: *soziokulturalistisch* anzulegen. Dazu gehört es, daß man sich auch genügend tief in die geschichtlichen Details des nachrevolutionären Prozesses einläßt und sich nicht in einer Freistil-Diagnostik übt. Das „Soziologische“ hat seine Essenz nicht in irgendwelchen „Strukturen“, sondern im Inhalt und Modus der sozialen Interaktionen zwischen je bestimmten Partnern und Kontrahenten, die distinkt als Individuen im

Blick sind. Die Geschichtsbetrachtung wird so zur *historischen Kommunikation*, zur anteilnehmenden Würdigung der Taten und der Schicksale der Menschen, die jenen Prozeß durchgefochten und durchlitten haben. Die historische Rechenschaft braucht dann keinen einheitlichen systemischen Gesamtsinn-Nenner mehr, sondern macht gerade aus der fehlenden Sinn-Einheit, aus der Sinn-Antagonistik der wirklichen Geschichte ihre methodische Tugend. Die Sowjetgesellschaft steht nicht als ein „Modell“ auf dem Prüfstand. Sie stellt sich als ein geschichtlich fluktuierendes, weil in sich antagonistisches Ensemble dar, aus dessen Interaktionen ein sozialer Naturprozeß erwachsen ist.

Zur Physiologie der Sowjetrevolution

Entgegen der neuzeitlichen (auch im Marxismus ausgeprägten) Neigung, alles Geschichtliche auf übergeordnete Sinn-Totalitäten hingebunden zu denken und in ihnen die Kriterien zu finden, ist die Wirklichkeit der Sowjetrevolution eine Lektion in naturhafter Kontingenz aus der Wirksamkeit partikularer Elementarkräfte. Sie bedeutete nicht den Beginn einer bewußt gemachten Geschichte, sondern eine Fortsetzung der naturwüchsig resultierenden „bisherigen“ Geschichte. Der „Klassiker“, von dem die prospektive Formel von einer bewußt von den Menschen gemachten künftigen Geschichte stammt, F. Engels, hatte auch ein besonders deutliches Empfinden für das „Naturwüchsige“, das selbst moderne Revolutionen noch an sich haben können. Wir nahmen bei früherer Gelegenheit bereits die Gedanken auf, die ihm nach der 1848er Revolution durch den Kopf gingen: „Eine Revolution ist ein reines Naturphänomen, das mehr nach physikalischen Gesetzen geleitet wird, als nach den Regeln, die in ordinären Zeiten die Entwicklung der Gesellschaft bestimmen.“ (MEW 27, 190)

Einer, der in den dramatischen Anfangsjahren der Sowjetrevolution maßgeblich mit dabei war - kein Geringerer als ihr erster Führer - wußte noch sehr gut, wie wenig wirklich maßgebend er als Steuermann auf der Kommandobrücke war. In seiner letzten Parteitage-Bilanz von 1922 gab er seiner Irritation Ausdruck: „Das Steuer entgleitet den Händen: Scheinbar sitzt ein Mensch da, der den Wagen lenkt, aber der Wagen fährt nicht dorthin, wohin er ihn lenkt, sondern dorthin, wohin ein anderer ihn lenkt - jemand, der illegal ist, der gesetzwidrig handelt, der von Gott weiß woher kommt, Spekulanten oder Privatkapitalisten, oder die einen und die anderen zugleich -, jedenfalls fährt der Wagen nicht ganz so und sehr häufig

⁴³ M. Malia, *Experiment ohne Zukunft?*, S. 219 f.

⁴⁴ Der linkssozialistische Historiker, Stalin- und Trotzki-Biograph Isaac Deutscher sah in seinem Buch, das zum 50. Jahrestag der Oktoberrevolution erschien, das Unvollendete gerade in den unverwirklicht gebliebenen Errungenschaften der bürgerlichen Revolutionen. (*Die unvollendete Revolution*, S. 127 f.)

ganz und gar nicht so, wie derjenige, der am Steuer dieses Wagens sitzt, sich einbildet.“⁴⁵

Nicht einmal die Revolutionspartei war *in corpore* das Element der Zielstrebigkeit und Bewußtheit gewesen. Sogar von den 7400 verantwortlichen Kommunisten der Moskauer Zentrale sagte Lenin, sie seien ein einziger „Haufen“, bei dem man nicht wisse, wer da leitet und geleitet wird.

Dann trägt der Erste verantwortliche Kommunist den Delegierten eine Parabel vor. „Man hat uns gelehrt: es kommt vor, daß ein Volk ein anderes unterwirft, und dann ist dieses Volk, das ein anderes unterworfen hat, das Eroberervolk, das andere aber, das unterworfen wurde, ist das besiegte Volk. Das ist sehr einfach und jedem verständlich. Wie steht es aber mit der Kultur dieser Völker? ... Wenn das Eroberervolk eine höhere Kultur hat als das besiegte Volk, dann zwingt es ihm seine Kultur auf, ist es aber umgekehrt, dann kommt es vor, daß das besiegte Volk seine Kultur dem Eroberer aufzwingt.“ Genau das sei in Moskau mit den 4700 Kommunisten passiert. Dabei besäßen die Besiegten nicht einmal eine sonderlich hohe Kultur: „Ihre Kultur ist armselig, ... aber dennoch steht sie höher als die unsrige, ... höher als die unserer verantwortlichen kommunistischen Funktionäre, weil diese die Kunst der Verwaltung nicht genügend beherrschen.“ Das verstünden die bürgerlichen Fachleute oft besser als die besten Kommunisten.⁴⁶

In diesen Aussagen (an die sich noch weitere anschließen) haben wir schon die wichtigsten Elemente für eine sozial-naturhistorische Interpretation der Sowjetgeschichte beisammen: Die Revolution war ein Akt der Eroberung; eine niedere Kultur hat sich über eine höhere aufgeschwungen; die Eroberer waren ein zusammengewürfeltes Ensemble mit einem beträchtlichen Anteil von Inkompetenten, die auf zu hohe Posten gelangt waren. - So war die nachrevolutionäre „Entwicklung“ mehr eine *Verwicklung*, eine Kette von Komplikationen, in der sich die Mißlichkeiten des Anfangs fortzeugten. Für die Eroberer war es zu einer Frage auf Leben und Tod geworden, daß sie die 1917 eroberte Staatsmacht mit allen Mitteln behaupteten. Auf die Frage, die sich Lenin am Oktober-Vorabend gestellt hatte: „Werden die Bolschewiki die Staatsmacht behaupten?“, hatte „die Geschichte“ die sarkastische Antwort erteilt: Ja, aber mit Hängen und Würgen, und ohne Gewähr dafür, daß dann immer noch sie es sind, die diese Macht ausüben - daß es nicht unversehens andere geworden sind.

Wenn ich unterstreiche, daß die Oktoberrevolution eine politische, ja eine politokratische Revolution gewesen ist, so ist das nicht als Gegenbegriff zu dem einer „sozialen Revolution“ gemeint. Das Politische selber ist als ein Soziales zu dechiffrieren, genauer als das Medium einer sozial-zivilisatorischen Mobilisationsdynamik von höchster Impulsivität. Um einen solchen sozial-dynamischen Nenner soll es im folgenden zu tun sein.

Kurzprotokoll einer Geschichte

Dem Mangel an einer historischen Fundierung der „Russischen Frage“ läßt sich im Rahmen dieser philosophischen Geschichtsbetrachtung nicht abhelfen. Ich nenne nur einige Hauptdaten der nachrevolutionären Geschichte.

Es war sofort offenkundig und bestätigte sich alsbald, daß die im Oktober 1917 etablierte Sowjetmacht sich auf kaum mehr als ein (zudem recht instabiles) Viertel des revolutionierten Volkes stützen konnte. Ein Jahr nach dem Umsturz stand das Land in einem Bürgerkrieg, der sich nach einem Höhepunkt 1919 bis ins Jahr 1920 (mit einer polnischen Invasion) hinzog und der mit äußerster Brutalität ausgefochten wurde. Das Land verwandelte sich nahezu in einen Militär- und Kommissarstaat, der sich und die Städte dadurch versorgte, daß er bei den Bauern so viel von ihren Erzeugnissen wie nur möglich requirierte und in einer strikten Rationierung verteilte.

Schwere Hungersnöte am Ausgang des Bürgerkriegs drängten die Staatspartei dazu, in einer „Neuen ökonomischen Politik“ der ländlichen und städtischen Privatwirtschaft wieder einen begrenzten Spielraum zu geben, was eine leidliche Erholung (die Rückkehr zum Produktionsstand von 1913) zur Folge hatte. Die Partei herrschte nun nach außen weniger repressiv (obgleich auch jetzt nicht ohne Todesurteile oder deren Androhung), doch wurde ihr innerer Konsens zunehmend brüchig - Fraktionen bildeten sich und wurden sogleich für illegal erklärt. Der Staatsführer befand, die Lage sei im ganzen schwieriger als vordem im Bürgerkrieg. In den sich ausweitenden und bis in die Führungsgruppe hinauf reichenden Fraktionskämpfen (1923-29) spielte sich ein erster Ausscheidungskampf ab: ein Großteil der bolschewistischen „Alten Garde“ wurde aus der Partei entfernt und allenfalls nach einer Kapitulation gedemütigt und entmündigt wieder aufgenommen (wie Sinowjew und Kamenjew).

Die siegreiche Stalinfraktion, deren Rückgrat der Parteiapparat war, suchte sich über die Schwierigkeiten mit der privaten Landwirtschaft mit einem Gewaltstreich hinwegzusetzen und verfügte in einer bürgerkriegs-

⁴⁵ Lenin, *Werke* Bd. 33, S. 266

⁴⁶ a.a.O., S. 275 f.

artig durchgesetzten „Revolution von oben“, ohne hinreichende technische und politische Vorbereitung, in kürzester Frist (1929-31 zwei Drittel der Ackerfläche) und ohne Rücksicht auf Verluste die durchgängige Kollektivierung der Bauernwirtschaften. Gleichzeitig sollte nach Direktiven eines Fünfjahrplans unter Hochdruck (Erfüllung in vier Jahren) eine neue Industriebasis für den „Aufbau des Sozialismus“ entstehen.

Die Vernichtung eines Großteils der Bauern, namentlich der leistungsfähigen, stürzte das Land in eine Versorgungskatastrophe und in eine tiefe Vertrauenskrise, die sich bis weit in die Partei hinein erstreckte.

Die Kollektivierungs-Krise war eine Probe auf die äußerste Rücksichtslosigkeit und Führertreue der Kader. Die autokratisch gewordene Führungsspitze beantwortete die Krise und die Verunsicherungen von 1934 an und mit dem Höhepunkt 1937 in immer weiter ausgreifenden „Säuberungen“, von härtester staatlicher Repression und einem Vernichtungs-Furore begleitet.

Nach den Millionenopfern der Kollektivierungsschlacht wurden überwiegend Leute in öffentlichen Funktionen zu Hunderttausenden „liquidiert“, nur eine kleine Auswahl von ihnen nach Schauprozessen auf erzwungene Geständnisse hin. Einen konstruktiven Sinn für die Stabilisierung des Staatswesens, für die Produktivität der Wirtschaft und für die militärische Verteidigungsfähigkeit (ca. 40 Tausend Offiziere der Armee wurden erschossen!) läßt dieser Selektionsvorgang nicht erkennen. Alles spricht dafür, daß die wirklichen Motive nur in einer engen Pragmatik der Machtbehauptung und Machtstabilisierung beschlossen lagen.

Nicht zu übersehen ist freilich, daß das Fegefeuer in die breite Aufwärts-Mobilisation der Stalinschen Fünfjahrpläne eingelagert war und insofern auch zum Medium eines sozialen Aufstiegs zahlloser Begünstigter wurde. In der großen Säuberung wurde ein unerwünschter, für untauglich erachteter Typ ausgemerzt und das neue Sozialcharakter-Spektrum der sowjetischen Zivilisation etabliert, die absolute Herrschaft der Robusten, Bedenkenlosen und Gehorsamen, deren Charakter „wie der Stahl gehärtet“ worden war. Vieles spricht dafür, daß hinter der Dezimierungs-Organie auch der Druck einer „sowjet-bürokratischen Überbevölkerung“ stand. Für die Liquidierten standen mehr als genug Nachfolge-Kandidaten bereit, und auf die erste Ausmusterung konnten weitere folgen.

Nach dem gewaltigen Aderlaß klopfte die Weltpolitik des imperialen Zeitalters wieder an die Tür. Als Stalin 1936 den ersten Moskauer Schauprozess inszenierte, verfügte Hitler die allgemeine Wehrpflicht und

schloß mit seinen künftigen Verbündeten den „Antikominternpakt“. Als Stalin nach den gescheiterten Bemühungen um eine West-Koalition 1939 den Rückversicherungsvertrag mit dem designierten Aggressor abschloß, rettete ihn dies nicht vor der Invasion von 1941. Wie sich die Niederlagen und Siege des „Großen Vaterländischen Krieges“ den Kraftlinien und Effekten der vorausgegangenen inneren Evolutionen-Konvulsionen der Sowjetgesellschaft zuordnen, wird heute - im Gegenzug zur summarischen Glorifizierung - auf eine historisch-differentielle Weise neu ausgelotet, und nicht mehr pauschal nach der Devise entschieden: Was uns nicht umbringen konnte, hat uns stärker gemacht. Es war keineswegs gemäß einer „prästabilierten Harmonie“ vorab ausgemacht, daß das Stalinsche Krisenregime den Ansturm überleben würde. Die ersten katastrophalen Niederlagen waren offenkundig eine Folge der äußersten Desorganisation und Demoralisierung, die in der „gesäuberten“ Armee herrschte. Und die nachfolgende Regeneration, die (schon bald durch westliche Alliierte unterstützt) das schließliche Überleben ermöglichte, geschah durch die Mobilmachung von Kräften, die nicht diejenigen des Stalin-Regimes waren.

Der „Anfang vom Ende“, den L. Trotzki schon 1937 gekommen sah⁴⁷, wurde durch den Krieg vertagt. Die geballte innere Imperialität des Partei-regimes schlug in eine weiträumige imperiale Expansion nach außen und in eine imperiale Konfrontation mit den gestrigen Alliierten um. Doch der Sieg von 1945 erwies sich auch als eine Falle.⁴⁸ Die Assimilierung der eroberten Länder war schwierig; bald sah sich die Autokratie von den neu erwachten inneren Kräften bedroht, die zur Rettung beigetragen hatten; die imperiale Konfrontation mit den ersten Zivilisationsmächten der Welt (1949 die Berlin-Blockade) brachte das Land auf eine immer steiler werdende schiefe Ebene. Neue Konvulsionen kündigten sich 1947-52 an, eine Säuberung begann, dann starb der Autokrat. Das Krisenregime machte neue Transformationen durch. Stalins Erben konnten die Konvulsion vermeiden, doch auch die Freisetzung neuer „revolutionärer Produktivkräfte“ fand nicht statt. Die Formel für die letzten rund dreieinhalb Jahrzehnte - immerhin die Hälfte der Gesamt-Lebensdauer der Sowjetgesellschaft - könnte lauten: Sterbender Kommunismus, das ist politisch-soziokultureller Immobilismus plus Wettrüsten.

Anomalien einer forcierten Aufstiegs-Mobilisation

⁴⁷ Trotzki, *Schriften* Bd. I/2, S. 1092 f.

⁴⁸ G. Koenen, *Der unerklärte Frieden. Deutschland, Polen und Rußland. Eine Geschichte*, Frankfurt (Sendler) 1985, S. 351 u. 408 f.

Die Sowjetrevolution war ein sozialer Prozeß, dessen Hauptenergien sich in einer gegebenen zivilisations-ökonomischen Konstellation mit einem verstärkten Impetus auf einer politischen, politokratischen Bahn entfaltet haben.

Wie die bürgerliche und kleinbürgerliche, trieb auch die proletarisch-plebejische Hochmobilisation an der Schwelle zum Hochindustrialismus nicht wenige Spitzen einer imperialen Übermobilisation hervor und konnte imperiale Überschüsse aus anderen sozialen Schichtlagen absorbieren. Der Aggregatzustand einer imperial überschießenden Sozialmobilisation, in dem die Revolutionspartei die Alleinherrschaft antrat und als ein Schwertbrüderorden über Land und Volk verfügte, setzte sich je länger desto mehr in das Innere der Partei hinein fort. Indem sie ihre Konsensbasis (nach Lenins Rezeptur aus dem Vor-Oktober) zu verbreitern trachtete, zog sie weitere Aktiv-Elemente“ von einer besonderen Sozialaggressivität in sich hinein und depotenzierte damit die höheren Bildungselemente, die sie anfänglich in ihren Reihen hatte. Damit wiederum verschlechterte sie das Niveau ihrer gesamtgesellschaftlichen Außen-Kommunikation. Bei der Nachwuchs-Rekrutierung für die politokratische Korporation sorgten die Etablierten dafür, daß sich ihr Typus möglichst qualitätsgleich reproduzierte - und damit zugleich, ungewollt, die zivilisatorisch-soziokulturelle Inferiorität. Von hier nimmt die naturhistorische Schicksalslinie der Sowjetrevolution ihren Ausgang.

Es war ein Prozeß von einer eigenartigen „negativen Dialektik“: Eine mindere zivilisatorisch-produktive Potenz hatte die gesellschaftlichen Hauptenergien in die Bahnen einer exzessiven politokratischen Machtentfaltung gedrängt. Eine zugleich überbesetzte und minderkompetente Politokratie überforderte die Leistungskraft des zivilisatorischen Fundaments und sabotierte vieles, was diese Leistungskraft hätte erhöhen können.

Die politokratische Revolution behebt den Mangel an Zivilisation nicht, sondern reproduziert ihn. Noch mehr als das technisch-zivilisatorische war davon das soziokulturelle Niveau der Sowjetmacht betroffen. Recht aufschlußreich dafür ist eine kleine Episode, die zeigt, wie das Minderkultivierte das Höherkultivierte verdrängt hat. Eine prominente „Gastarbeiterin“ im höheren Dienst, die russisch-italienische Linkssozialistin Angelica Balabanoff, nahm 1922 (als auch ein Hauptkontingent der bürgerlichen Kulturintelligenz exiliert wurde) bei Lenin ihren Abschied, weil sie das Empfinden hatte, Menschen von ihrer Art könne man im Lande wohl nicht brauchen. Wie sie berichtet, habe Lenin erwidert, gerade sie brauche man besonders nötig, doch gebe es von ihnen nicht genug. Die negative Dialek-

tik war ganz direkt eine negative Rückkopplung: Wer aber nicht hat, dem wird auch das Wenige noch genommen; die Unkultivierten schlagen jene aus dem Felde, die etwas zur Behebung des Mangels an Kultur beitragen könnten.

Konsequenzen einer Conquista

Lenin machte 1920 eine Bemerkung, die man so variieren könnte: Eroberer werden war 1917 nicht schwer, sich als Eroberer behaupten dagegen sehr. Was vom „Willensmenschen“ Lenin gilt, das gilt in entsprechend verkleinertem Maßstab von allen wirklichen Oktoberrevolutionären: Sie hatten keine Ideale zu verwirklichen, sondern die Elemente einer neuen Gesellschaft freizusetzen, die sich gegen die zusammenbrechende Zarenmonarchie erhoben hatten - die Elemente einer proletaroiden Volksrevolution. Sie wollten sich selbst an der Macht, und sie setzten darauf, daß eine bis dahin unterdrückte Volksmasse ihre Machtausübung unterstützen würde. In „Staat und Revolution“ hatte sich Lenin sogar der Hoffnung hingegeben, aus der werktätigen Masse käme so viel Unterstützung, daß es ein Leichtes sei, den Widerstand der gestürzten Ausbeuterklassen zu brechen.⁴⁹ Doch drei Jahre später, in seiner Streitschrift von 1920 gegen den „Linken Radikalismus“, sieht das Bild von den Kräfteverhältnissen schon sehr anders aus: „Die Diktatur des Proletariats ist der aufopferungsvollste und schonungsloseste Krieg der neuen Klasse gegen einen *mächtigeren* Feind, gegen die Bourgeoisie, deren Widerstand sich durch ihren Sturz ... *verzehnfacht* und deren Macht nicht nur in der Stärke des internationalen Kapitals ... besteht, sondern auch in der *Macht der Gewohnheit*, in der Stärke der *Kleinproduktion*. Denn Kleinproduktion gibt es auf der Welt leider noch sehr, sehr viel; die Kleinproduktion aber *erzeugt* unausgesetzt, täglich, stündlich, elementar und im Massenumfang Kapitalismus und Bourgeoisie. Aus allen diesen Gründen ist die Diktatur des Proletariats notwendig, und der Sieg über die Bourgeoisie ist ohne einen langen, hartnäckigen, erbitterten Krieg auf Leben und Tod unmöglich, einen Krieg, der Ausdauer, Disziplin, Festigkeit, Unbeugsamkeit und einheitlichen Willen erfordert.“⁵⁰

Die Diktatur der proletaroiden Eroberer wurde zum Bürgerkrieg in Permanenz, und dies nicht so sehr gegen die entmachtete Bourgeoisie, sondern weit nachhaltiger noch gegen die Kleinbürgerwelt. Es dauerte fast

⁴⁹ Lenin, *Werke* Bd. 25, S. 477.

⁵⁰ Lenin, *Werke* Bd. 31, S. 8

75 Jahre, bis der sozialistisch-großindustrielle Absolutismus am Fehlen von genügend viel Klein- und Feinproduktion zugrundeging. Der Kampf gegen die private Kleinproduktion war kein Gebot des Revolutionsprogramms. Er war ein Stück politokratischer Selbstbehauptung gegen eine Sphäre von Leuten, die sich besser auf das Wirtschaften verstanden als die Kommunisten, die sich die Industrie angeeignet hatten, aber die Produktion nicht auf die Höhe bringen konnten. Kein geringerer als Lenin hat das in seinem Parteitageferat von 1922 unverblümt ausgesprochen: „Der Kapitalist verstand sich auf die Versorgung. Er tat das schlecht, er tat das räuberisch, er beleidigte uns, er plünderte uns aus. ... Aber die Kapitalisten“, so gibt der Führer des Volkes Stimme wieder, „verstanden sich immerhin auf die Versorgung, versteht ihr euch darauf? Ihr versteht euch nicht darauf.“ Kurz und schlecht: „Wir verstehen nicht zu wirtschaften. ... Entweder werden wir im nächsten Jahr das Gegenteil beweisen, oder die Sowjetmacht kann nicht weiterexistieren.“⁵¹

Lenin befürchtete, seine Leute könnten beim Rückzug vom Kriegskommunismus in die Neue Ökonomische Politik panisch reagieren, aber auf diese Panik-Gefahr reagierte er selber panisch. Er bleibt im Bild eines militärischen Rückzugs und sagt: „Das Gefährlichste bei einem Rückzug ist die Panik.“ Wenn der Rückzug einer Armee in regellose Flucht ausartet, stellt man Maschinengewehre auf und kommandiert: Feuer! - und das mit Recht. as ist gegen jene menschwistische Kritiker, die den „Kriegskommunismus“ schon immer für einen abenteuerlichen Vorstoß gehalten hatten. Wenn jetzt ein Menschewik sagt: „Ihr zieht euch jetzt zurück, ich aber bin immer für den Rückzug gewesen“, so antwortet Lenin ihm mit unüberbietbarer Schroffheit: „Wer den Menschewismus öffentlich manifestiert, den müssen unsere Revolutionsgerichte erschießen lassen, sonst sind das nicht unsere, sondern wer weiß was für Gerichte.“ Und gleich noch einmal: „Die Revolution ist zu weit gegangen. ... Wir aber antworten darauf: Gestattet uns, euch dafür an die Wand zu stellen. Entweder unterläßt es gefälligst, euere Ansichten auszusprechen, oder aber, wenn ihr in der gegenwärtigen Lage, wo wir uns in weit schwierigeren Verhältnissen befinden als bei der direkten Invasion der Weißen, euere politischen Ansichten auszusprechen wünscht, dann werden wir, entschuldigt schon, mit euch verfahren wie mit den schlimmsten und schädlichsten weißgardistischen Elementen.“⁵²

Das ist es: Die zivil-ökonomische Fortsetzung des Bürgerkriegs birgt für die Machteroberer größere Gefahren als seine militärische Phase. So ist es die Klassenwahrheit des Klassenkämpfers an der Spitze des Sowjetstaates.

Der andere Führer, der schon mit seinem Pseudonym die Härte zu seinem Markenzeichen gemacht hatte, beendete 1929 diesen Bewährungsnotstand durch eine Flucht nach vorn, die rigorose Kollektivierung der Bauernschaft und die Beseitigung aller anderen privatwirtschaftlichen Positionen.

Mit dem Aderlaß an der Bauernschaft setzte die Politbürokratie eine negativ-entropischen Prozeß in Gang, den sie nach einigen Jahren mit dem nächsten Gewaltstreich beantworten mußte.

Die Vervielfachung des Diktaturpersonals

Lenins „Wundermittel“ vom Vor-Oktober, möglichst viele Werkätige in die Staatsgeschäfte hineinzuziehen, wurde zu einem Grundübel der proletarisch-politokratischen Formation. Massenhaft drängten Leute in die neue Staatsklasse hinein, und die Partei sicherte sich damit wenigstens eine begrenzte Massenbasis aus solchen, die durch sie etwas Besseres und Ansehlicheres geworden sind. Von Zeit zu Zeit wurde der Staatspartei dieser Einstrom von Karrieristen zu viel, und sie nahm eine „Partzeireinigung“ vor. So beträchtliche Ausstattungsprivilegien wie in der vormaligen Klassengesellschaft standen bei der akuten Mangelwirtschaft nicht zur Verfügung. Man mußte nach der Devise verfahren: Es soll für möglichst viele Stelleninhaber reichen, darum muß es für den Einzelnen entsprechend weniger sein. Der Petrograder Gebäudebestand, von dem aus vordem das ganze Reich regiert wurde, reichte dann gerade noch für die Regionalverwaltung aus; eine Kreisverwaltung vermehrte sich von 20 Bediensteten auf eine Hundertschaft. Überhaupt einen dieser erhöhten Plätze in der verarmten Gesellschaft einzunehmen war schon Privileg genug. Die höhere Genugtuung mußte fürs erste aus dem *ansehnlichen* Leben kommen; das *angenehme* Leben mochte noch eine Weile auf sich warten lassen. Machtprivilegien gehen in einem politokratischen Orden vor Besitzprivilegien.

Ein armes und weiter verarmendes Land, und ein hypertropher politischer, administrativer und ideologischer Apparat - aus dieser Diskrepanz gewannen die politischen und die schlicht personellen Konkurrenzen reichlich Nahrung. Die Personal- und Rekrutierungspolitik bewegte sich ständig an einer Staustufe. Da wurde der Personalchef der Partei, der 1922

⁵¹ Lenin, *Werke* Bd. 33, S. 259 f.

⁵² a.a.O., S. 269

bestellte Generalsekretär, weil er die Stellen zu vergeben hatte, zum mächtigsten Mann im Lande. Unter diesem ganz profanen Aspekt betrachtet waren die Parteiausschlüsse und die Massenliquidierungen eine große Entlastungsoffensive an der Personalfront.

Das große Purgatorium von 1936-38 vernichtete einen Großteil des Partei- und Staatsapparates, der Wirtschaftskader und des Kommandobestandes der Armee. M. Malia schreibt: „1937 zerschlug Stalin praktisch die alte Partei, um sie von Grund auf zu erneuern. Er eliminierte drei Viertel der Mitglieder der ‘Siegerpartei’ und neun Zehntel des Zentralkomitees. Die Partei sank auf 700.000 Mitglieder, von denen die Hälfte neu eingetreten war. Stalin wechselte die Kader aus, sowohl in der Armee als auch in den Kolchosen. ... Diese Maßnahmen liefen auf eine echte soziale Revolution hinaus.“⁵³ Der Tod der Ausgestoßenen war zugleich der Aufstieg neuer Leute. Man weiß aus zahlreichen Berichten, „wie das in der Praxis aussah: die Nachrücker standen überall bereit, um jeden freigewordenen Platz sofort ohne Skrupel, ja mit dem größten Enthusiasmus einzunehmen! Es war ein stummer sozialer Krieg, der in seiner mörderischen Konsequenz jeden wirklichen Klassenkrieg ... weit übertraf.“⁵⁴

Dequalifizierung der Avantgarde

Schon das Revolutionsjahr 1917 hat mit seinem massenhaften Soldaten-Zuzug das allgemein- und politisch-kulturelle Niveau der künftigen Staatspartei beträchtlich herabgedrückt. Im Bürgerkrieg hat sich die Hegemonie der Revolverkommissare weiter befestigt. In den Fraktionskämpfen von 1920-27 wurden die Leute ausgeschieden, die mit ihrem Intellekt und Eigenprofil bis dahin noch das bescheidene Maß an innerparteilicher Meinungsfreiheit und Diskussion gewährleistet hatten. Ihren Platz nahm, schon von Lenin geortet, der „gehorsame Dummkopf“ ein. Im zwanzigsten Jahr der Revolution konstatierte L. Trotzki den Triumph des „talentlosen Lumpen“: „Eine Diktatur der Unbildung und der Lüge würgt und vergiftet das geistige Leben der hundertstiebenzig Millionen. ... Der talentlose Lump triumphiert auf der ganzen Linie. Er schreibt der Wissenschaft die Marschroute vor und diktiert der Kunst die Regeln ihres Schaffens. Der stickige Geruch der Fäulnis entsteigt der Sowjetpresse.“⁵⁵

Revolution und Konterrevolution

⁵³ *Experiment ohne Zukunft*, S. 202

⁵⁴ G. Koenen, a. a. O. (S. Anm. 19), S. 292.

⁵⁵ L. Trotzki, *Schriften* Bd. 1/2, S. 1092 f.

Zur Frage, was für „Errungenschaften“ die Revolution gebracht und wovon sie das Land, vielleicht die ganze Welt bewahrt hat und darüber hinaus noch hätte bewahren können, schließt sich eine Menge von „kontrafaktischer“ Spekulation an, bei der die Kategorie der „Möglichkeit“ regiert. Dabei geht es nicht nur um die internen russischen Möglichkeiten der Sowjetrevolution, sondern auch um die Variablen des internationalen Kraftfeldes. Darauf werden wir noch gesondert zu sprechen kommen.

War das, was die Sowjetrevolution faktisch realisiert hat, auch das Maß dessen, was ihr möglich war, oder bewegte sie sich in einem Feld von reicheren und höheren Möglichkeiten, von denen sie viele verfehlt hat? Wo man über diese höheren Möglichkeiten spekuliert, denkt man an den ideativen Überschuss, der nicht nur „an sich“ in der sozialistischen Programmatik liegt, sondern auch aktual im Möglichkeitsbewußtsein diverser Prozeßbeteiligter, das doch auch zu ihrer Wirklichkeit gehört und in dessen Sinnrichtung sie agiert haben. Dergleichen wird man nicht einfach als ein Nichts veranschlagen dürfen. Das Problem ist nur, daß sie letztendlich nichts ausrichten konnten.

Das Raisonement mit den „Möglichkeiten“ hat zunächst einen das Faktische betreffenden Aspekt. Der Oktoberumsturz ist ja nur aus der Kriegskonstellation heraus zu begreifen, und diese hat sich nachher darin fortgesetzt, daß gegen die Revolution - auch wenn sie nicht Lenins bolschewistische gewesen wäre, eine militärisch-imperiale Gegenrevolution gestanden hat. Die eine Gegen-Variante war die Fortführung des Krieges, die andere eine militärische Gegenrevolution. Das hat man oft zur Rechtfertigung der Revolution angeführt. Lenin erklärte: Hätten nicht wir die Macht ergriffen, hätten das die gegenrevolutionären Generale getan. Rosa Luxemburg bestätigte diese schroffe Alternative: Lenin oder Kaledin. Leo Trotzki brachte sie später auf die ausdrucksstarke Formel: „Hätten nicht die Bolschewiki die Macht nicht ergriffen, die Welt hätte fünf Jahre vor dem Marsch auf Rom einen russischen Namen für Faschismus bekommen.“⁵⁶ Das verweist schon auf die internationalen Weiterungen.

Mit so pauschalen Sprüchen ist jedoch keine der tieferen Fragen entschieden, vor die sich die historische Urteilskraft gestellt sieht. Es geht nicht an, dem Negativen von Kriegsimperialismus und Gegenrevolution die Revolution als das Positive entgegenzustellen. In Lenins Wort von Umwandlung des imperialistischen Krieges in den Bürgerkrieg liegt ja noch jene verborgene Wahrheit, deren sich Lenin kaum bewußt war: daß

⁵⁶ L. Trotsky, *Stalin*, New York - London (Harper) 1946, p. 412.

in der Revolution selbst ein gehöriges Deputat jenes Kriegsimperialismus steckte. Das Kraftfeld der russischen Revolution ist von dem des modernen Imperialismus und des Weltkriegs schwerlich zu trennen. Beim einem ersten Blick auf die Kriegs- und Revolutions-Szenerie von 1917 könnte man annehmen, daß die gewaltsame Revolution die erzwungene, unausweichliche und darum verhältnismäßige Antwort auf die Gewalterfahrung der mörderischen Alten Welt gewesen sei. Damit wäre das Problem jedoch apologetisch halbiert. Die Revolution war nicht nur die Antwort auf den Krieg, sondern auch seine Fortsetzung.

Das Kraftfeld der Revolution bildet einen charakterverwandten Gegenpol zu dem des Krieges, und es konnten Massenbewegungen vom einen Pol zum anderen stattfinden. Lenin war ein Politiker von ausgeprägt imperialem Profil, und im Revolutionsjahr 1917 erhielt die Revolutionspartei einen ganz enormen Soldaten-Zuzug, einen weiteren (auch von etwa 30 Tausend kaiserlichen Offizieren) im Bürgerkrieg.

Die Betrachtungen über den proletarisch-revolutionären Sozialcharakter brachten das Potential einer imperialen Sozialrevolution in den Blick, und alle Recherchen zur Sowjetrevolution machen deutlich, welche Dominanz dieser Charakter in ihr von Anfang an gehabt hat. So war die Revolution nicht das Kaninchen, das von der Schlange Konterrevolution in einen kampfstarken Igel verzaubert worden wäre. Es gibt durchaus in jeder Formation solche Individuen, die auf eine Bedrohung defensiv-verhältnismäßig reagieren. Andere aber, die selbst schon einen beachtlichen Überschuss an Offensiv-Militanz haben, werden in der Regel unverhältnismäßig reagieren und mit ihren Offensivhandlungen ihrerseits unverhältnismäßige Reaktionen provozieren. Mit ihrer Requisitionspolitik gegenüber den Bauern haben die Bolschewiki 1918 mehr Bürgerkrieg provoziert als mit der Enteignung der Gutsbesitzer. Viele der Gründe für ihre hochgradige innere Repressivität hat die Revolution selbst produziert. Einer der Hauptgründe für die Permanenz des Bürgerkriegs war die Kriegserklärung an die Kleinbürgerwelt, die ihrerseits eine fatale Folge der zivilisatorischen Inkompetenz der bolschewistischen Politik und der notorischen sozialen Koalitionsunfähigkeit von *Conquistadores* war.

Zur Frage nach den „Alternativen“

Die Revolutions-Essayistik ist reich an „kontrafaktischen“ Überlegungen über einen möglichen anderen Gang der Ereignisse, und an Vermutungen darüber, welche situativen oder personalen „Faktoren“ für den faktischen Ausgang verantwortlich gewesen sein mögen. Als ich bei meinem frühe-

ren Versuch (1969 in *Marxismus und Geschichte*) diese Fragen aufnahm, ließ ich mich noch etwas zu sehr auf einen konventionellen Verhandlungsrahmen ein und ging nicht insistent genug auf die Prämissen einer solchen Fragestellung zurück. Ich führte zustimmend das Votum von Isaac Deutscher an: „Man darf daran festhalten, ... daß das große Werk der Rekonstruktion ohne die Maßlosigkeit an Gewalt, an Opfern und Tränen weit rationaler und mit viel gesünderen sozialen, politischen und moralischen Nachwirkungen hätte vollbracht werden können.“⁵⁷ (*15) Wer in ein solches Raisonement eintritt, fürchtet begreiflicherweise, daß er leicht ins Fahrwasser des historischen Fatalismus geraten könnte. Ich konzidierte zwar, daß sich eine Argumentation entwickeln lasse, nach welcher „das wirklich Geschehene auch das einzig Mögliche gewesen“ sei, und erklärte mich (auf der Linie von Kant) für einen Praxis-Begriff von Geschichte als einem Feld der limitierten Möglichkeit, die durch eigenes Handeln mitdefiniert sei. Das läßt sich jedoch nicht gegenüber einer vergangenen Geschichte in Ansatz bringen, bei der man nicht dabeigewesen ist. Dabei war ich bereits an den Punkt gelangt, wo sich die Paradoxie auflösen kann: den Blick nicht auf die „Möglichkeiten“ eines *Prozesses* in seiner bestimmten Konstellation zu richten, sondern auf die „Möglichkeiten“, das Vermögen oder Können der daran beteiligten *Personen*. Man brauchte nicht aus einem „kontemplativen“ in ein *praktisches* Verhältnis zur Geschichte überzuwechseln, um aus dem Käfig der „Fatalität“ herauszukommen. Das Entscheidende mußte gar nicht sein, dieser Geschichte insgesamt einen möglichen anderen Ausgang zu vindizieren. Mag ihr Ausgang in der gegebenen Konfiguration *unvermeidlich* gewesen sein. Dann ist es noch immer die eigentlich entscheidende Frage, worin diese Unvermeidlichkeit beschlossen gelegen hat: nicht in der Konstellation der „Umstände“, sondern in der Konfiguration der daran beteiligten *Personen*. Darauf kam ich in meinem alten Text zu sprechen, ohne es in aller Konsequenz festzuhalten: „Man wird im historischen Rückblick immer Personen und Gruppen wahrnehmen, deren Wirken die Vermeidung bestimmter Fehlentwicklungen oder wenigstens die Verringerung ihrer Negativität verheißen hat.“⁵⁸ Das Pseudos liegt in einer Ver-Sachlichung (oder auch Depersonalisierung) des Begriffs von „Möglichkeit“. Sie ist in ihrer primären Bedeutung als ein *personales* „Vermögen“ (Können) und daher immer individuell-plural zu fassen.

Es geht immer darum, *wem* jeweils *was* möglich war und *was nicht*. So steht der historischen Rechenschaftslegung ein plural-differentielles Feld

⁵⁷ *Die unvollendete Revolution 1917-1967*, Frankfurt (EVA) 1967, S. 55.

⁵⁸ *Marxismus und Geschichte*, S. 167 f.

von verschiedenartigen Kommunikationen mit durchaus verschiedenwertigen Akteuren und Leidtragenden der betreffenden Geschichte offen.

Eine Geschichte hat ihre aktuelle und prospektive Bedeutung darin, wie sie die Lebensmöglichkeiten von Individuen befördert, beeinträchtigt oder zerstört. Es muß dafür bei der Vielzahl und Verschiedenheit der Individuen keinen einheitlichen und durchgängig das Vergangene mit dem Gegenwärtigen verbindenden Bedeutungsnehmer geben. Die Bilanzen können ambivalent oder antagonistisch sein. Ein abschließendes Gesamturteil über den geschichtlichen Sinn der Sowjetrevolution muß es nicht geben, weil diese Revolution auch kein unitarisches Sujet darstellt. Nicht Sinn-Einheiten, sondern ungleiche Kräfteverhältnisse sind die „synthetische Einheit der historischen Apperzeption“. Die Summe oder das antagonistische Integral der wirklichen Teile ist hier mehr als ein imaginäres Ganzes. Das Bündel von verflochtenen, einander überkreuzenden oder durchschneidenden Geschichtslinien, das man konventionell „die bolschewistische Revolution“ nennt, ist dann nicht an programmatisch definierten alternativen „Möglichkeiten“ zu messen, sondern differentiell von den Intentionalitäten und realisierten Möglichkeiten aller relevanten Prozeßbeteiligten her zu erschließen. Von seiner Witwe, N. Krupskaja, ist der Ausspruch überliefert, daß Lenin unter Stalin im Gefängnis gelandet wäre. Viel spekuliert wurde darüber, welchen anderen Kurs die Sowjetgeschichte unter der Leitung Trotzki statt Stalins genommen hätte. Trotzki selbst hatte in dieser Hinsicht am wenigsten Illusionen. Er wußte: Nicht *ihm* wäre mit dem Sowjetstaat etwas sonderlich Anderes möglich gewesen, sondern *er* war als der, der er war, in diesem Staat nicht mehr möglich, nachdem schon recht früh eine bestimmte Stufe der bürokratischen Verfestigung erreicht war. - Aus der russischen Publizistik vom Ende der Sowjetepoche hebt sich ein längerer Aufsatz von Igor Kljamkin heraus, der die Revolutionsgeschichte von Etappe zu Etappe durchmustert und den Schein der „anderen Möglichkeiten“ unerbittlich auflöst.⁵⁹

Der Bezugsraum historischer Kommunikation und die Modalitäten historisch-retrospektiver Parteilichkeit waren und sind natürlich noch weiter auszuleuchten, und daraufhin die Rahmenbestimmungen historisch-retrospektiver Kritik anzusetzen. Diese „mutet nicht den Akteuren rückwirkend mehr und anderes zu, als sie vollbracht und vermocht haben: sie macht nicht aus dem Besserwissen des Späteren eine verspätete Besserwis-

serei, die dem Früheren seine größeren und größtenteils unerfüllten 'Möglichkeiten' vorrechnet. Nicht ein unbestimmt großer Spielraum 'objektiver Möglichkeit' ist der Bezugsrahmen historisch-retrospektiver Kritik, sondern die Variationsbreite wirklich betätigter Handlungsmöglichkeit. Die 'anderen Möglichkeiten', die reell existieren, sind die tatsächlich praktizierten Möglichkeiten jeweils anderer Leute, praktiziert in den Grenzen ihres derzeitigen Vermögens. Es sind limitierte Teilmöglichkeiten, nicht ein überschießendes Plus an Gesamtmöglichkeit. Die historisch-retrospektive Kritik besteht strikt im *Unterscheiden* und Kenntlichmachen divergenter sozialer Bedeutungen der einzelnen Handlungsbeiträge, und sie endet mit dem Feststellen einer historischen Schranke, über die in gegebener Konstellation keine einzelne Initiative hinauszuführen vermocht hat.“⁶⁰ So kann G.M. Trevelyan, von dem I. Deutscher sich absetzen wollte, doch recht behalten: „Die Menschen waren waren, was sie waren, unbeeinflusst von der verspäteten Weisheit der Nachwelt, und dementsprechend haben sie auch gehandelt.“

Kurze Notizen über die Weltrevolution

Die Sowjetrevolution folgte von Anfang an nicht einer eigenen „inneren Logik“. Sie entfaltete sich in einem Interferenzraum von russischer sozialer Zivilisationsdynamik und europäischem Imperialismus in der Weltkriegs-epoche. Zumal für Lenin war seine Revolution überhaupt keine autarke geschichtliche Einheit. Er hat geradezu eine Wette auf das nahe Kommen der „Weltrevolution“, dieser Zwillingschwester des Weltkriegs, abgeschlossen. Unter den „kontrafaktischen“ Überlegungen, die in die Würdigung der Sowjetrevolution hineinspielen, ist die aufregendste die, was (a) aus dem russischen Revolutionsstaat hätte werden können, wenn der ersehnte „Entsatz“ dieses hart bedrängten Vorpostens durch die westeuropäische, namentlich die deutsche Revolution eingetroffen wäre; und zum anderen (b), welchen anderen Verlauf damit auch die westeuropäische Geschichte selbst genommen hätte: Kein Triumph des Faschismus, nicht die Wiederaufnahme des Weltkriegs mit seinen unermeßlichen Opfern, Zerstörungen und Leiden, kein Auschwitz? Eine große Legende lebte - oder lebt noch? - von solchen kontrafaktischen Projektionen.

⁶⁰ So habe ich es in einem früheren Aufsatz zu formulieren versucht: „Parteilichkeit und Objektivität im Geschichtsdenken nach Marx“, in: R. Koselleck, W.J. Mommsen u. J. Rüsen (Hrsg.), *Objektivität und Parteilichkeit* (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, Bd. 1), München (dtv) 1977, S. 359 f.

⁵⁹ Der 1988 in der Zeitschrift *Novyj mir* erschienene Aufsatz hat seinen Titel *Kakaja ulica vedet k chramu?* (Welche Straße führt zum Heiligtum?) aus einem bekannten Film. a.a. O., S. 168 f.

a. Nun stehen alle Projektionen, die vom Weltkrieg zu einer Revolution einer sozialistisch-proletarischen hin führen, unter einem lange zuvor angemeldeten Generalvorbehalt: Welche weltgeschichtliche Aktualität hat eine solche Revolution als Antwort auf die Krise der modern-bürgerlichen Gesellschaft überhaupt? Vielleicht konnte sich nur nach einer völligen Verschiebung aller Koordinaten und Umwertung aller Werte die Frage nach einer Revolution eben dieser Art stellen, insbesondere als Frage nach der Aktualität und der materialen Perspektive einer russisch-deutschen Doppelrevolution. Der Prospekt einer Revolution des Proletariats gegen die kapitalistische Produktionsweise war streng genommen ja schon lange hinfällig geworden. Der einstige Erwartungshorizont von Marx ließ sich nicht einfach konstellativ und thematisch umbesetzen, so daß dasselbe Proletariat nun eine ganz andere Revolution zum Mandat bekommen hätte, als sei es eine strategische Verfügungsreserve, der man diese Revolution als epochale „Aufgabe“ zuweisen könnte.

a. Nicht nur wegen der Spaltung in eine sozialreformerische Mehrheit und eine sozialrevolutionäre Minderheit war eine Revolution aus dem Imperialkrieg heraus nur als ein imperialer Gewaltstreich möglich, in Deutschland ebenso wie in Rußland. Die Spaltung selbst war schon eine Folge davon, daß das Proletariat in seiner Mehrheit für eine solche Haupt- und Staatsaktion nicht zur Verfügung stand.

b. Die Konstellation, aus welcher der Weltkrieg erwuchs, war so spezifisch, und so wenig in der allgemeinen Natur der kapitalistischen Produktionsweise begründet, daß sich die geschichtliche Aktualität einer sozialen Revolution nicht aufdrängte. Einige europäische Hauptnationen (und Nordamerika dazu) sind ohne sie durch das Jahrhundert gekommen, und kaum jemand mußte ihnen vorhalten, sie hätten etwas „versäumt“. Der russisch-deutsche Revolutionsprospekt konnte nur auf zwei „Sonderweg“-Areale zielen. In welche Interaktion mit Westeuropa ein Deutschland geraten wäre, das sich aus dem Krieg in die Revolution geflüchtet hätte, würde zu weiteren Überlegungen führen; desgleichen, wie solidarisch in sich der revolutionäre Zweibund zu werden versprach.

c. Der sozialrevolutionäre Flügel der Arbeiterbewegung blieb auch in Deutschland, wo er am stärksten war, in der sozialistischen Arbeiterbewegung eine Minderheitsfraktion. Und diese Minderheit hatte es nicht mit einer parasitär gewordenen Bourgeoisie und Gutsbesitzerklasse zu tun, sondern mit einer konsolidierten (und auch noch stark imperial aufgeladenen) deutschen Kleinbürgerwelt. Sie hätte eine Welt zu unterdrücken gehabt, mehr noch als die russische. Man muß füglich bezweifeln, ob sie eine ge-

ringere Gewaltpotenz und revolutionäre Destruktivität an den Tag gelegt hätte als diese. Für Rußland war die Ausmerzung der Kleinbürgerwelt eine soziokulturelle Katastrophe.

d. Der ominöse „deutsche Oktober“ konnte auch im Optimalfall keine autarke Größe werden. Nichts spricht dafür, daß er ohne eine massive sowjetrussische Intervention über die Bühne gegangen wäre. Sie wäre mit derselben Fatalität mehr eine Fortsetzung des Krieges als seine Beendigung gewesen. Die 1920-21-23 unternommenen Versuche, mittels strategisch dirigierter kommunistischer Aufstände die Weltrevolution auf deutschem Boden voranzutreiben, bargen nichts von einer höheren Verheißung in sich. Ein „deutscher Oktober“ wäre in der Konstellation der Nachkriegskrise ein „ziemlich russischer“ geworden, auf jeden Fall ein noch schonungsloserer Kampf auf Leben und Tod zwischen einer proletarisch-revolutionären Minderheit (durch eine rote Interventionsarmee unterstützt) und einer enormen gegenrevolutionären Masse. Die soziokulturell-integrative Potenz des deutschen Kommunismus ist kaum höher zu veranschlagen als die des sowjetischen. Der Stamm an klassenbewußten Arbeitern und aus diesem Metier gekommenen Funktionären befand sich in einer prekären Koexistenz mit einer instabilen Anhängermasse, die auf niedrigem geistigen Niveau voller Ressentiment einen unspezifischen Sozialprotest auslebte.

e. Dahinter treten alle (seit Engels aufgemachten) Kalküle über eine sinnvolle oder sinnwidrige geschichtliche Abfolge von sozialen Umwälzungen in Rußland und Westeuropa als unwesentlich zurück. Lenin hatte gemeint, eine Revolution in einem zivilisatorisch zurückgebliebenen Land könne einen leichteren Sieg erringen, habe danach aber einen schwereren Stand. In fortgeschrittenen Ländern sei es umgekehrt: ein schwierigerer Durchbruch, dann aber ein leichteres Spiel. Darin dürfte eine beträchtliche geschichtsoptische Täuschung stecken. Zwei hoch-defizitäre Revolutionen miteinander zu kombinieren ergibt keine Revolution der Fülle und der höheren inneren Harmonie. Wieviel Entlastung die Revolution im Westen der russischen hätte bringen können, ist ebenso ungewiß. Militärisch konnte ihr der europäische Bürgerkrieg noch mehr abverlangen als der zu Hause, und wieviel wirtschaftliche Unterstützung die westliche Bürgerkriegsregion für Rußland zu bieten gehabt hätte, steht ebenfalls dahin.

f. Wäre der Weltkrieg dann ganz unmittelbar in den europäischen Bürgerkrieg übergegangen? Die russisch-deutsche „Weltrevolution“ konnte so, wie die militanten und militarisierten sozialen Offensivkräfte in der euro-

päischen Krisenzone nun einmal gelagert und aufgeladen waren, kaum etwas anderes als eine Umverteilung der Opfer-Hekatomben werden.

g. Der aufhaltsame Aufstieg des deutschen Kommunismus endete 1933 in einer blutigen Tragödie, an der er selbst nicht ganz unschuldig war. Das große Paradox am Ende der Weltkriegsepoche war es, daß der siegreiche sowjetische Bürgerkriegskommunismus den 1933 nicht nur vom Feinde besiegt, sondern auch innerlich verfallenen, stalinistisch korrumpierten (und in der sowjetischen Emigration dezimierten) deutschen Kommunismus nachträglich zum Sieger im deutschen Bürgerkrieg erhob und auf deutschem Boden einen anachronistischen „Arbeiter- und Bauernstaat“ voller Anomalien errichten ließ. Dieser zweite Aufstieg kann gewiß nicht in jeder Hinsicht als der nachgeholte „deutsche Oktober“ gelten; aber durchaus als Probe auf die zivilisatorisch-soziokulturelle Potenz eines „in Freiheit gesetzten“, machttechnisch gut geschützten Kommunismus überständiger Rotfrontkämpfer.

Diese skeptischen Überlegungen beanspruchen keine höhere Stringenz. Sie sollen nur die kontrafaktische Spekulation in Schranken weisen.

Die militant-imperial übermobilisierten sozialen Energien des modern-imperialen Zeitalters ließen sich nicht polit-technisch umlenken und wie eine Sprengbombe entschärfen. Die Umwandlung des imperialistischen Krieges in den proletarisch-revolutionären Bürgerkrieg war eben diese Umwandlung, und das sagt fast schon alles. Sie war nicht der Weg heraus aus der Gewaltgeschichte dieses Zeitalters. Energie-Überschüsse dieser Art können sich erschöpfen, wenn sie sich in ihrer Destruktivität aneinander abarbeiten; oder sie können aus dem Element militärischer Kraftentfaltung in das Element einer zivilisatorisch-produktiven Kraftentfaltung überwechseln, wenn von anderswoher die Voraussetzungen dafür geschaffen worden sind.

5. ORDNUNGSBEGRIFFE UND DEUTUNGSFORMELN FÜR DIE SOWJETREVOLUTION IN IHRER EPOCHE

In den zwei letzten Abschnitten begaben wir uns an den historischen Ort des „Sowjetmarxismus“, ohne von seiner doktrinalen Systematik viel Notiz zu nehmen, ja mit der erklärten Absicht, das Reich dieses Marxismus gerade *nicht* aus einer doktrinalen Marxismus-Perspektive zu betrachten. Der „Ismus“ ist ein *Isthmus*, eine Verengung. Ich möchte jetzt auch nicht das Versäumte nachholen. Mit dem Blick auf die Sowjetepoche als das höchste und letzte Stadium des Marxismus möchte ich die geschichtsphi-

losophische Frage, „was es denn eigentlich gewesen ist“, auf eine vorläufige bestimmte Deutungsformel hinausführen und auf dem Wege dahin einige andere Deutungsformeln in Frage stellen, sie entweder verabschieden oder kritisch restringieren. Wir werden uns in vier kategorialen Dimensionen bewegen: in Kategorien (1) der Sozialordnung, (2) der Ideenformation, (3) der Zivilisationsdynamik und (4) der Klassencharakteristik. Das wird die Gelegenheit sein, einiges theoretisch stärker zu konzentrieren, was bei der historischen Inspektion als Befund hervorgetreten ist.

Deutungsformeln (I): Kapitalismus und Sozialismus - Fetischbegriffe eines verspannten Epochenbewußtseins

Was kann der Titelbegriff „Sozialismus“ nach der Dekonstruktion der „Systeme sowjetischen Typus“ (wie manche sie schon lange mit äußerster Distanz nennen) noch für die historische Interpretation des Sowjetsozialismus bedeuten? Welchen Anteil hatte dieser Ziel-, System- und Epochenbegriff an der Sowjetgeschichte, was kann er überhaupt für die weltgeschichtliche Perspektivbildung leisten? Als ein solcher Begriff ist Sozialismus schlechterdings ein hybrides Konstrukt. Nicht von ungefähr wollte Marx ihn zurückstufen und zumal nicht emphatisch als Ziel- und Epochenbegriff ansetzen. Was damit essentiell gemeint sein kann, wollte er in das Medium einer wirklichen gesellschaftlichen Bewegung zurücknehmen. Er dachte allgemein nicht systempolitisch, sondern klassendynamisch.

Wiederum nicht von ungefähr haben die Marx-Epigonen, die Schöpfer des „Marxismus“, als die Konstitutionsschwäche der klassenpolitischen Basis ihres und des Marxschen Projekts offenbar wurde, den Mangel gerade damit kompensiert, daß sie den *Sozialismus* aufs neue eben als Ideen-, Ziel-, System- und Epochentitel installierten, geradezu inthronisierten. Der Ideen-Fetisch Sozialismus erhielt kultische Bedeutung in dem Moment, als die reformatorische Kraftentfaltung der Arbeiter-Emanzipationsbewegung nicht nur hinter ihren höheren Erwartungen, sondern auch hinter dem Aufgebot diverser Gegenkräfte merklich zurückblieb. Im neuen ideologischen Selbstverständnis war nicht mehr ein „schwacher“, unaufdringlicher Sozialismusbegriff an eine starke Arbeiterbewegung gebunden, sondern eine schwache Arbeiterbewegung wollte mehr innere Stärke aus einer starken, rhetorisch stark gemachten Sozialismus-Idee gewinnen.

Der Sozialismus wurde zum Inbegriff eines höheren Wesens, zum Medium der Verehrung, Ergebnis und Treue. Die russisch-sowjetischen Epigonen haben die Hypostasierung und Sakralisierung des Sozialismus auf die Spitze getrieben. Sie machten ihn zur Konfessionsformel eines So-

zial-Idealismus. Auch noch ihre „protestantischen“ Opponenten bewegten sich in diesem Ritus, wenn sie den sowjetmarxistischen Katholizitäts-Anspruch anfochten. Wie Marx als „Über-Er“, figurierte die „Sache des Sozialismus“ als ein „Über-Es“. Der Sozialismus als Epochen- und Zielbegriff erhielt eine akkurate geschichtlich-topographische Lokalisation: er sollte eine untere Vorstufe dessen bezeichnen, was in seiner Vollendungs-gestalt der Kommunismus hieß.

Der affirmativen Doktrin von dem (im Sowjetland seit 1935) real- verwirklichten Sozialismus trat ein weitgefächertes Spektrum von kritischen Sozialismus-Bekennern mit dem Monitum entgegen, daß der authentische Sozialismus dort mitnichten realisiert, sondern pervertiert oder wenigstens *noch nicht* erreicht sei. Existenz und Wesen waren entweder noch nicht zusammengekommen oder schon wieder auseinandergeraten.

Der Sozialismus hat sich in diesem Umkreis in einer Weise vergegenständlicht (oder „verdinglicht“), daß es galt, ihn wie ein Gebäude „auf- zu- bauen“. Ebenso charakteristisch ist, wie das Sozialist-Sein nicht als Index eines sozio-personalen Aktivcharakters herauskam, sondern als ein quasi-gegenständlich bestimmtes „Für-ihn-sein“. Am schroffsten brachte Bertold Brecht diese es-hafte Institutionalität zum Ausdruck, wenn er im ominösesten seiner Lehrstücke den „Kontrollchor“ aufsagen läßt: „Wer für den Kommunismus kämpft, hat von allen Tugenden nur die eine: daß er für den Kommunismus kämpft.“⁶¹

Nicht erst der Niedergang des System-Sozialismus mußte den Anstoß dazu geben, den Systembegriff vom Sozialismus zu verabschieden. Der sogenannte Sozialismus war kaum je etwas anderes als eine Chiffre oder eine Parole. Das Wort eignet sich überhaupt nur für plakative, nicht für analytisch-diagnostische Zwecke. Die Erfahrungen mit den bisherigen Aktivitäten sozialistischer Konfession hat mich dazu geführt, die geschichtsperspektivische und gesellschaftspolitische Reflexion von einem (wie auch immer gearteten) Systembegriff des Sozialismus abzulösen. Um zu einem Verständnis der geschichtlichen Leistungen und Leistungsschranken sozialistischer Bewegungen und Revolutionen zu gelangen, suchte ich nach praktischen Nennern für die „lebendigen Kräfte“ konkreter (nicht erst einer künftigen) Vergesellschaftung, der spezifischen Kulturformen einer Sozialität, die einen (gradationsfähigen) Index von personaler Selbstbetätigung und gesellschaftlicher Kooperationsbefähigung hat.

Der Sozialismus hat seinen Namen von der Gesellschaftlichkeit. Er ist ein Kontrastbegriff zur extremen Partikularisierung und Atomisierung der früh- und hochkapitalistischen Konkurrenz-Ökonomie, ein Tendenz-Begriff, der das Verlangen nach höheren (mitunter höchsten) Graden gesellschaftlicher Verbindlichkeit in der Arbeitssphäre, in der Gesamtwirtschaft und in der Lebensweise überhaupt anzeigt. Wir können hier die terminologische Differenz vernachlässigen, die in der Sozialismusgeschichte selbst durch den wiederholten Wechsel im Sprachgebrauch entstanden ist. Gegen 1848 war der Sozialismus eine bürgerliche, der Kommunismus eine proletarische Angelegenheit. Die Massenparteien, die sich von den 60er Jahren an bildeten, benannten sich nach dem Sozialismus. Um sich gegen die „Opportunisten“ abzugrenzen, erhob Lenin 1917 wieder den Kommunismus zur Bekenntnisformel. Nach dem 2. Weltkrieg legten sich die „Vereinigungsparteien“ wieder andere Namen zu, das Nahziel hieß „Sozialismus“, und der Titel „Kommunismus“ stand für die höhere Vollendungsstufe der klassenlosen Gesellschaft.

Wie man an den Äußerungen und Akzentsetzungen der beiden Vordenker Marx und Engels sehen kann, fließen im Sozialismus-Kommunismus-Denken zwei Motivquellen zusammen, eine proletarische (aus Paris) und eine kulturbürgerliche (aus dem Wuppertal). Das eine Motiv ist die Vergesellschaftung des Produktionsmittel-Eigentums, das andere eine funktionale Vergesellschaftung der Produktion selbst, als ihre Koordinierung auf gesellschaftliche Sinn-Desiderate hin. Doch nach ihren ersten Skizzenstrichen, die noch der frühsozialistischen Tradition verpflichtet waren, verzichteten die beiden „wissenschaftlichen“ Sozialisten auf jede essentielle Konstruktion einer sozialistischen (oder kommunistischen) Zukunft; sie wurden sozusagen „Sozialisten ohne Sozialismus“, weil sie die „Sache“ nun in eine andere, nicht so sachhafte Bewußtseinsweise übersetzten, in der sie sich als „wirkliche Bewegung“ darstellte. Mit Nachdruck und Eigensinn erklärte Engels 1847, er sehe im Kommunismus keine Doktrin, die von einem „Prinzip“ ausgehe, sondern, eine *Bewegung*, die selbst eine Tatsache ist und von Tatsachen - wie dem Klassengegensatz zwischen Proletariat und Bourgeoisie - ihren Ausgang nimmt. (MEW 4, 321)

Der Ort dieses Klassengegensatzes sind die kapitalistischen Produktionsverhältnisse, deren Angelpunkt das Eigentum der Kapitalisten an den industriellen Produktionsmitteln ist. In der Wirklichkeit machte sich indessen noch der Staat als der Macht-Garant der Bourgeoisgesellschaft geltend, und auch im Prospekt einer Aufhebung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, von Privateigentum und Lohnarbeit, kommt der Staat

⁶¹ Die Stücke von Bertold Brecht in einem Band, Frankfurt (Suhrkamp) 1978, S. 258

als das (erst vom Proletariat zu erobernde) Organ für die Inbesitznahme der Produktionsmittel für die Gesellschaft in Ansatz. Die Arbeiterklasse fand ihre gesellschaftspolitische Repräsentation bald in Parteien, die auf den Staat hin agierten. Damit verlagerte sich die „Sache des Sozialismus“ verlagerte sich in die Sphäre des Staates - zum Leidwesen vieler ernster Arbeitersozialisten - letztlich darum, weil es die Arbeiterklasse am Ort ihres Produktionsverhältnisses letztlich eben doch nicht zu einer wirklichen Fundamentalopposition gegen das Institut Lohnarbeit brachte.

Der Sozialismus wurde zu einer Angelegenheit der politischen Parteien. Je nach der gesellschaftlich-zivilisatorischen Gesamtkonstellation mündete ihr Sozialismus in das Projekt „Sozialstaat“ oder in ein Projekt „Staatssozialismus“ ein. Was R. Luxemburg und L. Trotzki am Jahrhundertanfang beklagten und wogegen sie Protest einlegten, die „Substitution“ der Klasse durch die Partei, war ein unausweichlicher Vorgang.

Als die Ahnung dämmerte, daß die „Sache des Sozialismus“ bei der Arbeiterklasse nicht auf einem so festen Fundament stand, veränderten sich bei den Marxisten auch die Koordinaten und Instanzen ihrer Situationswahrnehmung, sowohl von dem, wofür sie selbst standen, als auch von dem, was ihnen entgegenstand. Nun erlangte der Sozialismus einen festen, geradezu institutionellen Ort als die Gesellschaft der Zukunft, und ineins damit nahm auch ihr Widerpart für sie eine mehr massive Gestalt an. Aus „Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht“ (Marx, MEW 23, 49), wurde *der Kapitalismus*. Dessen Begriff weitete sich nicht nur immer mehr aus und verlagerte dabei seine Bedeutungsakzente; er erfuhr geradezu eine *Hypostasierung* zu einer selbständigen Wesenheit. Sozialismus und Kapitalismus sind Zwilling-Begriffsfetische, der eine das rettende höhere Wesen, der andere ein Reich der niederen Wesen beschwörend.

Je schwieriger und verzweifelter sich im heraufkommenden imperialen Zeitalter und in der Weltkriegsepoche die Sache der Sozialreform/Sozialrevolution darstellte, um so *unförmiger* wurde der Begriff dieses „Kapitalismus“, um so bedrohlicher stellte er sich als ein Reich der niederen Dämonen dar, aus dessen Schoß der Weltkrieg und der Faschismus gekrochen sind. Der Sozialismus wurde zum beschwörenden Not- und Hilferuf: Sozialismus oder Barbarei...

Der Sozialismus der Weltkriegsepoche war nicht mehr eine Antwort auf eine Krise der kapitalistischen Produktionsweise, er hatte sich vom Ort der Produktionsverhältnisse weit entfernt. Mit einem gewagten theoretischen Kurzschluß konnte man den „Kapitalismus“ des 20. Jahrhunderts

begrifflich und agitatorisch mit dem modernen Imperialismus identifizieren. Doch nicht das, was das spezifisch Kapitalistische an der modernen Gesellschaft ausmacht, hat sich als das Katastrophenträchtige erwiesen, und das Katastrophenträchtige war nicht spezifisch kapitalistisch. Man braucht dafür genauere historische Nenner.

Die russischen Marxisten hatten es ohnehin noch nicht mit einem „entwickelten“ Kapitalismus zu tun. Die proletarische Sozialopposition gegen die kapitalistische Ausbeutung war nur ein Nebenzufluß an antikapitalistischer Energie, der kleinbäuerliche Aufruhr gegen Großgrundbesitzer und wohlhabende Bauern war eine strategische Einsatzreserve. Die Seele der russischen Revolution war die „politische Seele“ einer politokratisch aktivierten Intelligenzia-Fraktion, die den Staat zu erobern und ihm die Ökonomie unterzuordnen trachtete. Nachdem sich das politische Klassensubjekt der Revolution als Staatsklasse mit wirtschaftlicher Kommandohoheit etabliert hatte, wurde der Begriff des Sozialismus gleichbedeutend mit ihrer Parteistaats Herrschaft. Der Begriff des Sozialismus erhielt nun ein ganz und gar formal-institutionelles Gepräge. Der erklärte Realsozialismus war ein Formalsozialismus, dessen reeller Gehalt im (staatlich-)gesellschaftlichen Eigentum an den Produktionsmitteln aufging. Dabei kann der Vergesellschaftungsgrad der Produktion bei voller Vergesellschaftung des Eigentums beliebig niedrig sein, weit niedriger als der, den selbständige Wirtschaftssubjekte über einen Markt erreichen können. Der Sozialismus wurde damit ein wesensloser, mit einer sozial-idealistischen Rhetorik dekoriertes Formalismus. Praktisch war das gesellschaftliche (staatliche oder staatskontrolliert genossenschaftliche) Eigentum an den Produktionsmitteln nur das kollektive informelle Eigentum der Politbürokratie. Die Staatspartei hätte mit Fug und Recht von sich sagen dürfen: Der Sozialismus - das sind wir!

Hatte sich beim späten Engels die sozialistische Transformation bereits ganz organisch in eine Evolution der modernen Gesellschaft eingefügt, so setzte der Weltkrieg eine denkbar schroffe Zäsur. Das verstärkte bei den russischen Revolutionären und Revolutionsideologen die „Illusion der Epoche“, des Weltgeschichtlich-Epochalen ihrer Eroberungstat. Es nährte bei ihren Parteigängern die Zwangsvorstellung, die Oktoberrevolution sei der gültige und obligate Prototyp künftiger sozialistischer Umwälzungen. Der Epochenbruch existierte real als die totale Sezession des sozialistischen „Weltsystems“ vom kapitalistischen.

Hinter allen diesen Verlegenheiten steht letztlich der epochale Befund, daß eine soziale Revolution, die den Kapitalismus durch den Sozialismus

abzulösen hätte, weltgeschichtlich nicht anstand und nicht ansteht. Der sowjetische System-Sozialismus erwies sich als ein irregulärer „Sonderweg“, der die Magistrale sein wollte.

Deutungsformeln (II): Politokratie als Ideokratie

Die lange zurückgestellte Streitfrage muß nun endlich auf den Tisch: Wie wichtig - wichtig als was? - war die „Ideologie“ im Prozeß der Sowjetrevolution?⁶² Bis zuletzt schrieben ihr viele eine kapitale Wirkkraft zu. Der Biograph D. Wolkogonow nennt L. Trotzki den „Gefangenen einer Idee“.⁶³

In diesem Problemknoten laufen die theoretischen Schwierigkeiten mit dem Ideologiebegriff und die materialen Schwierigkeiten der Geschichtsinterpretation zusammen. Mit einiger Ironie könnte man sagen: Eine der nachhaltigen Wirkungen der sowjetischen Ideologie war es, den Begriff der Ideologie seines ursprünglichen kritischen Sinnes zu berauben, ihn ungefüge und unbrauchbar zu machen, sogar weltweit. Was man heute üblicherweise unter „Ideologie“ versteht, ist weithin vom Erscheinungsbild der sowjetischen Welt und ihrer Selbstideologisierung bestimmt. Sie und die andere säkulare Ideologie der Weltkriegsepoche, die faschistisch-nationalsozialistische, hat viele dazu veranlaßt, das 20. Jahrhundert das „Zeitalter der Ideologien“ zu taufen. Neben der Massivität und Penetranz dieser Ideologie-Formationen kann sich alles andere als unideologisch oder ideologiefrei präsentieren. Indessen bedeutet es eine arge Vergrößerung der Kriterien, wenn man unter Ideologie nur solche allumfassenden, allzuständigen und alleinseligmachenden „Ideengebäude“ versteht. Um den von Marx herkommenden Ideologiebegriff für einen modernen Gebrauch zu reaktivieren, bedarf es einer eigenen Hauptverhandlung.

Für unseren begrenzten Zweck muß es genügen, den ungefügigen Block im nötigen Maße aufzubrechen, damit wir die Frage nach der „Funktion“ der Sowjetideologie, des Marxismus-Leninismus, differenzierter angehen können. Diese Ideologie hat sich ja als ein vielgliedriger Komplex entfaltet, in dem die *Anschauung* der Welt („Weltanschauung“, Interpretation der Natur, der Menschenwelt und ihrer Grundverhältnisse) und die Leitlinien einer Praxis der „Weltveränderung“ zusammengefügt sind und einander durchdringen. Die Weltanschauung präjudiziert vieles für das Verständnis der Weltveränderung - z.B. die Art, geschichtliche Bewegung als einen ob-

jektiv-gesetzmäßigen Prozeß zu deuten; zum anderen haben Schematismen des politisch-praktischen Orientierungskanons zeitweise die Naturforschung desorientiert und dauernd die Fundamentalphilosophie auf eine groteske Weise „unpolitisch politisiert“.

Wir nehmen das Problem dort auf, wo der Praxisbezug der Ideologie am direktesten ist, wo die Ideologie als „Anleitung zum Handeln“, als Doktrin figuriert, wo sie geschichtlich-zukünftige Zielräume umreißt und die Wegmarken, Instrumentarien und Zuständigkeiten auf dem dorthin führenden Weg absteckt. Das ist innerhalb der thematischen Gesamtorganisation des Institutions-Marxismus - nach der Philosophie und der Politischen Ökonomie, das Lehrstück des „wissenschaftlichen Sozialismus und Kommunismus“: die Lehre vom revolutionären Proletariat und vom Klassenkampf, von der Partei und ihrer führenden Rolle, von der Revolution und der Diktatur des Proletariats, von der Vergesellschaftung der Produktionsmittel und der staatlichen Planung, von der Übergangsperiode zum Sozialismus und Kommunismus, vom internationalen Klassenkampf und der Herausbildung des sozialistischen Weltsystems. Die Ideologie zeigt sich in einem mehrfachen Aspekt (a) als das „Lehrgebäude“ (oder die „Schatzkammer“) des Marxismus-Leninismus, (b) als eine ideell-doktrinale Präformation der Praxis, und (c) als die Korporation der Ideologen, der „ideologischen Arbeiter“ im „ideologischen Apparat“ und an der „ideologischen Front“.

Die ideologische Praxis-Doktrin hat sich selbst so sehr als ein eigenständiges, vorgeordnetes und bevollmächtigtes Direktivzentrum mit einem entsprechend imponierenden Personalapparat aufgebaut, daß es nicht ganz leicht fällt, die offizielle Selbstdeutung der Ideologie - daß sie „Anleitung zum Handeln“ (gewesen) sei - als einen Fall von „ideologischem Schein“ in Zweifel zu ziehen. Genau das aber muß meine Absicht sein.

Auch bei uns hat es Tradition, daß man unter das Verdikt des „Reduktionismus“ gerät, wenn man den Ideen eine eigene Wirksamkeit abspricht. Die reduktionistische Formel lautet: Die Ideen sind „nichts als“ ein „Epi-Phänomen“, eine Funktion von etwas Anderem - irgendwelcher „Bedingungen“, „ökonomischer Verhältnisse“, „materieller Interessen“. Die „Ideologiekritik“ läuft jedoch nicht auf eine solche Reduktion, sondern auf eine *Erweiterung* des Sichtfeldes hinaus. Der Befund lautet vielmehr: Ideologie ist immer *mehr als* Ideologie; sie ist nicht nur das, was sie ihrer Form nach zu sein scheint, Reden und Wirken aus einem Logos von Ideen. Das ideensprachliche Reden und das institutionelle Gelten leitender Ideen sind nicht das Ein und Alles. Sie sind Momente in einem reicher dimensionier-

⁶² Mit dieser Frage bildet ist ein Kapitel von Karl-Heinz Ruffmanns Buch *Fragen an die sowjetische Geschichte* (München, dtv, 1987) überschrieben. Darauf bin ich kritisch in meinem Aufsatz „Zur Historisierung des Sowjetsozialismus“ (*Universitas* H. 7/1989) eingegangen.

⁶³ D. Wolkogonow, *Trotzki. Das Janusgesicht der Revolution*, Düsseldorf (ECON) 1992, S. 44.

ten Aufbau menschlich-gesellschaftlicher Praxiswirklichkeit. Als Marx sich gegen die übermäßigen Präentionen der Ideologen verwahrte, erinnerte er daran, daß das Bewußtsein zum Leben gehöre, nicht das Leben zum Bewußtsein. (MEW 3, 27)

Ideen sind hoch-abstraktive Sinngebilde und reduzieren für sich schon mit ihrem Nennwert - so auch beim „Sozialismus“ - die Komplexität des Wirklichen. Die originäre Ideologiekritik will jene Reduktion aufheben und die Komplexität des Wirklichen wiederherstellen. Man kann dahin sowohl auf einem mehr theoretisch-kategorialen Wege gelangen, oder mehr empirisch die geschichtlichen Konstellationen analysierend. Auf der empirischen Linie folgten wir M. Malia, der z.B. die Verstaatlichungswelle von 1918 in einem ganzen Knäuel von Interaktionen begründet sieht, nicht in einer programmatischen Leitidee.

Wir sahen dann aber, wie derselbe Autor an den Punkt kommt, wo jede praktische Rationalität auszusetzen scheint, nämlich bei der extremen Radikalisierung der Verstaatlichungswelle. Hier behalf er sich mit der Formel: aus „ideologischen Gründen“. Er kommt erneut an einen solchen Grenzpunkt, wenn er fragt, warum „man“ Stalin bei seiner Kollektivierungsschlacht ab 1929 habe „gewähren lassen“. Hier scheint wieder der Offenbarungseid fällig zu sein, und Malia erklärt sich die Sache so: „Die Ideologie schlug alle in ihren Bann.“ Das zielt nicht etwa darauf, daß Stalin ideologisch dazu bestimmt gewesen wäre, den Klassenkampf im Dorf bis zum Ende auszufechten. Was Malia im Auge hat, ist das Verhältnis der Subalternen zu Stalins Politik: „Die Mehrheit glaubte aufrichtig, daß man gegen die Partei nicht recht haben konnte.“⁶⁴ Verweist das aber wirklich und akkurat auf die *Ideologie*, nicht viel eher auf eine pathologisch belastete Gruppendynamik der Partei? Malia hat natürlich recht: Es ist nicht mit dem Hinweis getan, daß Stalin jedes Jahr eine halbe Million Stellen zu vergeben hatte. Es muß da mehr als die Pragmatik eines gewöhnlichen Macht-Opportunismus im Spiel gewesen sein. Wenn Feindschaften eine finale Totalisierung erfahren, werden sie immer auch im höchsten Grade ideologisiert, ideativ überhöht. Sozio-vitaler Gehalt und Bewußtseinsform gehören zusammen. Gleichwohl dürfte es rationeller und ergiebiger sein, bei der Analytik des Praktischen als bei einer Exegese der Ideologie anzusetzen. So ist eine sich totalisierende Feindfixierung zuerst ein Fall für eine Analytik des Verhaltens in sozialen Extremsituationen (wie es auch die bis zum Genozid getriebene Totalisierung der Nazi-Feindschaft gegen die Juden gewesen ist). Wo ein Kollektiv in dieser Weise im Zeichen eines Alles oder Nichts die Flucht

oder Nichts die Flucht nach vorn antritt, kommt das immer aus einer äußersten Angefochtenheit der eigenen Position. Es ist eine „undialektische“ Manier, die integrale Einheit von praktischer Befindlichkeit und ideellem Ausdruck aufzubrechen und zwischen beidem ein äußeres Verhältnis von Ursache und Wirkung sehen zu wollen. Der Kausalismus ist hier ein Primitivismus.

Die Sowjetrevolutionäre vermochten es sichtlich nicht, über die Angelegenheiten ihrer Revolution in einer nüchternen Prosa des differenzierenden Beschreibens und Charakterisierens zu reden. Sie taten es stattdessen, je nach dem, in ideativen Überhöhungen oder in abstraktiven Reduktionen. Wir sahen das exemplarisch an einigen Lenin-Diskursen, allerdings bei ihm noch mit Durchblicken auf eine realistisch gesehene Wirklichkeit. Schon in der formalen Beschaffenheit der Termini läßt sich die Signatur einer ideologischen *forma mentis* erkennen. Diese Form nimmt das Denken und Reden an, wo jemand seiner Sache nicht so recht sicher ist. Wo die Kontrahenten ihrer Sache ebensowenig sicher sind, nimmt ihre Gegenrede einen *gegenideologischen* Charakter an. Gegenideologisch ist zum Beispiel Karl Poppers Verfahren, eine nicht intensiv genug interpretierte Marxsche Geschichtsphilosophie mit der Feindschaft gegen die „offene Gesellschaft“ kurzzuschließen. Der Philosoph des kritischen Rationalismus, der sonst gegen den „Essentialismus“ (das Denken in Wesensbegriffen und Wesensordnungen) Front macht, verfällt selber in essentialistisches Raisonement, wenn er seinen neuen russischen Lesern die Marktwirtschaft und den Rechtsstaat als Rettung empfiehlt - als gehe es darum, eine solche Wesensordnung konfessionell zu fixieren und pragmatisch zu implementieren.

Mit dem Rückgang auf die wirklichen Individuen-Ensembles und ihre effizienten Handlungsqualifikationen ist der methodische Schritt getan, energetische Parameter, Kraftmaß-Bestimmungen in die Analytik sozialer Ideenbildungen einzuführen. Für sich genommen wären solche Ideen ja nur abstraktive Form- oder Koordinationsschemata. Ihre konkret-praktische Situierung und energetische Valenz haben sie als Ideenbildungen je bestimmter Menschen-Ensembles. Sie haben keine eigene Wirkkraft, sondern eine Ausdrucks- und Mitteilungsfunktion. Sie partizipieren in dieser „Personalunion“, indem sie die Ideen je bestimmter Menschen sind, an ihren Lebensprozeß-Energien. Darin, wie Ideen gebildet und rhetorisch präsentiert sind, offenbart (oder verbirgt) sich immer auch etwas von dieser energetischen Konstitution, nach der Faustregel: Je höher die Ideation getrieben ist, desto niedriger ist das Maß der praktisch-kommunikativen

⁶⁴ Experiment ohne Zukunft, S. 202.

Potenz. - Vielleicht hat diese Diagnose mehr Plausibilität erhalten, seitdem sich gerade die vordem so gewaltig imponierende sowjetmarxistische „Ideokratie“ wie ein unwirklicher Spuk aufgelöst hat.

Die Sowjetideologie war nicht nur ein Ideengebäude. Sie hatte ihre praktische Wirklichkeit in einer riesenhaft aufgeblähten, hierarchischen Korporation von „ideologischen Arbeitern“. Wenn man die Funktionsweise dieses Apparats betrachtet, ergeben sich zusätzliche Kriterien für die spezifische Wertigkeit und Wichtigkeit „der Ideologie“. In der Rangordnung standen die Ideologen deutlich unter den Politikern, sie amtierten als deren Helfer und Diener (wie es im sowjetischen Histomat ausgewiesen war). Lag ihr praktisches Gewicht schon nicht in einer Direktivkraft gegenüber den politischen Führern, so lag es schon gar nicht in ihrer Überzeugungskraft gegenüber den Geführten, nicht einmal in ihrem Überredungstalent. Ihre Gewichtigkeit lag vielmehr in ihrer baren Existenz als ein Ableger der Staatsmacht. Sowohl die daran Partizipierenden als auch die davon Betroffenen wußten das nur zu genau. Die „Macht der Ideen“ war auch in dieser Hinsicht derivativ, verliehene Macht. Unter dem Blickpunkt der pragmatischen Effizienz müßte man die Frage „wichtig - als was?“ so aufschlüsseln: Hatte die Sowjetideologie ihre Wichtigkeit als Direktion und Inspiration der Hauptbewegung, in der sich die Sowjetgesellschaft befand, oder mehr als der dauernd rutschende „Transmissionsriemen“, der eine Bewegung, welche die Hauptbewegung sein will, vom überdrehenden Antriebsmotor auf ein zu großes und träges Hauptaggregat übertragen sollte?

Die Ideologie übte sich in Praktiken einer *Ideo-Magie*. Ideologeme sind Chiffren, die etwas symbolisieren, symbolisch repräsentieren. Sie sind keine überschüssige Zutat, sie gehören obligat dazu. Die Ideologeme der Sowjetideologie repräsentierten auf hintergründige Weise die Macht *und Ohnmacht* der Politik, die Schranken ihrer organischen Durchsetzungskraft. Was nicht organisch funktioniert, mußte man mechanisch auf zweierlei Art kompensieren: durch ein Mehr-Aufgebot an institutionellen und repressiven Machtmitteln, und durch ein Mehr-Aufgebot an rhetorischen Exerzitien. Was die Ideologen-Korporation positiv darstellte und leistete, zählte weniger als das andere: was sie (a) damit demonstrierte und (b) was sie damit blockierte, abdrängte. Die Ideologiepositionen waren besetzte oder zu besetzende Personalpositionen, und die Ideologie definierte die Anforderungs- und Ausschließungskriterien für ihre Besetzung.

Wie nun die „Ideologie“ auf der höchsten Führungsstufe „lebendig“ gewesen sein mag, darüber sind die Bücher nicht nur noch nicht geschlossen, sondern noch nicht einmal geöffnet. Ich äußerte bereits die Annahme,

daß zumal die *Utopie*, die so vielen als der Angelpunkt des ganzen Systems galt, wesentlich eine Sache der *Mitläufer* und dienstbaren Geister gewesen ist. All das spricht dagegen, die sowjetische Politik oder Politbürokratie als eine *Ideokratie* zu titulieren, wie es M. Malia tut. Der kardinale Befund der Sowjetrevolution ist nicht das Praktisch-werden einer Ideologie, sondern die Ideologisierung eines allzu prekären Praktischen.

Deutungsformeln (III): Revolution als Weg zur Zivilisation

Es greift zu hoch und bedeutet eine geschichtliche Überforderung, wenn man die Sowjetrevolution auf einer Fortschrittslinie von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit einzeichnen möchte. Man hängt ihre Sache andererseits zu niedrig, wenn man in ihr nur die Conquista eines Aufgebots von politokratisch-volksrevolutionären Aufsteigern erblickt. Diese Charakterisierung mag wohl für einen beträchtlichen und sehr maßgeblichen Personen- und Impetus-Anteil zutreffen. Damit ist jedoch zu wenig vom Ganzen erfaßt. Die Revolution ist ein Prozeß-Aggregat aus sehr verschiedenwertigen Komponenten in ständiger Fluktuation gewesen. Revolutionsführer wünschen ebenso wie die Gegenrevolutionäre, daß man die Revolution *en bloc* nimmt. Doch Trotzki, der diesen Ausspruch von Clemenceau abwägt, fragt mit Recht: Wie kann man etwas als ein Ganzes nehmen, dessen Wesen gerade eine Spaltung ist - und dies in einer noch weitergehenden Fraktionierung, als sie Trotzki im Sinn hatte. Auch das aktive Revolutions-Kontingent des „Bolschewismus“ war nur von einer scheinbaren Einheitlichkeit. Erst nach der frühen „heroischen Periode“ trat der profane Pudelskern jenes Revolutionärs-Kontingents, das nachmals der Sowjetgesellschaft und der sowjetischen Zivilisation den bürokratischen Stempel aufgedrückt gegeben hat, zunehmend schroff, dominant und exklusiv hervor. Der Heroismus und Enthusiasmus, den die Revolution in der Revolutionspartei selbst wie in ihrem sozialen Umfeld freigesetzt hat, zeigt, daß in ihrer politischen Hülle verschiedene „soziale Seelen“ vereinigt gewesen sind. Vielerlei Menschengruppen haben am Revolutionsprozeß in seinen verschiedenen Phasen auf recht verschiedenen soziospersonalem Niveaustufen partizipiert. In der Revolutionsperiode hat sich, so gut oder so schlecht es auf die Dauer ging, etwas von dem stürmischen „Modernitäts“-Schub der Jahrzehnte fortgesetzt, die als die „vorrevolutionären“ selber schon eminent revolutionär waren. Es macht ja den eigentümlichen soziodynamischen Charakter der 1917er Revolution aus, daß sie nicht aus einer Stagnationskrise des „Kapitalismus“ hervorgewachsen ist, sondern daß ihr - durch die drei Kriegsjahre von ihr getrennt - ein imponierender zivilisatorischer und kultureller Aufschwung vorausgegangen

war, den man als Kettenglied einer bürgerlichen Revolution oder Transformation empfunden hat.

Sogar der Weltkrieg hat nichts mit einer „Todeskrise“ der bürgerlichen Gesellschaft zu tun. Rückblickend kann man in ihm, der seine Sturm- und Drang-Energie und seinen besonderen Enthusiasmus aus den sozialen Mobilisations-Dissonanzen des Hochindustrialismus empfangen hat, eine *Geburtskrise* sehen. Wenn (nach Marx) das Kapital „blut- und schmutztriefend“ in die Welt hinausgetreten ist, gilt das ebenso von der *modernen Kleinbürgerwelt*, die erst nach der heroischen Weltkriegsepoche auf die Bahn einer hedonistischen Zivilisierung gelangte.

Drei Umwälzungen, Auf- und Umbrüche haben sich in Rußland ineinander verschlungen und verbissen: die „bürgerliche Revolution“ als die Ablösung der Zaren-Autokratie durch einen modernen konstitutionellen Staat; die zivilisatorische Revolution des Hochindustrialismus, und als drittes nicht weniger eine *verfrühte sozialistische* als eine verspätete, weltgeschichtlich anachronistische *proletarische Revolution*, durch den Weltkrieg zu einer Zeit freigesetzt, als für das industrielle Europa bereits ausgemacht war, daß eine Revolution des Proletariats nicht auf der „Tagesordnung der Geschichte“ steht und das „Sozialisierende“ einen anderen Weg nimmt. Der „entzündliche Stoff“ lag in den mehrfachen Verwerfungen, in die das Land beim Eintritt in die hochindustrielle Ära geriet. Die zivilisatorische Zurückgebliebenheit gestattete noch keine weitergehende soziale Integration der bäuerlichen und industriellen Arbeitsbevölkerung, und der Weltkrieg, in den eine beträchtliche bürgerliche Imperialfraktion das Land hineintrieb, war erst recht eine heillose Überforderung seiner zivilisatorischen Kraft.

Nach der ersten Weltkriegsrunde zeichnete sich noch nicht einmal für das fortgeschrittene Europa die sozial-zivilisatorische Integrationslinie ab, die genug „prospektive Potenz“ gehabt hätte, über die Weltkriegsepoche hinauszuführen. Die Sieger (Deutschland gegen Rußland 1918, die Entente gegen die Mittelmächte 1919) bescherten dem Kontinent einen „Siegfrieden“, den vorausschauende Köpfe (wie Lenin) bereits als das Vorspiel einer neuen Kriegsrunde empfanden. Zwei Regionen, Deutschland und Rußland, trugen die unaufgelösten Antagonismen bis zum Exzeß aus. Die westeuropäischen Hauptsieger konnten sich auf Kosten der Besiegten eine Erleichterung ihrer Sozialprobleme und eine nicht sehr lange Atempause im imperialen Kräftemessen verschaffen. Die transatlantische Macht, die zuletzt noch in den Weltkrieg eintrat, kam als die erste Welt-

Zivilisationsmacht mit ihrer zivilisatorischen Potenz noch am ehesten über ihn hinaus, ohne den Europäern schon darüber hinaushelfen zu können.

Wir sahen, wie sehr es den Staatsmann Lenin drückte, daß es seinem Rußland so sehr an Kultur und Zivilisiertheit mangelte. Es drückte ihn noch mehr, als es für seine Sowjetmacht nach dem Ausnahmezustand des Bürgerkriegs gerade auf die zivilen Bewährungen ganz entscheidend angekommen wäre. Jetzt war es für ihn gar nicht mehr so sehr die Frage, ob Rußland für den „Sozialismus“ schon reif sei. Ihm erschien die Revolution von einer höheren Warte aus - der Warte eines normalen Staatslenkers, nicht eines Revolutionsdoktrinärs - nunmehr als der ungewöhnliche Weg hinauf zu den Höhen der modernen Zivilisation. Die entscheidende Frage des Jahres 1917 lautete im Rückblick von 1923: „könnte nicht ein Volk, das auf eine revolutionäre Situation gestoßen ist, eine Situation, wie sie sich im ersten imperialistischen Kriege ergeben hat, könnte sich dieses Volk, infolge der Aussichtslosigkeit seiner Lage, nicht in einen Kampf stürzen, der ihm doch wenigstens irgendwelche Aussichten eröffnete, sich nicht ganz gewöhnliche Bedingungen für eine Weiterentwicklung der Zivilisation zu erringen“?⁶⁵ Anders als in Westeuropa „die grundlegenden Voraussetzungen der Zivilisation zu schaffen“ war jetzt der übergeordnete Leitgedanke, unter dem die Revolution stand, nicht eine Abstraktion von „Sozialismus“ oder „klassenloser Gesellschaft“. Lenin mußte allerdings noch immer darauf insistieren, die „Vertreibung“ der russischen Kapitalisten und Gutsbesitzer sei eine Voraussetzung für die höhere Zivilisiertheit. Immerhin war er sich deutlich dessen bewußt, daß soziale Revolutionen nur als zivilisatorische Entwicklungsrevolutionen eine geschichtlich-produktive Bedeutung erlangen können. Ob er zu dieser Zeit noch den gesamten Exodus der „Ehemaligen“, zu denen ja auch ein Großteil der bürgerlichen Intelligenz, auch der Ingenieur-Intelligenz gehörte, als einen Zivilisierungs-Gewinn verbuchen wollte, ist gar nicht so sicher.

Mit dem Rückgang auf die „Zivilisation“ war wenigstens ein Kontrapunkt zu der rein politokratischen Sicht der gesellschaftlichen Dinge gesetzt. Lenin sprach zwar noch konventionell von der „Schaffung des Sozialismus“ (oder des Kommunismus), doch gewannen diese Titel kein ordnungspolitisches Profil. Der Sozialismus war wesentlich in der „Sowjetmacht“ inkarniert. Die „Vorwärtsbewegung“ betraf primär die zivilisatorische Potenz, wie das sinnfällig in der Parole ausgedrückt ist: Kommunismus ist Sowjetmacht plus Elektrifizierung des ganzen Landes.

⁶⁵ Lenin, „Über unsere Revolution“, in: *Werke* Bd. 33, S. 476 (? kontr.)

Zu einer integrierten sozial-zivilisatorischen Perspektive war es freilich noch ein weiter Weg - erst im Niedergang des Marxismus-Leninismus kam neben der „Formationsperspektive“ die „Zivilisationsperspektive“ zu ihrem Recht. Bis dahin standen die Sozialordnung (als Zustand nach der proletarischen Revolution) und Zivilisationsprozeß in einem mehr als prekären Verhältnis, und die „Formationsperspektive“ isolierte die Sowjetgesellschaft von der übrigen Welt. Mit der Zivilisationsperspektive war der Blick auf eine „Weltzivilisation“ wieder frei und desgleichen der auf die „Weltgesellschaft“.

Wie schon gesagt, läßt sich die Sowjetrevolution schwerlich in einiger Positivität als die Form einer „nachholenden Modernisierung/Industrialisierung“ würdigen, obwohl die Schaffung einer massiven Industriebasis nächst der Bewahrung der Partei-Hegemonie in der Ära der Fünfjahrpläne zur obersten Staatsangelegenheit aufrückte. Während der gesamten Sowjetepoche bestanden starke Spannungen und entstanden heftige Kollisionen zwischen diesen beiden „Hauptsachen“, der Machterhaltung, und der Zivilisierung. Diese war nicht nur durch die anti-funktionale politokratische Herrschaft und Repression aufs schwerste behindert. Zudem ging die technische Zivilisierung nicht mit einer gesellschaftlichen Zivilisierung einher, mit einem Zugewinn an Zivilität. Die Zerstörung der bürgerlichen Gesellschaft als eines Ensembles aus eigenständigen Subjekten ihrer Produktivkraftentfaltung, Vergesellschaftung, Politik, Kultur und Intellektualität hat auf lange Zeit hinaus ein soziokulturelles Vakuum geschaffen.

Die politokratische Perspektive (Ausdruck der unerbittlichen Selbstbehauptung der Staatspartei) definiert nicht eine „Entwicklungsform“ für die zivilisatorischen Produktivkräfte, sondern ihre Subordination unter einen ihnen fremden Logos. Am Anfang der Sowjetrevolution stand mit dem Bürgerkrieg die Zerstörung der bürgerlichen Gesellschaft. Am Beginn der zivilisatorischen Großoffensive stand die Katastrophe der Kollektivierungsschlacht, deren sozial zerstörerische Folgen nicht wieder gutzumachen waren. Diese millionenfache Menschenvernichtung war zugleich in die Anfangsgründe der sowjetischen Industrialisierung mit-eingebaut, und sie setzte sich in der dritten großen Vernichtungssorgie fort, die über die städtische Zivilisation und zumal über ihre höheren Bildungselemente kam. In jedem Rayon, schrieb L. Trotzki 1937, sei ein Pjatakow (er war der Organisator der Schwerindustrie und Präsident der Staatsbank) erschossen worden. Dann tat, zum vierten, die alltägliche bürokratische Strangulierung und die immense Verschwendung das ihre. „Das Stalinsche Führungssystem“, fährt Trotzki fort, „ist nichts anderes als universelle Sabota-

ge der Wirtschaft.“⁶⁶ Nicht unerwähnt bleiben darf das ausgedehnte System der Sklavenarbeit. Die sozialökonomische Rationalität war der politokratischen Selbstbehauptungs-Rationalität nicht nur untergeordnet, sie wurde von ihr geradezu verschlungen.

Wenn irgendwo, kann man hier einen strukturellen „Grundwiderspruch“ der Sowjetgesellschaft benennen: den zwischen der Politokratie und der zivilisatorischen Asthenie. Das Schicksal dieser Sozialformation lag darin beschlossen, ob die Staatsklasse trotz ihrer Herkunft aus der proletarischen Umverteilungs- und Vertreibungs-Revolution durch eine nachholende Qualifizierung die sozial- und zivilisations-organisatorische Kompetenz erlangen werde, den Bürgerkrieg zu beenden und den zivilisatorischen Prozeß annähernd so produktiv weiterzuführen wie die kapitalistisch gebliebenen Länder. Hätte die Partei das vermocht, so wäre die Sowjetrevolution auf einem Umweg doch noch eine sozial-zivilisatorische Entwicklungsrevolution geworden. Sie hat es nicht vermocht. Nach einer langen Stagnationskrise ist das Regime an seiner zivilisatorischen Defizienz zugrundegegangen.

Der geschichtliche Befund ist also: Die Elemente einer potentiellen „Entwicklungsrevolution“ in Rußland gerieten erst einmal tief in den Strudel einer unproduktiven, ihrer Natur nach akquisitiven Umverteilungsrevolution, die als solche keiner höheren Sinnhaftigkeit folgte, sondern einer niederen Interessen-Partikularität unterstand und einer naturwüchsigen Elementargewalt unterlag. Zu dieser Elementargewalt gehört auch die Fatalität, mit der sich die sowjetische Politokratie von Generation zu Generation typusgleich zu reproduzieren vermochte (oder vielmehr dazu verurteilt war). Ihre gesellschaftliche Legitimitätsschwäche und eine Art „Grundangst“ (wo sonst ein „Grundvertrauen“ waltet) erlaubten keine freie Variation bei der Nachwuchs-Rekrutierung.

Die Oktoberrevolution und der Bürgerkrieg, die Kollektivierung und die Säuberungen waren ebenfalls eine „Geburtskrise“, komplementär zu derjenigen, die der Weltkrieg darstellte. War dieser die Geburtskrise einer modernen, dem Hochindustrialismus eingegliederten Kleinbürgergesellschaft (mit allen ihren Meriten und Problematiken), so wurde im Feuer der Revolution und Nachrevolution die *kleinbürgerlose Gesellschaft* geschmiedet, die soziale Fassung der „Sowjetzivilisation“. Diese erwies sich als nur begrenzt lebens- und gar nicht entwicklungsfähig. Doch mit ihren Trägheitsgewichten und Vakuum-Effekten wird sie das Ende des

⁶⁶ L. Trotzki, *Schriften* Bd. 1.2, S. 1092

heitsgewichten und Vakuum-Effekten wird sie das Ende des Sowjetsystems ziemlich lange überdauern. Andrej Sinjawschij fragte am Schluß seines Buches über die Sowjetzivilisation, ob man eine Pyramide in den Parthenon verwandeln könne.⁶⁷ Darauf wäre - abermals sarkastisch - zu antworten: Das vielleicht noch am ehesten. Schwieriger dürfte die „Arbeit“ an den Metastasen des proletarisch-revolutionären Sozialcharakters sein.

Deutungsformeln (IV): Die Antinomien der proletarischen Revolution und der Standpunkt der bürgerlichen Gesellschaft

Werfen wir einen Blick auf den bisherigen Verhandlungsgang zurück. Die beiden ersten hier erörterten Deutungsmodelle, das Sozialismus-Paradigma und das daran angeschlossene der Ideokratie, befand ich (nach ganz formalen Kriterien der zureichenden Konkretheit) für historisch und theoretisch unbefriedigend. Sie bleiben in einer „Dialektik des Abstrakten“ befangen, die erst an ihren Aufbruchstellen die Sicht auf ein konkreter Bestimmtes freigibt: so der heillos fetischisierte Sozialismusbegriff den Blick auf die Kulturformen des Sozialen, der fetischisierte Komplex „herrscher der Ideen“ den Blick auf eine darin ideologisierte Praxis. Mit dem dritten, dem zivilisationsdynamischen Paradigma gelangen wir, wenn wir es mit den Vergesellschaftungsweisen verknüpfen, zu einem *integrierten sozialzivilisationsdynamischen Deutungsmodell*. Dieses wäre dann noch mit einem Schlüssel für die soziale Gruppen-(Klassen/Schichten/Typen)-Komposition des Revolutionsprozesses und der nachrevolutionären „Formatierung“ der Sowjetgesellschaft zu versehen. Zu diesem Behufe können wir an das *klassenpolitische* Paradigma der marxistischen Tradition anknüpfen, ohne uns an seine „monumentalischen“ Polarisierungen zu binden.

Da ist zuerst der historische Titel des „Proletariats“ (und des Proletarischen). Er ist im Marxismus trotz seiner soziologischen Provenienz zu einem ganz und gar ideologischen, normativ-postulatorisch aufgeladenen Komplex geworden. Theoretisch brauchbar wird er erst wieder, wenn wir ihn entmythologisieren und auf die wesentlichen inneren Status- und Typus-Differenzen achten, die dieses Klassen-Ensemble aufweist. Danach kann der Titel des Proletarischen zum Leitbegriff für die theoretisch-historische Deutung der Sowjetepoche als der irregulär-interimistischen „Sub-Epoche“ einer proletarischen Revolution werden.

Ich ließ schon anklingen, daß die „proletarische Revolution“ etwas ganz anderes ist als die (Marxsche, imaginäre) „Revolution des Proletariats“. Die wirkliche Sozialrevolution in Rußland war das Werk einer Sozialkoalition, zu der sich ein Kontingent von revolutionärer Intelligenzia mit einem Sonderkontingent von hoch-impulsiven proletarischen zusammengeschlossen hatte. Die Angestrengtheit und der prekäre Minderheitsstatus dieser Koalitionsbildung macht die hohe Emphase verständlich, mit der sie sich ideologisch mit der ganzen Klasse identifizierte und mit dem Blick auf das „Weltproletariat“ den Minderheitsstatus dieser Klasse überspielte. Das Wichtigste an der synthetischen proletarischen Identität der Revolution ist jedoch, daß sie das Proletarische nicht als das aufzuhebende Negative, sondern als ein Positives angesetzt hat. Das Proletarische ist jene soziokulturelle Habitus-Prägung, die Lenin am Vorabend des Oktober aus ganzem Herzen lobte, als er vorführte, was es heißt, die gesellschaftlichen Dinge „nach Art des Arbeiters“ in klaren (dialektischen?) Entgegensetzungen zu sehen - hier „wir“, dort „sie“. Und dann diese „wunderbare Einfachheit und Geradheit“, diese „erstaunliche Klarheit des Blicks, von der wir Intellektuelle himmelweit entfernt sind“! Und der entwickelte Sinn fürs „Fest-Zupacken“ und „Erledigen“. Hier finden wir die Antinomien der proletarischen Revolution auf die Spitze getrieben. Ursprünglichkeit oder Primitivität - das ist hier die Frage. Wunderbare Einfachheit oder die Sicht der *terribles simplificateurs*? Geradheit oder Unreflektiertheit? Die proletarische Revolution ist die Apotheose des proletarisch-revolutionären Sozialcharakters im Feuerschein des großen Krieges.

Der Widerpart zum Proletariat ist die Bourgeoisie, der Gegenbegriff zum „Proletarischen“ ist das „Bürgerliche“. Das Bürgerliche ist das Bourgeoise. Das Proletarische ist das Unbürgerliche und Antibürgerliche. Schon bei Marx hatte der Sprachgebrauch diese Wendung genommen, die bürgerliche Gesellschaft mit der kapitalistischen Produktionsweise wenn nicht zu identifizieren, so doch kongruent zu setzen. Die bürgerliche Gesellschaft ist die kapitalistische, oder die „Bourgeoisgesellschaft“. Obwohl man im Plural von den „arbeitenden Klassen“ sprach, hat es sich nicht eingebürgert, in gleicher Weise von den bürgerlichen Klassen, Schichten und Klassen-Schicht-Segmenten zu sprechen, obgleich die Differenzen hier viel augenfälliger sind. Der Marxismus der Weltkriegsepoche hat sich diese einfachere Sicht zu eigen gemacht. Hier liegt nicht nur eine Sprachverarmung oder eine unscharfe soziale Wahrnehmung vor; so etwas muß auf eine Verengung im praktischen Sozialcharakter und in der sozialen Kommunikationsfähigkeit zurückgehen.

⁶⁷ A. Sinjawschij, *Der Traum vom neuen Menschen oder Die Sowjetzivilisation*, Frankfurt (Fischer) 1989, S.379 f.

Im Marxismus hat sich niemals eine beachtliche Soziologie der bürgerlichen Gesellschaft entfaltet. Einige Ansätze dazu hätte es in den zeitgeschichtlichen Kommentaren von Marx-Engels gegeben. Aber schon Marx selber hat alles mit dem großen Schleier seiner Ökonomiekritik zugedeckt. Soweit hier zwischen den vielen Anonyma der Wertbildung, Kapitalbewegung etc. das Soziologische in Betracht kommt, bewegt es sich in der Bipolarität von Kapitalisten und Lohnarbeitern; und dazwischen stehen - bezeichnenderweise in eine militärische Terminologie gepreßt, als eine „besondere Sorte von Lohnarbeitern“, wesentlich in der Eigenschaft von Aufsehern, die industriellen Ober- und Unteroffiziere. (MEW 23, 351 u. 447) Die technisch-organisatorische Intelligenz kommt schon im ursprünglichen Marx-Engelsschen Ansatz nicht sonderlich gewichtig in Betracht. Im Rohentwurf hatte Marx kurz das delikate Problem der technologischen Qualifikationen und der industriellen „Wissenskraft“ berührt, die getrennt von der ausführenden Arbeit vergegenständlicht, personifiziert und korporiert sind. Das Spektrum der Klassen sollte endlich - später ging es wirklich nicht, und das war entschieden *zu* spät - im 52. Kapitel des 3. Kapitalbandes abgehandelt werden, wo das Manuskript nach einer einzigen Seite abbricht. Marx hatte in den verbleibenden 15 Lebensjahren nicht den Drang, es weiterzuführen - ein sehr aufschlußreicher Vorgang.

In den Epigonen-Marxismen wurde es fester Brauch, den Gegensatz von proletarisch und bürgerlich zur Achse ihrer Gesellschaftspolitik zu machen (und dabei so manches andere zu übersehen). Als sich der vielfach nur angezüchtete Proletarierstolz abgenutzt hatte - E. Bernstein hat bereits über die „Affektations-Proletariern“ gespottet⁶⁸ -, blieb doch die Negativ-Besetzung des „Bürgerlichen“, und das hat sich bis in die hybriden populistischen Spätmarxismen durchgehalten. (Auch hier muß es seine Gründe in der praktisch-soziokulturellen Faktur der betreffenden Zeitgenossen haben.)

Es war natürlich nicht zu übersehen, wie sich mit der Großindustrie unterhalb der großen und mittleren Bourgeoisie eine „Mittelschicht“ ausgebreitet hat (und nicht etwa, wie die Masse der Produktionshandwerker, verschwunden ist). Neben den halb-selbständigen Existenzen im Distributions-, Reparatur- und Vermittlungsgewerbe, die man im eigentlichen Sinne als Kleinbürgertum bezeichnen kann, entstand die „neue Mittelschicht“ aus Angestellten und Beamten, die man nur mit einiger Willkür zu Proletariern erklären konnte und mangels einer genaueren Charakteristik und

angesichts mancher Affinitäten dem Kleinbürgertum zurechnete - eine dritte unförmige Kategorie neben Kapitalismus und Sozialismus. Dorthin „deportierte“ man *grosso modo* auch die Intelligenz mitsamt dem Teil, der eigentlich die kulturelle Oberschicht der Gesellschaft darstellt, jenes „gebildete Bürgertum“, das man kurz die „bürgerliche Intelligenz“ nannte. Das ist indessen nicht mehr (wie die geistlichen Ritterorden) ein Segment, das durch eine Arbeitsteilung innerhalb der herrschenden Klasse entsteht, so wie es in der „Deutschen Ideologie“ launig beschrieben ist, und sarkastisch im „Manifest“, das den Poeten und den Mann der Wissenschaft ebenso wie den Arzt, den Juristen und den Pfaffen zu „bezahlten Lohnarbeitern“ der Bourgeoisie erklärt. (MEW 4, 465) Schließlich ist dies die soziokulturelle Region, aus der Marx und Lenin selbst stammten. Dafür hatten die Marxisten eine besonders dürftige Soziologie im Arsenal. Die Platzhalter des proletarischen „Standpunkts“ haben sich theoretisch kaum um die soziokulturelle Aktivposition bemüht, die in den Fundus der bürgerlichen Bildung eingelagert ist. Das „Manifest“ offeriert dafür eine ganz und gar unangemessene Formel, wenn es die von dort herübergekommenen Bildungselemente als „Bourgeoisideologen qualifiziert, die sich „zum theoretischen Verständnis der ganzen Bewegung hinaufgearbeitet haben“ (als läge es vor allem in einem Erkenntnisakt beschlossen).

Die Mimesis an das Proletarische war gleichwohl kein bloßes Mißverständnis. Sie entsprach einem realen Mißverhältnis und gehörte zur prekären Wirklichkeit einer proletarischen, allzu-proletarischen Bewegung in einer nicht nur „dürftigen“, sondern mehr noch „brünstigen“ Zeit.

Gewiß hatte es seine Richtigkeit, wenn die Marxisten die Intelligenzschicht dem Ensemble der *bürgerlichen Klassen* zurechneten. Das weist aber darauf hin, wie verkehrt es ist, die bürgerliche Gesellschaft kurzerhand als die „Bourgeoisgesellschaft“ abzustempeln und unter das Verdikt eines *esse delendam* zu stellen. Alle Fragwürdigkeiten der proletarischen Revolution konzentrieren sich in den theoretischen Dispositionen über die „bürgerliche Intelligenz“ und in den praktischen Dispositionen gegen sie. Unter den verschiedenen soziokulturellen und sozial-formativen Impulsen, die in der Intelligenz der modern-bürgerlichen Gesellschaft lebendig gewesen sind, gestaltete sich ihre praktische und politische Sozialposition in der Tat recht uneinheitlich. Es ist nicht zu übersehen, daß ein Teil der bürgerlichen Intelligenz ein großbourgeois Profil annimmt oder eine großbourgeoise Loyalität ausbildet. Weil die Funktions- und Reflexionsintelligenz aber kein erblicher Stand ist, zeigen namentlich die Neuzugänge zu der sich verbreiternden Schicht weithin ein kleinbourgeois oder „angestell-

⁶⁸ Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie (1899), Nachdruck Hannover 19## (J. H. W. Dietz), S. 255.

ten“haftes soziokulturelles Profil. Im Medium der bürgerlichen Kultur und Bildung formierte sich aber auch ein Personal- und Sozialcharakter, der in solchen Affinitäten und Funktionalitäten nicht aufgeht. Marx war kein „Bourgeoisideologe“, der zum Proletariat übergelaufen wäre, sondern der besonders kräftige Sproß einer bürgerlichen *Autonomiekultur* und soziospatialen Beweglichkeit, die etwas durchaus Eigenes darstellt. Es dürfte kaum zu emphatisch sein, wenn man einen Sozialcharakter, der sich im Medium der gebildeten, nicht erwerbszentrierten Bürgerlichkeit formiert, als den „hochbürgerlichen“ bezeichnet. In dieser Sphäre, die soziologisch weder Klasse noch Schicht ist, sondern ein typusbestimmtes Charaktersegment, liegt überhaupt der Hort neuzeitlicher Bürgerlichkeit, während die anderen Sphären, die der Großbourgeoisie, des Kleinbürgertums, der Exekutivbeamten und Verwaltungsangestellten, nach verschiedenen Seiten abweichende Derivate des Bürgerlichen sind. Es ist nicht so recht einzusehen, warum die große Bourgeoisie, die (schon vor dem Industriezeitalter) eine Abweichung ins Hochherrschaftliche darstellte, zum Titelträger für das Bürgerliche gemacht werden mußte. Das Kleinbürgerliche, genauer die Kleinbourgeoisie, definiert sich wiederum als Verkleinerungs-Derivat vom Großbourgeoisien her, als eine verkleinerte Ausgabe des großen Erwerbs- und Bereicherungstriebes.

Unter den Kulturleistungen der bürgerlich-gebildeten Sphäre sind neben denen der autonomen Kunst und denen der autonomen Wissenskraft die im engeren Sinne „soziokulturellen“ (und personal-kulturellen) nicht zu vernachlässigen. Man denke hier nicht nur an die projektiven „Ideen“ (wie Schillers „Ode an die Freude“ oder das „Projekt“ der bürgerlichen (und „weltbürgerlichen“) Gesellschaft als einer hinreichend befriedeten, rechtlich geordneten Gesellschaft von Gleichfreien. Solche Projektionen und Projekte hatten ein *fundamentum in re*: in paradigmatischen und durchaus wirklichen, nur in ihrer sozialräumlichen Reichweite eng begrenzten Realisationen, die weder ein Nichts waren noch „Alles zu werden“ vermochten.

Zu den Aktiva des bürgerlich-gebildeten (oder „hochbürgerlichen“) Personal- und Sozialcharakters dürften vor allem diese Konstituentien gehören: (a) eine Kultur der Singularität des Individuums und seiner personalen Eigenständigkeit, im Aktiven seiner „Selbstbetätigung“ und im Rezeptiven seiner (von den Anderen zu achtenden) „Selbstzweckhaftigkeit“; (b) eine reiche, mehrdimensionale Persönlichkeitsentfaltung in Kulturräumen einer persönlichkeitsfördernden Sozialisation; (c) in der Abgrenzung gegen die „Reichen“ ein zwar nicht asketisch reduzierter, aber doch mode-

rater Anspruch an die materielle Daseinsausstattung; (d) eine Achtsamkeit und Rücksichtsbereitschaft für die arbeitenden Menschen, von deren Arbeit auch die höhere Kultur lebt; (e) das Fehlen eines bestimmten „Willens zur Macht“, zur brachialen Durchsetzung gegenüber Stärkeren, Gleichstarken oder Schwächeren, oder positiv: die Eignung zu einer herrschaftsfreien Kooperation, politisch zu einem republikanischen Gemeinwesen, international zu einer weltbürgerlichen Konföderation. Als Gegentypus zum militärisch-imperialen Grundcharakter der Adelsmonarchie ist die bürgerliche Gesellschaft ihrer prospektiven Potenz nach eine *zivile Gesellschaft*. Allerdings existiert die „Freiheit“, die neuzeitlich-bürgerliche Autonomiekultur, wie F.W.J. Schelling für seine Zeit feststellte, noch immer recht „prekär“, wie eine parasitische Pflanze.⁶⁹ Seither ist Die „bürgerliche Gesellschaft“ ein halb-utopischer Horizont geblieben. Entgegen der Erwartung von Kant sind die Bildungselemente der zivilen Bürgerlichkeit nicht im Gleichmaß zusammen mit der bürgerlichen (bourgeoisien) Gewerbetätigkeit gewachsen.

In der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts hat sich die bürgerliche Bildungssphäre zu ungleichen Proportionen „gevierteilt“: (1) in ein höheres Dienstleistungs-Segment der kapitalistischen Wirtschaftsgesellschaft, (2) in ein analoges Segment des nationalen, mehr und mehr imperialen Staates, (3) in eine unpolitische „bildungsbürgerliche“ Sphäre der „machtgeschützten Innerlichkeit“ und (4) in eine kleine Schar von energischen Republikanern, von denen die energischsten zu Parteigängern der proletarischen Emanzipationsbewegung wurden. Die Sphäre konnte in der sozialen Gesamtwirklichkeit kein Ganzes werden, und so schlossen sich die Segmente, jedes auf seine Weise, als dienende Glieder an ein je anderes Ganzes an. Der „Aufstieg der Intelligenz zur Klassenmacht“ (G. Konrád/I. Szelenyi) hat ebensowenig stattgefunden wie der große Aufschwung des Proletariats. Zahlenstärke und funktionale Wichtigkeit der Sphäre nahmen zu, nicht so soziokulturelle Autonomie. Es gab zwei entgegengesetzte Arten der Kapitulation vor den Mächten des imperialen Zeitalters: die dienstbereite Subordination unter die groß-kleinbourgeoise Hegemonie, und die ebensowenig souveräne Selbstausgrenzung aus der bürgerlichen Gesellschaft.

Zwar sind nach marxistischer Konvention die modern-bürgerliche Gesellschaft und „der Kapitalismus“ ziemlich dasselbe. Genau genommen aber ist die moderne Gesellschaft, je mehr sie sich in das den modernen

⁶⁹ *System des transzendentalen Idealismus* (1800), Ausgewählte Schriften Bd.1, Frankfurt (Suhrkamp) 1985, S. 661

Imperialismus verstrickte, um so weniger eine bürgerliche Gesellschaft geblieben.⁷⁰ Die spezifisch bürgerlich-zivilen Bildungselemente erlitten im imperialen Zeitalter eine Erosion, Überlagerung und Depression. Der Weltkrieg wurde zu einer anti-bürgerlichen Veranstaltung; im Militär-Milieu war „Sie Zivilist!“ ein Ausdruck der äußersten Geringschätzung. Die faschistischen Bewegungen vermieden zwar vorerst den offenen Kampf gegen die kapitalistische Oberschicht, führten jedoch einen Verdrängungskampf gegen die bürgerliche Sozialkultur, also gegen die zivilgesellschaftlichen Potenzen.⁷¹ Zumal die „linksbürgerliche“ politische Kultur wurde von den Verspannungen des imperialen Kraftfeldes miterfaßt und in problematische Koalitionen und Konfrontationen gedrängt.

Das geschichtliche Dilemma der modern-bürgerlichen Gesellschaft und ihrer zivil-bürgerlichen Sozialkultur zeigte sich schon darin, daß in der „Vorkriegszeit“ (vor 1914) die Arbeiter-Internationale zum bedeutendsten politischen Kraftzentrum der Zivilität geworden ist. Das Dilemma setzte sich fort im geschichtlichen Dilemma des Arbeitersozialismus, der seinen Weg ja als eine durchaus zivilgesellschaftliche Bewegung angetreten hatte. Im Kraftfeld der Weltkriegsepoche hat er sich jedoch an einer schiefen Bruchlinie gespalten. Die eigentlichen Reformsozialisten (wie in Deutschland E. Bernstein und K. Kautsky) blieben entschieden zivil, waren in ihrer pazifistischen Position jedoch recht hilflos. Ein Hauptkontingent der sozialistischen Linken wußte sich zu helfen und eine Position aufzubauen, in der es dem imperialen Widerpart wenigstens der Art, obwohl nicht der Stärke nach gewachsen war - aber fatalerweise nur darum, weil in seinem Sozialrevolutionarismus selber schon ein imperialer Impetus lebte, es untergründig auch seinerseits ein Element im imperialen Kraftfeld und nicht ein Bildungselement ziviler Vergesellschaftung war.

Gerade als die modern-bürgerliche Gesellschaft in die Ära eines neuen Imperialismus eintrat und sich in einen neuen „brudermörderischen Kampf“ (Marx) stürzte, hat sich die Sozialopposition quer zur Hauptproblematik des imperialen Zeitalters auf einem Nebenschauplatz bewegt und in einer schiefen Frontstellung die „Feindberührung“ dort aufgenommen,

wo sie am wenigsten ruhmreich ausging: Proletarische Bewegung gegen bürgerliche Gesellschaft. Die Total-Opposition gegen alles Bürgerliche gehörte zum geschichtlichen Unglück des proletarischen Sozialismus.

Die „schiefe Frontlinie“ bedeutete auf der anderen Seite, daß der zurückhängende Abschnitt nicht zu der besagten Feindberührung kam. Das Bild soll anzeigen, daß die proletarische Linke einen zu weiten Abstand zur gegnerischen Hauptstellung hatte, daß diese außerhalb ihrer Reichweite lag. Sie war nicht dazu disponiert, die modern-bürgerliche Gesellschaft in ihrem militarisierten Aggregatzustand als moderne *Imperialgesellschaft* anzuvisieren und in einer anderen Koalition die Haupt-Konfrontation zu betreiben, die der Bildungselemente ziviler Vergesellschaftung gegen die Imperialkoalition. Das Äußerste an Perversion in puncto schiefer Frontstellung war in den Jahren vor 1933 die Obsession, mit der die Kommunisten die Sozialdemokraten als ihren Hauptfeind bekämpften, den man erst aus dem Felde schlagen müsse, bevor man erfolgreich gegen den Faschismus kämpfen könne.

Nach dem Ausgang der großen Kriegs- und Revolutions-Imperialismen stellt sich die Frage nach den gesellschaftsgeschichtlichen Koordinaten nicht neu, aber vielleicht klarer als vordem. Sie stellt sich nicht in der alten imperialen Manier konfrontativ als ein „Wer gegen wen?“ Eine sozialzivilisatorische Reformation kann in ihrer soziokulturellen Substanz immer nur *positiv* sein, ein Stärkerwerden der zivilen Formativkräfte in Relation zu den fortwirkenden imperialgesellschaftlichen Konstitutionen (die beide neu zu orten wären). Auch das gehört zur inferioren soziokulturellen Potenz des kommunistischen Proletarismus, daß er in der Manier und Manie seines Rotfrontkämpfertums nahezu die ganze Politik zu Aktionen des Be- und Niederkämpfens machte.

Eine geschichtliche Ortsbestimmung könnte jetzt also darauf zielen, den Stand der bürgerlichen Zivilität in ihrem nicht-konfrontativen Wettstreit mit den ins Halb-Zivile transponierten großbourgeois, kleinbourgeois und großproletarischen Imperialismen zu sondieren.

In seinem letzten bürgerlich-republikanischen Manifest, als Marx noch erhebliche (und zwar soziokulturelle) Vorbehalte gegen den Arbeiterkommunismus hegte, schrieb er im letzten seiner Selbstverständigungs-Briefe an A. Ruge diesen etwas kryptisch klingenden Satz: „Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine *neue Arbeit* beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt.“ (MEW 1, 346) Was für eine „alte Arbeit“ ist das wohl anders als jene, die Kant als die „Erreichung einer allgemein das Recht verwalteten bürgerlichen Gesellschaft“ benannt

⁷⁰ Vgl. die eindringlichen Untersuchungen von Panajotis Kondylis, *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform: die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne*, Weinheim (VCH) 1991

⁷¹ Während dieser Text entstand, war - als Replik auf die osteuropäischen Reflexionen über die „Zivilgesellschaft“ - in der westdeutschen Sozialintelligenz ein Disput in Gang gekommen, der sich vorwiegend an schiefen Entgegensetzungen festmachte, namentlich an der von staatlicher und außerstaatlicher Sphäre. In meinem Verständnis figuriert „zivile Gesellschaft“ nicht als ein „Sphären“begriff, sondern als ein Charakter- und Typusbegriff. Es wäre zu erwägen, ob es vielleicht sinnvoll ist, daraufhin den Titelbegriff eines „zivilbürgerlichen Sozialcharakters“ anzusetzen.

und als eine Gesellschaft umschrieben hat, „die die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonismus ihrer Mitglieder, und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit anderer bestehen könne“.⁷² Noch das „Kommunistische Manifest“ beschließt seinen Epochen-Vorblick mit einer Variation dieses Motivs. (MEW 4, 482) Es war die „Illusion der Epoche“ - zunächst sogar durch die Erfahrung der Epoche bekräftigt, aber nicht definitiv und mit Gegenprobe bestätigt -, daß man mit einer „neuen Arbeit“ die Grenzen der bürgerlichen Gesellschaft durchbrechen und jenseits davon eine ganz andere errichten müsse. Was sich „endlich zeigen wird“, hat sich endlich gezeigt: daß die *alte Arbeit* in dem immer noch weiten, erweiterungsfähigen Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft weitergeht, als die Arbeit ihrer weiteren Zivilisierung. Nicht „Kapitalismus oder Sozialismus“ (unter der Drohung: „Sozialismus oder Barbarei!“), sondern „Imperialgesellschaft oder Zivilgesellschaft“ lautet die epochale Alternative.

6. WESTLICHE NOT- UND VERSTANDES-MARXISMEN

Mit dem Kriegsausbruch 1914 war alles ganz anders geworden und in eine neue Relation gerückt. Der unwirkliche Disput, den die Marxisten seit Eduard Bernsteins Revisionsbegehren darum geführt hatten, ob die fällige Neuordnung der modernen Gesellschaft den Charakter einer Sozialreform oder den einer sozialen Revolution haben werde, war durch das *Factum brutum* des Krieges und durch jenes andere Epochenereignis überholt, mit dem die „russischen Genossen“ beherzt aus dem Kriegsgemetzel ausgeschieden waren. Wenigstens für einen Moment hatten sich die gesellschaftlichen Fragen ganz großartig pauschaliert. „Der Sozialismus“, erklärte Rosa Luxemburg am Ausgang des Krieges bei der Gründung der neuen revolutionär-marxistischen Arbeiterpartei, „ist Notwendigkeit geworden nicht bloß deshalb, weil das Proletariat unter den Lebensbedingungen nicht mehr zu leben gewillt ist, die ihm die kapitalistischen Klassen bereiten, sondern deshalb, weil, wenn das Proletariat nicht seine Klassenpflichten erfüllt und den Sozialismus verwirklicht, uns allen zusammen der Untergang bevorsteht.“ (*1) Die Entgegensetzung hätte noch kategorischer sein müssen: denn daß das Proletariat nicht mehr unter kapitalistischer Regie leben wollte, war nicht klar ausgemacht.

Die Eindeutigkeit währte jedoch nicht lange, und nicht nur die Gegenrevolution, die R. Luxemburg kurz darauf ermordete, hat die Lage uneindeutig gemacht. Alles andere als eindeutig war auch, was „der Sozialismus“ sein und von wem er kommen sollte, nachdem der Krieg das sozialistische Lager in drei Fraktionen zerspalten hatte; und was die eben begonnene Sozialrevolution in Rußland für ihn zu bedeuten hatte. Schon 1918 kritisierten von ihren verschiedenen Positionen aus R. Luxemburg und K. Kautsky die Leninsche Parteidiktatur. Bald kam noch eine weitere große Unbekannte hinzu, die neuartige nationalrevolutionäre Bewegung des Faschismus und des Nationalsozialismus.

Wenn wir auf diese Epoche zurückblicken, erscheint sie in zwei äußerst charakterverschiedene Perioden geschieden: in die gut dreißig Jahre (1914-45) der Weltkriegsepoche, in denen ein bereits verspäteter, über seinen eigentlichen Horizont hinausgeratener Marxismus gegen einen reißenden Strom der Zeitbewegung zu einem Not- und Verstandes-Marxismus und eine Stufe darunter zu einem recht groben Affekt-Marxismus) wurde. Die Not, das war nicht nur der Weltkrieg, der andrängende und dann siegreiche Faschismus, es war auch die Not mit dem zweifelhaften Nothelfer, der ein Jahr vor dem Ende des Gemetzels der Welt gezeigt hatte, wie man der Not ein Ende setzen mußte. Die siegreiche Sowjetrevolution, hat im kriegführenden Westen bei vielen einen blinden Enthusiasmus geweckt, aber auch bei Sympathisanten und Verehrern (wie bei Rosa Luxemburg) schon frühzeitig starke Gewissenskrupel hervorgerufen. Es wirkt so, als sei, nachdem das eine revolutionäre Los gezogen war, die Option für eine Neue Welt damit ein für allemal vergeben gewesen. Unter den Oktoberrevolutionären wurde es gar großen Hoffnung, daß der Sozialismus auch in einem Lande möglich sei - und die Verfügung des Weltgerichts lautete dann: Wie auch immer - nur in diesem einen Land und bis auf weiteres nirgends sonst. Daß ein „deutscher Oktober“ für die Welt die Rettung bedeutet hätte, die Rettung vor dem Inferno des 2. Weltkriegs, habe ich bereits in Zweifel gezogen, und dieser Zweifel verfestigt sich, wenn wir uns das Kräfteaggregat von Revolution und Gegenrevolution vergegenwärtigen.

Erst die zweite Weltkriegsphase öffnete die Tore für neue Kriegsrevolutionen, in denen nicht mehr viel Rettung und Verheißung lag. Der sozialistische Revolutionsstaat war zu einem totalitären Imperium geworden, von dem ein großer Schrecken ausging. Die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft aber ging so gut wie unangefochten aus diesem noch viel ungeheuerlicheren Krieg hervor. Die Periode nach 1945 mußte sich im marxisti-

⁷² Kant, *Werke* (ed. W. Weischedel), Frankfurt (Insel) Bd. 9, S. 39.

schen Erwartungshorizont wie ein Geschichtswunder ausnehmen. Sie brachte zwar noch einen äußerst lebhaften West-Marxismus hervor, aber, wie es scheint, nur zu einem fröhlichen Kehraus oder auch zu einem Schlußverkauf. Dieser „Neomarxismus“, der sich als ein Spätmarxismus erweisen sollte, war vielleicht in höherem Maße als der Marxismus der Weltkriegsepoche ein Verstandes-Marxismus, eine Intelligenzia-Angelegenheit. Er war aber kein Not-Marxismus mehr, sondern ein Fall von fröhlicher Wissenschaft aus einer übermütigen Unbekümmertheit. Daß man mitten im sozialen Frieden einer Wohlstandskonjunktur von einer Welle der Auwärts-Mobilisation getragen war, wog schwerer als das laut beschworene Welt-Unheil des kalkulierten atomaren Risikos, schwerer auch als die Fernidentifikation mit ausgewählten Notständen in der weiten Welt. So währte die Marxismus-Renaissance denn auch nicht lange. Nach der Tragödie, die der Marxismus der Weltkriegsepoche mit seinen vielen Blutopfern gewesen war, nahm sich der jugendbewegte Neomarxismus wie eine harmlose Farce aus.

Westlicher Revolutions-Marxismus der Weltkriegsepoche

Der Gedanke, daß auch ein Krieg der Nationen den Anstoß geben könnte, den Kampf der Klassen im Inneren der Nation bis zur Revolution voranzutreiben, reicht bis in die Marx-Engelsschen Projektionen von 1848 zurück. Noch in den 90er Jahren spielte Engels insgeheim das Doppelspiel mit Weltkrieg und Weltrevolution - für den Fall, daß die herrschenden Klassen den Krieg vom Zaun brächen, müßte dieser entweder den sofortigen Sieg des Sozialismus bringen oder eine Zerrüttung anrichten, die zehn bis fünfzehn Jahre später zur sozialen Revolution führte. (MEW 22, 256) Einmal wendet sich Engels 1997 direkt an die Herren Fürsten und Staatsmänner: „Und wenn Ihnen nichts andres mehr übrigbleibt, als den letzten großen Kriegstanz zu beginnen -, uns k
annesrechtsein. Der Krieg mag uns vielleicht momentan in den Hintergrund drängen, mag uns manche schon eroberte Position entreißen. Aber wenn Sie die Mächte entfesselt haben, die Sie dann nicht wieder werden bändigen können, so mag es gehen wie es will: am Schluß der Tragödie sind Sie ruiniert und ist der Sieg des Proletariats entweder schon errungen oder unvermeidlich.“ (MEW 21, 351) An die prophetischen Worte hängen sich recht seltsame, ja weltfremde Worte an. Schon am Eingang des Krieges von 1914 brach die Arbeiter-Internationale zusammen und spaltete sich. Am Ausgang des Krieges war die Lage nicht minder uneindeutig. Da stand eine geschlagene, aber nicht leicht zu demobilisierende Kriegspartei. Die Friedenspartei, die nur in günstigen Konjunktoren mehr als die Hälfte des

Wahlervolks für sich hatte, war jedoch keine Revolutionspartei; und was sich aus der Anti-Kriegspartei als Revolutionspartei profilierte, war eine kleine Minderheitsfraktion und von einer fragwürdigen soziokulturellen Potenz. Es lag ganz und gar nicht auf der Hand, daß es jetzt gelte, die kapitalistische Produktionsweise abzutun. Denn wer hätte die Produktion in eine neue Regie zu nehmen vermocht? Diese Situation, von der die Marxisten jener Zeit im „Dunkel des gelebten Augenblicks“ so wenig erfaßt haben, verweist bereits auf disgnostisch-perspektivische Konsequenzen, die sich viel später aufgedrängt haben, manchen zu spät.

Welche sozialen Veränderungs-Energien konnten in einer pararevolutionären Krise wie in Deutschland ab November 1918 wirksam werden? Es kamen deren einige in Ansatz. Die Sozialdemokraten zogen sich damit die Verachtung der Radikalen zu, daß sie in einer breiteren Koalition die bürgerlich-parlamentarische Demokratie stabilisieren wollten. Eine linksmarxistisch-intellektuelle „Vernunft“-Position“, für die Rosa Luxemburg stand, wollte sich erst noch eine Basis in einem breiter gelagerten (wesentlich proletarischen) Gruppensubstrat verschaffen und fand sie nicht einmal im engeren Kreis ihrer Partei. Ebenso wenig an sozialer Substanz hatten die großenteils unpolitischen Friedens- und Sozialismuswilligen einzubringen, die aus dem aufgeschreckten bürgerlichen Pazifismus in die proletarische Linke eingeströmt waren, weil es ein anderes respektables Medium dafür nicht gab. Auf welches proletarische Klassensubstrat konnte eine sozialistische Politik sich stützen? Auf ein recht heterogenes, in dem wenigstens drei Impuls-Vektoren zu erkennen sind. Auf der Stufe der „klassenbewußten“ Facharbeiter waren da zwei Kontingente, von denen nur das eine dazu disponiert war, mit einem revolutionären oder quasi-revolutionären Impetus am Ort der Produktionsverhältnisse die Selbstorganisation der Klasse voranzubringen - die „Rätebewegung“; das andere Kontingent, der Parteikommunismus, drängte mit einem politokratischen Eroberer-Impetus auf die „Kommandohöhen“ der Staatsmacht, einem „Sowjetdeutschland“ entgegen. Dies war der energetisch bedeutsamste Kristallisationskern eines neuen Sozialrevolutionarismus. Als drittes kam noch die breitere Massenbasis eines oft recht unspezifischen proletarischen Sozialprotests hinzu, aus dem sich die Kolonnen eines Rotfrontkämpfertums bilden konnten.

Damit dürften die „Bildungselemente“ eines westlichen, besonders mitteleuropäischen Nachkriegs-Sozialrevolutionarismus umrissen sein, wie eigentlich nur im deutschen Kommunismus eine halbwegs potente organisatorische Gestalt erlangt hat, in Italien aber sehr bald vom Faschismus

niedergeworfen worden ist. Die Potenz dieses Sozialrevolutionarismus schien zunächst kräftig anzuwachsen, als sich eine Mehrheit der 1917 abgespaltenen Unabhängigen Sozialdemokraten 1920 mit der KPD vereinigte. Von einer höheren Hegemoniefähigkeit war der deutsche Kommunismus aber auch dann noch weit entfernt, sogar von einer substantiellen Eigenständigkeit. Die Partei war nicht nur ideell an der russischen Staatspartei orientiert (so sehr, daß Lenin sich daran stieß); sie war auch in politisch-energetischer, kaderpolitischer und finanzieller Hinsicht je länger desto mehr von der Moskauer „Zentrale“ der Weltpartei abhängig. Die Moskauer Komintern-Strategen unternahmen in der Nachkriegskrise (bis Herbst 1923) einige putschistische Aufstandsversuche. In der Folgezeit schlugen die Fraktionskämpfe der russischen Partei in die deutsche hinein und hatten wiederholte Führungswechsel im Gefolge, in deren Verlauf sich der politisch-geistige Rang der Partei immer weiter absenkte. Mit E. Thälmann gelangte 1925 ein echter, aber beschränkter Hamburger Proletarier an die Spitze und war bis zum selbst-mitverschuldeten Untergang der KPD der deutsche Kommissar von Stalin. Nichts spricht dafür, daß eine erfolgreiche Machteroberung der deutschen Kommunisten etwas anderes als eine Variation des epochalen Verhängnisses gebracht hätte.

Im Rückblick vom Ende der Weltkriegsepoche her kann man die Krise, die aus der Nachkriegszeit eine Zwischenkriegszeit werden ließ, im Zeichen eines zweifachen „noch nicht“ sehen: Die europäische Staatenwelt hatte nach dem Ausgang des verlustreichen Krieges noch nicht die höhere zivilisatorisch-integrative Kraft, einen dauerhaften Versöhnungsfrieden zu schließen. Für viele Zeitgenossen stand nach den Friedensschlüssen von 1918 und 1919 fest, daß sie bereits den Keim eines Nachfolgekrieges in sich trugen. Zum anderen reichte die zivilisatorisch-integrative Kraft der bürgerlichen Gesellschaft auch im Inneren der modernen (oder sich modernisierenden) Nationen nicht aus, um die Impulse der proletarischen und der kleinbürgerlichen Aufstiegsmobilisation zu einem zivilen Kompromiß zu führen.

Unter der Blendwirkung und den vergrößernden Effekten des Weltkriegs war es vielen so erschienen, daß jetzt „der Sozialismus“ an die Stelle „des Kapitalismus“ treten müsse. Unter dieser „Illusion der Epoche“ blieb der Epochencharakter und die epochale Alternative verdeckt: daß es elementar darum ging, ob und wie die moderne Gesellschaft als eine zivile Gesellschaft möglich sei. Mit Kapitalismus und Sozialismus besetzten zwei Fetischbegriffe den Wahrnehmungs- und Erwartungshorizont. Der erneuerte revolutionäre Marxismus der Weltkriegsepoche hat keinen weiterfüh-

renden Beitrag zu einem tieferen Verständnis der Zeitlage geleistet. Zumal die Ideologie des deutschen Kommunismus war im höchsten Grade pathologisch, inbrünstig-gläubig, zelotenhaft-sektiererisch und rundherum koalitionsunfähig. In Ermangelung einer höheren eigenen Initiativ- und Integrativkraft machten die Kommunisten aus der Not ihrer heillosen Isolation die Tugend einer Anti-Position, die des aufrechten Antifaschismus. Damit hatten sie eine noch härtere Keule, die man gegen die unliebsamen sozialdemokratischen Nachbarn schleudern konnte.

In Deutschland, dem Zentrum national-imperialer Übermobilisation, hat sich mit dem deutschen Kommunismus das Epizentrum einer parallelen und komplementären imperial-sozialrevolutionären Übermobilisation ausgebildet. Der deutsche Kommunismus war geradezu die klassische Gestalt einer Habitus-Prägung, des proletarisch--revolutionären Sozialcharakters von militant-aggressiven proletarischen Aufsteigern im Kraftfeld der imperialen Mobilmachung. Nur ein begrenzter (von Fall zu Fall zu bestimmender Teil der revolutionären Militanz, die 1918 zutage getreten ist, stellte eine reaktiv-proportionale Antwort auf die imperialistische Gewaltpolitik dar. Wenigstens ein wesentlicher Teil davon war ein Seitenzweig von ihr.

Diese Parallelität mit der Formel „Radikalismus von rechts und von links“ einzufangen erscheint mir theoretisch unbefriedigend. Verlangt ist eine soziodynamische Erschließung der Kraftquellen. Ich sehe darin eine Forcierungsstufe der kleinbürgerlich-proletarischen Sozialrivalität in einer Phase, in der die sozial-zivilisatorische Leistungskraft, durch den Krieg zudem nachhaltig ruiniert, noch nicht dazu ausreichte, die beiderseitigen Ambitionen auf ein gutes und ansehnliches, gehobenes Dasein in einem zivilen Kompromiß zufriedenzustellen. Problematisch ist es auch, das Phänomen mit der Formel von einem „europäischen Bürgerkrieg“ zu signieren; jedenfalls war es nicht jener Bürgerkrieg des Proletariats gegen die Bourgeoisie, den Lenin von 1914 an ideologisch fingiert hat. Die Formel sieht die Rivalen zu sehr in einer gegensätzlichen Fixiertheit und Wechselwirkung aufeinander. Diese dürfte indessen ein sekundärer Effekt sein. Das Primäre ist die Positivität und Parallelität von zwei politokratisch-imperial übermobilisierten Kontingenten. Damit relativiert sich auch die andere in der Literatur erörterte Frage, ob der Antisemitismus oder der Antibolschewismus bei Hitler das zentral Bewegende gewesen sei. Indessen waren beide (ebenso wie die anderen Anti-Positionen) nur Derivate jenes Dritten oder vielmehr Ersten, des überschießenden Imperialismus.

Nach der Zerstörung der Weimarer Republik gab es naturgemäß einen erbitterten Disput darum, wer mit welchen „Fehlern“ das Verhängnis verschuldet habe. Auf wen müßte die Recherche zielen, und geht es überhaupt um Fehler, die jemand hätte vermeiden oder durchkreuzen können? Kam etwa irgendwelchen strategisch-taktischen Fehlentscheidungen von Sozialdemokraten und Kommunisten eine Schlüsselbedeutung zu? Müßte es nicht vielmehr die Frage sein, was in jener Kräfte-Konfiguration gefehlt hat und wovon es zu viel gab? Es wäre dann eine Frage der positiven soziokulturellen Qualifikationen, über welche die Beteiligten verfügten, nicht verfügten oder in zu geringem Maße verfügten. Die mangelnde Abwehrkraft gegen die Hitlerbewegung war nur die Kehrseite der mangelnden republikanisch-zivilen Integrationskraft. Dasselbe gilt von der unsouveränen Bindung an die Sowjetrevolution, die weit über den Parteikommunismus hinausreichte.

Das Schicksal des deutschen Kommunismus hatte noch ein grimmes Nachspiel im „Vaterland der Werktätigen“, in das sich nach der nationalsozialistischen Machtergreifung 1933 ein Teil des Funktionärskaders hatte „retten“ können. Hier gerieten sie 1937 in die Mühlen der Stalinschen „Säuberung“ und wurden darin bis auf die Schar der Allerbotmäßigsten reduziert. Dieses böse Nachspiel wurde dann auf eine wiederum höchst irreguläre Weise zum Vorspiel eines weiteren Nachspiels, das in das Endspiel der deutschen Kommunismus-Geschichte überging. Die geschlagenen und dezimierten Reste dieser geschichtlich überständigen Formation erhielten 1945 im sowjetisch besetzten Ostteil von Rest-Deutschland die einzigartige Gelegenheit, einen anachronistischen Arbeiter- und Bauernstaat zu errichten, der nicht einmal die Generation der Staatsgründer überdauert hat.

Die Ära der westlichen intellektuellen Marxismen

Zu den „goldenen Zwanzigern“ gehört, wie es vielen im Rückblick erscheint, auch eine Klassik höchst anspruchsvoller marxistischer (oder vom Marxismus befruchteter) Theorie. Man denkt dabei nicht nur an jene, die aus der russischen Oktoberrevolution eine Neue Welt heraufkommen sahen. Sie haben, wie man ihnen nachrühmt, dem theoretischen Denken einen höheren Rang verschafft als die Fortsetzer der sozialdemokratisch-marxistischen Tradition (wie K. Kautsky, M. Adler oder R. Hilferding, die in den 20er-30er Jahren eine altmarxistische Nachblüte heraufführten). Werfen wir, um uns den Raum und die Grenzzonen dieser Intellektuellen-Marxismen zu vergegenwärtigen, einen Blick auf so verschieden profilierte Köpfe wie G. Lukács, E. Bloch, K. Korsch und M. Horkheimer.

Lukács und Korsch sind tiefer in die politische Organisationssphäre der proletarisch-kommunistischen Bewegung eingedrungen, die beiden anderen nicht (der eine *zunächst noch nicht*, der andere *definitiv nicht mehr*). Korsch hat sich aus der Sphäre des kommunistischen Partei-Marxismus, in die er nicht ohne Bedenken eingetreten war, bald wieder zurückgezogen. Lukács, der mit einem existentiellen Sprung in sie gelangt ist, blieb Zeit seines Lebens darin befangen. Er nahm das Schicksal auf sich, in die Stalinsche Sowjetunion zu emigrieren, und durchlebte dort, von der Politik in die Literaturwissenschaft abgedrängt, die schlimmen Jahre des Purgatoriums. Korsch, ebenso wie Bloch und Horkheimer ins amerikanische Exil gegangen, war, bald nachdem er den Leninismus hinter sich gelassen hatte, auch an die Grenzen des konfessionell-disziplinären Marxismus und über sie hinweg gelangt. Schon vor dem Sieg der Nationalsozialisten (1931) befand er: „Der Marxismus als geschichtliche Erscheinung ... ist heute eine Tatsache der Vergangenheit“. Noch vertraute er allerdings darauf, daß sich in einer kommenden Periode sogar eine neue „Theorie der proletarischen Revolution“ als Marxismus-Nachfolge ausbilden werde. (*2) Insofern blieb Korsch im Marxschen Erwartungshorizont der Arbeiterbewegung, der er innerlich enger verbunden war als die drei anderen. Horkheimer war gegen Ende der 20er Jahre schon nicht mehr so recht in diesen Horizont hineingelangt - nicht in den des Proletarismus, nicht in den der Partei, nicht in die Disziplinarität des Marxismus. Bloch hatte es mit Ideo-Montagen jeder Art viel leichter. Für ihn war der Geist des leninistischen Revolutionarismus die zeitgerechte Konkretion des Geistes der Utopie - *Ubi Lenin, ibi Jerusalem*.⁷³ Während Bloch seinen Freistil-Marxismus in den Horizont einer säkularen Erlösungsreligion versetzte und damit auch noch sein Glück im Arbeiter- und Bauern-Staat der SED versuchte, siedelte Horkheimer seinen „Para-Marxismus“ im Medium einer philosophisch reflektierten, an projektiven Ideen orientierten und durch Empirie kontrollierten Sozialwissenschaft an. Der Parteikommunist Lukács teilte mit dem vorbürgerlich geprägten Messianisten Bloch die affirmative Emphase⁷⁴, der Arbeitersozialist Korsch mit dem späten Kultur-

⁷³ *Das Prinzip Hoffnung*, Gesamtausgabe (Suhrkamp) Bd. 5, 711

⁷⁴ An einem ebenso befremdlichen wie charakteristischen Satz wird der Gleichklang von Bloch und Lukács sinnfällig. In ihm bekundet sich das statuarische Verhältnis, das die Beiden zur Wirklichkeit der Arbeiterbewegung gehabt haben. Die Formel kommt in Lukács' Moses-Hess-Abhandlung von 1926 vor (*Archiv für die Geschichte der Arbeiterbewegung und des Sozialismus* XII, 121) und wiederholt sich wörtlich bei Bloch in *Naturrecht und menschliche Würde* (Frankfurt 1961, S. 225). Der Marxismus habe im Sein des Proletariats den Prozeß entdeckt, dessen reale Dialektik nur bewußt gemacht werden müsse, um zur Theorie und Praxis des revolutionären Ideals zu gelangen.

bürger Horkheimer die kritisch-skeptische Offenheit. Während Korsch sich auch zur Sowjetwelt radikal skeptisch verhielt, partizipierte Horkheimer (u.a. dadurch, daß er der sowjetkritischen Publizistik von Korsch Schwierigkeiten in den Weg legte) mehr am antifaschistischen Prosowjetismus der *Fellow travellers*.

Für die ganze Sequenz der Intellektuellen-Marxismen in den 20er Jahren gilt das *Ceterum censeo*, daß ihre Wortführer - alle nach dem Tode von Marx geboren, der letzte im Todesjahr von Engels - Epigonen der zweiten Generation gewesen sind und ihre Orientierungen schon jenseits des Marxschen Erfahrungs-/Erwartungshorizonts gewonnen haben. Insofern waren sie *verspätete* Marxisten, die sich der ganz neuen Epochenerfahrung des Weltkriegs konfrontiert sahen, diesem Notstand der höheren Alarmstufe, und dann noch der höchsten Gefahrenstufe des triumphierenden Faschismus, der den Weltkrieg wiederaufnahm. Die neue Epochenerfahrung eröffnete neue gedanklich-operative Freiheiten, doch sie begründete andererseits neue Bindungen, Nötigungen, Begrenzungen und Befangenheiten. Stellenweise (wie bei Bloch im Angesicht der Moskauer Prozesse) steigerte sich die Not im Subjektiven so sehr, daß darunter der kritische Verstand litt. Das Verhältnis zum „Marxismus“ hatte bei den zwei „politischsten“ intellektuellen Marxisten, bei Lukács und Korsch, zeitweise oder dauernd etwas Fetischistisches an sich. Das Medium wurde selber zur Botschaft: Die angelegentliche Thematisierung des Marxismus bildete einen ideologischen Schleier, durch den der Blick nur schwer auf die aktuelle Wirklichkeit durchdringen konnte. Liest man heute die scharfen Worte über die Diktatur der Parteispitze über das Proletariat im Nachwort von 1930 zu Korsch's *Marxismus und Philosophie* und sieht dann, wie Korsch dem noch immer die Idee einer „echten“ proletarischen Diktatur entgegengesetzt, hört man aus der Tiefe der sowjetischen Welt eine Stimme sagen: Und sie wissen immer noch nicht, wer ich bin.

Im Denken von K. Korsch sind die Antinomien der „marxistischen Existenz“ im 20. Jahrhundert bis an den Auflösungspunkt herangeführt, weil er dem Marxschen Zentrum, der Selbstbefreiung des Proletariats, am nächsten geblieben war und die Theorie nicht als eine vorgeordnete normative Doktrin, sondern als den gedanklichen Mitvollzug der wirklichen Bewegung verstand. Doch wie weit war auch er noch davon entfernt, die von ihm so nachdrücklich proklamierte Anwendung der materialistischen

Geschichtsauffassung auf sich selbst, auf den Marxismus und sein gesellschaftliches Substrat, wirklich leisten zu können!

Das neuerliche „Philosophisch-Werden“ des neu-revolutionären Marxismus, das die beiden berühmten Lukács- und Korsch-Texte von 1923 (mitsamt der an ihnen sich entzündenden Debatte) signalisieren, war nicht Moment der Progression, sondern Ausdruck einer Sackgassen-Situation, die sich in Regression fortsetzte. Auch den beiden Philosophen kann man schwerlich attestieren, daß sie einen Schritt darin vorangekommen wären, ihre Zeit in Gedanken zu erfassen. Korsch beschwor den alten Marxschen Geist einer theoretischen Reflexion, die den Fortgang einer - imaginär gewordenen - proletarischen Bewegung zu begleiten hätte; Lukács tauschte die imaginäre „Aktualität der Revolution“ gegen die schlichte Faktizität der Sowjetrevolution ein und setzte weit oberhalb des wirklichen Proletariats einen „Standpunkt des Proletariats“ an, auf dem die Partei ein zugerechnetes „Klassenbewußtsein“ zu verwalten hatte. Das „Geheimnis“ von *Geschichte und Klassenbewußtsein* kann man schon in den drei Abschnitt-Überschriften des Hauptaufsatzes zu fassen bekommen: „Verdinglichung“, „Antinomien des bürgerlichen Denkens“, „Standpunkt des Proletariats“. Indem er das Proletariat mit einem Raumpunkt statt in einer sozial-praktischen Qualifizierung anzeigt, dokumentiert Lukács eine Verdinglichung - seines eigenen Denkens. Und unter dem Stichwort „Antinomien“ wären wohl noch bündiger die des proletarisch-revolutionären Bewußtseins und der darin mystifizierten Praxis zu erörtern gewesen. Es kennzeichnet den intellektuellen Tiefstand des Parteikommunismus, daß *Geschichte und Klassenbewußtsein* zum kritischen „Geheimtip“ für intellektuell anspruchsvollere Parteigänger werden konnte.

Ein Moment des Fortschreitens (nicht des Überfliegens, wie bei E. Bloch) konnte in den Denkbemühungen liegen, die M. Horkheimer nach 1933 anstellte - mit aller Hochachtung für den „Geist des Marxismus“. Noch schien nämlich die vom Faschismus zerschlagene Arbeiterbewegung die weiterführende gesellschaftliche Kraft zu sein oder wieder werden zu können. Horkheimer schrieb im Rückblick, die „proletarische Erhebung“ sei in dem von Krise und Inflation betroffenen Europa eine „plausible Erwartung“ gewesen.⁷⁵ Im Aufsatz „Materialismus und Moral“ (1933) bleibt noch die tradierte Entgegensetzung von Bürgertum und „proletarischen Massen“ in Kraft. Vier Jahre später, im Aufsatz über „Traditionelle und Kritische Theorie“, hat die Distanz zu diesen „proletarischen Massen“

⁷⁵ *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Hrsg. A. Schmidt, Frankfurt (Fischer) 1968, Bd. I, S. IX.

deutlich zugenommen. In aller Form spricht Horkheimer dem Proletariat nicht nur das metaphysische Privileg höherer Erkenntnisfähigkeit ab, das Lukács ihm zuerkannt hatte, sondern auch andere Vorzüge. Er „verabschiedet“ das Proletariat nicht; es bleibt ein wichtiger sozialer Bezugsraum, nicht jedoch der Fluchtpunkt einer ideologischen Identifikation. Die personale Identitätsbasis, für die es vorerst und bis auf weiteres keinen fixierbaren Gruppentitel gibt, sondern nur einen Typusbegriff, heißt „kritisches Verhalten“. Im pädagogischen Gestus des Warners beschreibt Horkheimer, was zu leisten wäre und was in die Irre führt. Dem Intellektuellen, „der nur in aufblickender Verehrung die Schöpferkraft des Proletariats verkündigt und sein Genüge darin findet, sich ihm anzupassen und es zu verklären“, hält er vor, daß er die Massen „blinder und schwächer macht, als sie sein müssen“. Horkheimer richtet seine Kritik gegen jene „Intellektuellen“, die das „beglückende Gefühl“ empfinden, „mit einer ungeheuren Macht verbunden zu sein“.⁷⁶ Er hätte auch noch auf den beträchtlichen Anteil an Ressentiment und Halbbildung hinweisen können, der bei den „Höflingen“ (E. Bernstein) des Proletariats im Spiel gewesen ist. Nicht der Abschied vom Proletariat, wohl aber die Absage an den Proletarismus ist das Fazit dieses stoischen Rückzugs vom Marxismus auf „kritische Theorie“ als die Bewußtseinsform „kritischen Verhaltens“.

Die Intellektuellen-Marxismen der Weltkriegsepoche sind ebensoviele Kapitel in einer Phänomenologie des „unglücklichen Bewußtseins“.

Achtundsechziger Neomarxismus als Spätmarxismus

Nach dem 2. Weltkrieg geriet der europäische Marxismus ganz in das Spannungsfeld des Ost-West-Konflikts. Die Sowjetunion stand nicht mehr da als die von den Feinden bedrohte Baustelle einer Neuen Welt, sondern als die siegreiche Imperialmacht, die sich das östliche Europa untertan gemacht und ihre Gesellschaftsordnung bis an die Elbe ausgedehnt hat. Im Kampf gegen Hitlerdeutschland war nicht nur der Sowjetsozialismus, es waren auch einige westliche Kommunistische Parteien stärker geworden; nicht jedoch die KPD der Westzonen. Nicht nur sie, sondern auch jeder nicht-stalinistische Marxismus litt schwer darunter, daß in der Ostzone die stalinistische KPD/SED zur Herrschaft gelangt ist.

Der westdeutsche nicht-stalinistische Marxismus wurde zu einem Kleingruppen-Milieu, aus dem einige wenige Köpfe herausragten, darunter einige enttäuschte Rückwanderer, die es zuerst im Osten versucht hat-

ten, wie Wolfgang Abendroth und Leo Kofler, später noch Ernst Bloch. Für einen vitalen Marxismus gab es im westlichen Deutschland schlechterdings keine soziale Aktiv-Substanz. Der Untergang des Nationalsozialismus war ja zuallererst ein Zusammenbruch, und es war da kaum etwas, das ihn in einen Aufbruch hätte verwandeln können. Der Nationalsozialismus hatte die sozialistische und klassenkämpferische Arbeiterbewegung eben nicht nur von außen besiegt, sondern sich nicht ganz ohne Erfolg um die volksimperialistische Integration der Arbeiterschaft bemüht. Nostalgische Sozialismus-Reprisen (wie bei Kurt Schumacher, der für das Nach-Hitler-Deutschland den Sozialismus zur „Tagesaufgabe“ erklärte) waren ohne praktische Bedeutung. Es hätte nur eine der sozialstaatsbürokratischen Konstruktionen sein können, die damals Paul Sering (Richard Löwenthal) in seiner Topographie *Jenseits des Kapitalismus* nachgezeichnet hat. Je mehr sich im Osten - beginnend mit der Zwangsvereinigung der SPD mit der KPD - ein Sozialismus nach sowjetischem Muster mit stalinistischer Repression herausbildete, um so mehr gingen im Westen die anfänglichen antikapitalistischen Regungen zurück.

Noch weniger als 1918 konnte man pauschal und direkt „den Kapitalismus“ für die Katastrophe des Hitlerkrieges haftbar machen. Vielmehr war gerade die ungebrochene und überlegene zivilisatorische Leistungskraft des kapitalistischen Nordamerika die große Attraktion auf dem europäischen Kontinent und ließ sehr rasch die altmarxistischen Prophezeiungen einer kommenden großen Krise verstummen.

Die Kleingruppen-Marxisten, Überlebende der Minderheitsfraktionen aus der Weimarer Arbeiterbewegung ohne viel neuen Zuzug, waren voll auf mit dem Interpretieren der entstandenen Lage ausgelastet. Der größte Interpretationsbedarf erwuchs aus den unerhörten Irritationen der „Russischen Frage“, an deren Details auch noch die antistalinistischen Geister schieden: Ist es ein degenerierter Halb-Sozialismus, ist es ein Staatskapitalismus, ist es eine neue „bürokratisch-kollektivistische“ Klassenformation? Die „Krise des Stalinismus“, die mit dem Tito-Schisma 1948 aufbrach, führte dem kritisch-marxistischen Milieu nur mäßig viel neue Lebenskraft zu. Eine „titoistische“ Parteigründung im westlichen Deutschland (1949/50 unter dem Namen „Unabhängige Arbeiterpartei“) erwies sich als substanzlos (und von SED-Agenten unterwandert).

In den 60er Jahren, auf der Höhe des „Wirtschaftswunders“, gewann es den Anschein, als sei der Marxismus zum einen Teil (wie es K. Korsch schon 1931 und noch einmal 1950 zu bedenken gab), etwas Historisches geworden, Gegenstand einer historischen Marxologie (Stoff für die „Mar-

⁷⁶ *Kritische Theorie* Bd. II, S. 162 f.

xismusstudien“ der Evangelischen Studiengemeinschaft), und zum anderen eine östliche Angelegenheit: Was könnte zu guter Letzt aus der inneren Transformation des nach-stalinschen Sozialismus vielleicht doch noch herauskommen? Die Dissidenten des Stalinismus und Poststalinismus zogen - vom Warschauer Herbst 1956 und dem Ungarn-Aufstand (mit dem Kulturminister G. Lukács) über die jugoslawische „Praxis“-Gruppe bis zum Prager Frühling 1968 einige Aufmerksamkeit auf den „Reformkommunismus“. *Ex oriente lux?*

Dann geschah das Unerwartete: Durch die Hochschulrevolte von Berkeley und Tokyo, Paris und Belgrad, Berlin und Frankfurt arrivierten Marx und der Marxismus im Westen über Nacht zur „Tagesmode“. Es konnte nicht mehr heißen: Marx den Philologen!, sondern Marx auf die großen Straßen und Plätze - und an die Uni! Dem sozialen Ort entsprechend war es ein ausgeprägter Intellektual-Marxismus, gleichwohl hoch-affektiv besetzt und natürlich auch halb-intellektuell unterfüttert.

Die gesellschaftlichen „Hauptklassen“ lebten in einem Zustand leidlichen sozialen Friedens, und nur Konflikte an der Peripherie boten sich zu „medialer“ Vergegenwärtigung an - vom Vietnamkrieg über die chinesische Kulturrevolution und die amerikanische Black-Power-Bewegung bis zum Partisanenkampf des Che Guevara. Das waren zwar allesamt Novitäten, ihr wichtigster Rückkopplungs-Effekt war es jedoch, die Relikte und Reliquien einer untergegangenen und vergessenen Tradition wieder ans Licht zu bringen.

Die Aufbruchsbewegung hat sich bald segmentiert und geschichtet. Die einen drängten in die große Politik und wurden Partei-Marxisten; gleich zu mehreren entstanden marxistisch-leninistische Studenten-, Schüler- und Lehrlingsparteien mit einem stattlichen Organisations- und Medien-Apparat. Der Holzschnitt- und Grobschmied-Marxismus der Weltkriegs-epoche empfahl sich einer unbekümmert-bekümmerten Generation mit der grandiosen Einfachheit seines Koordinatensystems. Andere blieben „beim Leisten“, bevölkerten die Sphäre der „linken Seminare“ und wurden von den Politmarxisten geringschätzig als „Seminar marxisten“ titulierte. Den höchsten Konzentrationsgrad erreichten in den Seminar marxisten die „Kapital“-Studien. Landauf-landab mühten sich zahllose Zirkel an diesem Opus und seiner vertrackten „Logik“ ab - die Spur des „Kapital“-Marx zieht sich bis heute durch die Interpretationen. Wußte man aber nach diesen Archivstudien - außer, die die Kapitalisten zu ihrem vielen Geld kommen - genauer, was es hier und heute mit der kapitalistischen Produktionsweise auf sich hat?

Die weltgeschichtlichen Präntionen haben sich rasch aufgelöst. Es blieb die Frage, was es denn eigentlich gewesen ist. Eine „gesamtgesellschaftliche“ Angelegenheit war es ja sichtlich nicht, sondern wesentlich eine Aktivierung im „Ausbildungssektor“, genauer, in einem Fächerspektrum, das besonders vom Massenandrang gesegnet oder bedrängt war: Buchwissenschaften, die für den Staatsdienst qualifizieren. Die moralisch-idealistischen Deutungsmuster vom Bruch mit den „Nazivätern“ darf man wohl vernachlässigen. Mit einer Deutung aus den Dynamismen und Friktionen der sozialen Aufstiegs mobilisation konnte ich bei den Betroffenen wenig Anklang finden. Das scheint mir jedoch der rationellste Nenner zu sein. Man darf konzedieren, daß Heranwachsende, die mit ihrer enorm angewachsenen Zahl die Universität zur Massenuniversität werden ließen, eine höhere Sensibilität für aktuelle und potentielle Unsicherheiten haben. Die Universität selbst bot eine Zeitlang ungewöhnlich viele Nachwuchsstellen an und produzierte einen massenhaften Kandidaten-Nachwuchs für diverse Berufsfelder, und es war abzusehen, daß es irgendwann ein Gedränge und Konkurrenzen geben würde. Das war vielleicht etwas von der einsetzenden „Begrenzungskrise“ der westlichen Aufstiegs-gesellschaft mit ihrer Wohlstands-und-Wachstums-Ökonomie.

Ebenso wie die linksstudentischen Politik-Präntionen einer neuen Übersichtlichkeit und Einfachheit huldigten, war auch in den Ausbildungsgängen ein Zug zur Vereinfachung und Erleichterung wirksam. Nachwuchswissenschaftler - sie waren die erste Aktivgruppe, bevor noch größere „studentische Massen“ (mit ihrer je eigenen Motivlage) auf den Plan traten - hatten sich Wissenssegmente erschlossen, die den meisten etablierten Professoren unzugänglich waren und den besonderen Flair des Arrivierten und Aktuellen (gegen die Verhocktheit des traditionellen Wissens) hatten. Es ist nur schwer zu taxieren, wie viel Produktion von wissenschaftlichem „Mehrwert“ und wieviel Verlust durch Minderleistung zu verbuchen war. Unverkennbar war auf allen Stufen ein Anteil von übermobilisierten Ambitionen. Der Erkenntnisertrag war im Detail mäßig, im Ganzen enttäuschend. Was soll man sagen, wenn aus dem neuerlichen Faschismus-Studium ein Kalauer herauskommt wie der, den der Juso-Block bei einer der Berliner Demonstrationen skandierte: Kapitalismus führt zum Faschismus, Kapitalismus - muß weg! Philosophie als ihre Zeit in Gedanken erfaßt, oder, der Zeit ein gedankenloses Etikett verpaßt?

Nur eine kleine unter den archaisierenden Polit-Fraktionen bemühte sich intensiver um die geschichtliche Realität der Sowjetrevolution (während andere nur ihrem Mythos huldigten). Sonst aber schieden sich die

Geister in solche, die den ganzen Komplex des Ost-Sozialismus als irrelevant ignorierten, und solche, die mit der gleichen Ignoranz zu seinen Sympathisanten wurden.

Vielleicht kann man sich auf die Formel verständigen, daß die 68er Hochschulrebellion der hoch-impulsive Eröffnungsakt einer seitdem anhaltenden „Rekrutierungskrise“ in den gesellschafts- und politikbezogenen Disziplinen der akademischen und halb-akademischen Ausbildungsstätten gewesen ist. Mit ihren höheren gesellschaftspolitischen Ambitionen geriet die Bewegung sogleich in eine Insuffizienzkrise. Der alte Marx, kaum zur Tagesmode geworden, wurde recht bald wieder und noch nachhaltiger der „tote Hund“. Nach dieser neuerlichen doktrinären Überstrapazierung wollte man bis auf weiteres von Marx nichts mehr wissen.

Marx an der Uni

Man sprach von einer „Marx-Renaissance“. Doch war und ist zweifelhaft, wieviel Wiedergeburt oder Wiedervergegenwärtigung der Alte in diesem jugendbewegten Milieu erlebt hat. Es konzentrierte sich auch gar nicht so viel auf ihn - dafür war er zu spröde und unergiebig. Manche übersprangen ihn lieber und rückten eine Klasse weiter vor. Die Kant-Büste im Berliner Philosophischen Seminar wurde mit Spray-Farbe total eingeschwärzt bekam die Aufschrift: Mao hat alle Fragen gelöst, die ich offen ließ. Man kann nicht einmal sagen, daß Marx nach alledem wenigstens besser interpretiert dagestanden hätte. Möglicherweise trifft das Gegenteil zu: Ein großes Interpretations-Durcheinander, oft bis zur Verwahrlosung gehend, hat sich auf thematisch verbreiteter Basis reproduziert. Man muß bedenken, daß die „Bewegung“ trotz ihres Einheits-Pathos reichlich dissoziiert über die Bühne ging, nach der jeweiligen hegemonialen Reichweite ihrer Matadoren parzelliert. Eine verbindliche Kommunikationskultur hat sie gerade nicht hervorgebracht. Dem entsprach die supermarktartige Vielfalt der thematischen Okkupationen. Wer zählt die Texte, nennt die Namen, die hier recht beziehungslos zusammenkamen - an den Messeständen mit den Neu- und mehr noch Nachdrucken. In seinem restaurativen Akademismus und Archivalismus war der Neomarxismus schon mit seinem Erscheinungsbild eindeutig ein Spätmarxismus. Zur Einheit einer Ideenformation ist der „Neomarxismus“ nicht gediehen. Dafür war er viel zu sehr in akademische, publizistische und polit-fraktionelle Selbstbehauptungs-Exerzitien eingespannt. Er war die Regression diverser Partial-Marxismen (oft auch nur von „Marxismen“ im Sinne einzelner „marxogener“ Topoi) zu Ingredienzen des „Wissenschaftsbetriebs“.

7. NACH DEM MARXISMUS:

KORREKTUR DER GESCHICHTLICHEN OPTIK

Zu einem Epochenphänomen ist der Marxismus dadurch geworden, daß sich in ihm Imaginäres und historisch Triftiges, ideologischer Schein und geschichtliche Realität auf eine so eigenartige und suggestive Weise ineinander verschränkt haben. Als Epochenphänomen wird der Marxismus nun von seiner eigenen Dialektik eingeholt. Dialektisch ist in der Marxschen Lesart eine Erkenntnis, die gleichermaßen das „positive Verständnis des Bestehenden“ und das „Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs“ einschließt. (MEW 23, 27) Eine Dialektik dieser Art mußte in Kraft treten, als man Inventarstücke aus dem Erbteil von Marx als „Marxismus“ zu einem „positiv Bestehendem“ verfestigte. Nun, da diese Dialektik sich endgültig erfüllt hat und die Spatzen es von den Dächern pfeifen, wird es aber auch wichtig, ein Verständnis für das „positive Bestehen“ des nachmarxschen Marxismus zu gewinnen und ihn nicht nur abzutun, sondern „dialektisch aufzuheben“.

Den Marxismus dialektisch aufheben heißt, zu einer tieferen Besinnung über die Krise der europäischen bürgerlichen Gesellschaft zu gelangen. Marx hatte eine finale (oder „terminale“) Systemkrise der kapitalistischen Produktionsweise erwartet, eine Krise, die ihren Austrag im Klassenkampf des Proletariats gegen die Bourgeoisie finden und in einer sozialen Revolution kulminieren werde, welche die Klassengesellschaft aufhebt. Zunächst baute er dabei mehr auf die revolutionäre Spontaneität der proletarischen Klasse, bald aber schien es mehr auf eine immanente Krisenträchtigkeit der kapitalistischen Produktionsweise selbst anzukommen. So hat Marx in objektiver wie subjektiver Hinsicht entschieden zu früh, bevor es in der Sache spruchreif war und bevor er es genügend erforscht und durchdacht hatte, eine viel zu weit reichende, an zu wenigen Indikatoren festgemachte und gleichwohl kühn aufs Ganze gehende negativ-fatale „Systemprognose“ für die Zukunft dieser Produktionsweise aufgestellt und sie mit einer positiv-illusorischen Praxisperspektive für das Proletariat verknüpft.

Der Klassenkampf des Proletariats gedieh jedoch, von einzelnen dramatischen Momenten abgesehen, nur zu einer mäßigen Intensität, und die europäische Gesellschaft geriet stattdessen über die Nationalbewegung der 60er Jahre in eine Krise von ganz anderer Art, in eine große

Imperialkrise, die in einem dreißigjährigen Völkerkrieg kulminierte. In der sukzessiven Erfahrung dieser Krise fixierte sich der Marxismus zur Doktrin einer politischen Arbeiterbewegung, deren sozial-reformatorsche Bestrebungen die Bürger- und Kleinbürgergesellschaft mit ihrer imperialen Kraftentfaltung durchkreuzt und unter einen starken Gegendruck gesetzt hat. Aus dem Weltkrieg erwuchs - scheinbar die Aktionslinie des Arbeitersozialismus fortführend - in Rußland eine Sozialrevolution, die unter „frühkapitalistischen“ Bedingungen eine schroff anti-kapitalistische Wendung nahm, während im Lande von Marx die marxistische Arbeiterbewegung von einer volks-imperialistischen Massenmobilisation aus dem Felde geschlagen wurde, die den Weltkrieg wiederaufnahm und ihn mit ungeheurer Energie und Zerstörungskraft bis zu ihrem schändlichen Untergang ausfocht.

Das ist, auf die kürzeste Formel gebracht, die Schicksalslinie des Marxismus in seiner Epoche, die nicht die seine geworden ist. Seine Epoche ging genau genommen schon im Vorfeld des Weltkrieges zu Ende und setzte sich nur in irregulären Metamorphosen und Metastasen fort. Dies gehört zum Scheinhaften des Phänomens, daß die Metastasen der russischen Sozialrevolution für alle Welt eben der „Marxismus“ waren. - Eine ideologische Anomalie war es von Anfang an, daß eine Kollektion Marxscher Gedanken sich unter den Händen der Epigonen zu einer konfessionellen Doktrin ausgeformt haben. Man muß noch hinzufügen: mit einer fatalen Präferenz ausgerechnet für die am meisten problematischen Marxpositionen. Eine schwere Erblast waren ebenso die besagten Untergangsprognosen für die kapitalistische Produktionsweise. In immer neuen improvisatorischen Anläufen suchten die Marx-Epigonen immer neue Gründe für die letztendliche Fatalität eines „Zusammenbruchs“ des „kapitalistischen Systems“.

Die Sache kam jedoch nie auf eine solide methodische Grundlage. Sie konnte erst recht nicht auf eine solide Grundlage kommen, als man - unter dem Titel „der Kapitalismus“ - diesen System-Fetisch auch noch totalisierte und geradezu personifizierte.

Ende des Sozialismus und Sieg des Kapitalismus - oder Auflösung dieser beiden Fetischbegriffe?

Wenn wir das Phänomen Marxismus (mitsamt der „Sozialismus“-Projektion und ihrem Widerpart) aus der marxistischen Ideologisierung herauslösen und auf ihren sozialhistorischen Praxisgehalt zurückführen, rückt die ganze Geschichte in andere Koordinaten. Es winden sich dann

nicht mehr die beiden Spiralen jener ideologischen Doppel-Helix aus Marxismus und Sozialismus ineinander empor, es findet kein Ringen zwischen den „Systemen“ statt, sondern etwas ganz und gar anderes. Und dieses endet schon gar nicht mit einer Siegesfeier auf das „Ende der Geschichte“.

Als wir die Deutungsformeln für die Sowjetrevolution durchgingen,* kam ich bereits kurz auf den „Fetischcharakter“ nicht nur des Sozialismusbegriffs, sondern auch der Signatur „Kapitalismus“ zu sprechen. Ich bezeichnete beide als Fetischbegriffe eines verspannten Epochenbewußtseins. Die Inventur hatte uns auf die Spur einer untergründigen Verknüpfung dieser beiden Fetische geführt: Je problematischer es um die Praxis der sozialistischen Arbeiterbewegung bestellt war, desto emphatischer verdichtete sie ihre unerfüllten Wünschbarkeiten (die für sie nun viel wichtiger wurden als ihre gegenwärtige Praxis) zu diesem futuristischen Ziel-, System- und Epochenbegriff des „Sozialismus“; und um so unförmiger, kompakter und bedrohlicher verdichtete sich für sie die Essenz der kapitalistischen Produktionsweise im System- und Epochenbegriff des „Kapitalismus“. Es empfiehlt sich jetzt, zu der Redeweise zurückzukehren, die in den zwei Anfangszeilen des Marxschen „Kapital“ zu finden ist: von Gesellschaften zu sprechen, in denen kapitalistische Produktionsweise (vor-)herrscht. Die modern-bürgerlichen Gesellschaften in ihrer Totalität sind im Positiv-Produktiven wie im Negativ-Problematischen mehr als der Inbegriff kapitalistischer Produktionsweise. Die kapitalistische Produktion hat keine eigene Geschichte, zu der sich die übrige soziale und politische Geschichte nur wie eine abhängige Variable verhielte.

Die Marxschen Kapital-Analysen haben unwillentlich sehr zu einer ökonomistischen Verengung des marxistischen Blickfeldes beigetragen, die an sich gar nicht in der Konsequenz der „materialistischen Geschichtsauffassung“ lag. Es ist verfehlt, allzu vieles an den diversen Systemfunktionalismen einer automatischen Bewegung des Kapitals als des sich selbst verwertenden Wertes festzumachen und sozusagen an der *invisible hand*, die diese Bewegung dirigiert, so etwas wie eine Schicksalslinie für die Zukunft der ganzen Produktionsweise ablesen zu wollen.

Das „Hauptwerk“ entstand ja überhaupt nur aus einer epochalen Verlegenheit: weil die eigentliche *Hauptarbeit* von Marx, seine tätige Mitwirkung an der Selbstorganisation der Arbeiterklasse, für lange Zeit

* Das bezieht sich auf eines der drei Kapitel über die Sowjetrevolution.

nahezu vollständig ausgesetzt gewesen war. Nur weil es um die Aktions-Aktiva der Arbeiterbewegung nicht sonderlich gut bestellt war, verlagerte sich das Hauptaugenmerk auf die Aktiv-Vorgaben der kapitalistischen Produktion, auf die dann die Arbeiterbewegung zu *reagieren* hatte - Warten auf die Krise.

Marxens Kapital-Analyse wurde so zur Geburtsstätte einer recht dürftigen marxistischen Soziologie, die gerade für das eigentlich Soziale, die interaktiven Modalitäten der Vergesellschaftung, nur wenig Sinn hat. Das „Sein“ der Menschen sind aber nicht ihre „ökonomischen Verhältnisse“, von denen sich alle übrigen Verhältnisse und Erscheinungen herleiteten. Es besteht vielmehr in ihrem „wirklichen Lebensprozeß“, der vor allem eben *Lebensprozeß* der Menschen ist, denen es in ihrem Sein um dieses Sein selbst zu tun ist, sowohl um seine gegenständlichen Bedingungen als auch um seine gesellschaftliche (oder soziopersonale) Charakterbestimmtheit. Der Marxismus ist in die Sackgasse eines ökonomistischen „Bedingungs-Materialismus“ geraten. „Kapitalismus“ als Titulatur für die modern-bürgerliche Gesellschaft ist eine ökonomistische Mißgeburt.

Ernst Nolte hat ein Augenmerk darauf gelenkt, wie Marx nach 1848, als die Bewegung des proletarischen Sozialismus für längere Zeit abbrach, vor der Entscheidung stand, ob er an die Ausarbeitung einer „Theorie des Kapitals“ gehen oder eine weniger prätentiose Arbeit an der „Phänomenologie der Industriellen Revolution“ fortführen solle. Die Entscheidung fiel für die Theorie des Kapitals, die für den Buchproduzenten Marx eine wahre „Martyrologie“ wurde. Nolte kommentiert die Entscheidungslage so: „Eine solche Phänomenologie ist aber nicht vom Willen zum Handeln und zum Verändern, sondern vom Verlangen nach Erkenntnis und Einsicht geprägt. Es kann ihr nicht darauf ankommen, 'die Welt zu verändern', weil sie weiß, daß die Welt sich auf eine ganz andere Weise verändern wird, als die Veränderer es sich vorgestellt haben. Da Marx in erster Linie die Welt verändern wollte und dabei gerade die Veränderung, die sich faktisch vollzog, *nicht* als solche akzeptierte, konnte und wollte er eine Phänomenologie der Industriellen Revolution nicht geben. Dennoch finden sich in seinem Werk einige Ansätze dazu, und besonders in den Jahren von 1853 bis 1856, der Periode des Krimkrieges.“⁷⁷

Phänomenologie der modern-bürgerlichen Gesellschaft

Es ist immer ein Malheur, wenn sich eine „Logik“ nicht dicht genug an eine vorgängige „Phänomenologie“ anschließt. Im Gegenzug nehme ich es zum Vorsatz, die „Sozialismusdebatte“ ebenso wie das Nachsinnen über den „Sieg des Kapitalismus“ in einen anderen konzeptiven Rahmen zu überführen, aus dem „systemfunktionalistischen“ in den einer historisch-lebensweltlichen, sozialgruppen- und zivilisationsdynamischen Recherche. Das bedeutet, anders gesagt, den Rückgang von der Kapitallogik auf die Phänomenologie der modern-bürgerlichen Gesellschaft. Es wird auch künftighin nicht den Newton eines Aufstiegs- und Niedergangszyklus der kapitalistischen Produktion geben, keinen Konjunkturerechner, der uns ermittelt, wann die kapitalistische Produktion definitiv nicht mehr funktionieren kann. Die kapitalistische Produktion bildet im Grunde gar kein *System*, sondern ist in gewissen Toleranzgrenzen ein offenes, variables Aggregat. Die „Produktionsverhältnisse“ sind nicht mit einem Grundtypus von Produktionsmittel-Eigentum identisch, sondern sind ihrer Fein-Faktur (d. h. den Modi der Arbeitsorganisation, Koordinierung, Steuerung, Absatzorganisation etc.) ebenso ein offener, variabler Komplex. Im Hinblick darauf gewinnt der Marxsche Satz eine antimarxistische Bedeutung: „Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue, höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind.“ (MEW 13, 9) Gut vier Generationen haben es inzwischen erfahren, wie weit und entwicklungs offen die kapitalistischen Produktionsverhältnisse bis jetzt noch immer gewesen und geblieben sind.

Und für die reformatorische Gegenseite hatte Marx ja im nämlichen Sinne erklärt: die Arbeiterklasse habe keine utopischen Ideale zu verwirklichen, sondern könne der Natur der Sache nach nur die Elemente einer höheren Gesellschaft in Freiheit setzen, die sich im Schoß der niedergehenden (Marx sagte sogar: der „zusammenbrechenden“) alten Gesellschaftsformation herausgebildet haben. Nun ging die „alte“ Gesellschaft nicht an ihrer kapitalistischen Produktionsweise zugrunde, sondern war selber revolutionär genug, eine Reihe innerer Transformationen freizusetzen oder wenigstens nicht zu blockieren.

Nicht daß diese Produktionsweise damit als etwas Unproblematisches gelten könnte. Was der alte Engels vor 100 Jahren niederschrieb, bleibt noch immer triftig: „Die kapitalistische Produktion *kann nicht* stabil werden, sie muß wachsen und sich ausdehnen, oder sie muß ster-

⁷⁷ E. Nolte, *Marxismus und Industrielle Revolution*, Stuttgart (Cotta) 1983, S. 366 f.

ben.“ Das sei ihre „verwundbare Achillesferse“. (MEW 22, 327) Der Wachstumszwang ist heute noch sinnfälliger als damals, und er ist angesichts der sich abzeichnenden sozialen und ökologischen Wachstumsgrenzen noch fragwürdiger geworden. Man könnte gegen Engels einwenden, daß die Produktion ja auch nicht ultrastabil sein *muß*. Offenkundig ist gleichwohl, daß sie immer wieder unter einem eklatanten Mangel an koordinierender Selbststeuerung gelitten hat und wohl auch weiterhin leiden wird. Die neuerliche Konfessionalisierung der „Marktwirtschaft“, die den Untergang der Staatssozialismen begleitet, verstellt nur zu leicht den Blick für die vielfältigen „vergesellschaftenden“ Korrektive, die wir jetzt schon haben, und macht nicht die Frage obsolet, ob sie jetzt schon oder gar für alle Zeiten ausreichen werden.

Auf den entscheidenden Punkt kommen wir aber mit der Rückfrage, worin der Wachstumszwang eigentlich begründet liegt. Wohl darin, daß die moderne Großbürger-Kleinbürger-Arbeitnehmer-Gesellschaft viel leichter in eine *andere Krise* als in jene stürzen kann, der Marx seinerzeit entgegengesehen hatte. Er erwartete eine Begrenzungskrise der kapitalistischen Produktion. Eingetreten ist jedoch eine grandiose *Entgrenzungskrise* der imperialen Expansion.

Den Bezugsraum der Epoche bildet die gesteigerte, vielfach forcierte soziale Aufwärts-Mobilisation im Kraftfeld des kapitalistischen Hochindustrialismus. Ebenso wenig wie „Kapitalismus oder Sozialismus?“ bilden „Bourgeoisie und Proletariat“ die Horizontmitte. Zur Recherche steht die gesamte soziale Gemengelage des hochindustriellen Klassen-Schichten-Gefüges an: die Allokations- und Verteilungsprobleme im Gesamtfeld der Arbeitsbeschäftigungen und Lebensgüter-Attraktionen; die Konkurrenzen zwischen den Industrienationen; die konkrete weltgesellschaftliche Einlagerung der hochindustriellen Regionen in das weite minder-industrialisierte Umfeld; die Disproportionen, die aus den unkoordinierten Initiativ-Schüben erwachsen. Der alte Marxismus des 19. Jahrhunderts hatte daran gekrankt, daß er mit einem zu engen Begriff von Kapitalismus und bürgerlicher Gesellschaft auskommen wollte, und der neue Marxismus des 20. Jahrhunderts daran, daß sein Begriff vom modernen Imperialismus viel zu eng geschnitten war.

Als die Achillesferse der marxistischen Soziologie sind schon seit langem die Schwierigkeiten mit der Realität der modernen „Mittelklassen“ erkannt, sowohl mit der sich immer neu aufstockenden und profilierenden „alten“ (kleinbourgeois) und der „neuen“, die zur Klasse der „Nichtselbständigen“ gehören. In ihrer archaischen Fixiertheit auf den

Zweikampf des Proletariats mit der Bourgeoisie haben die Marxisten viel zu wenig aus der Einsicht des alten Engels gemacht, der im europäischen *Kleinbürgertum* (er sagte: „Philistertum“) die hegemoniale Mitte der modernen Gesellschaft erblickte. Von der „Herrschaft“ der Bourgeoisie hatte man einen reichlich archaischen Begriff, der die symbiotischen Hegemonialverhältnisse einer modernen Gesellschaft verdeckte, in der ungeachtet aller Vorrangpositionen doch *gegenseitige* Abhängigkeiten bestehen. Das *Klassenverhältnis* zwischen Produktionsmittelbesitzern und „Lohnabhängigen“ ist überkreuzt durch den (oft viel bedeutsameren) *Schichtenunterschied* zwischen Klein- und Großeigentümern einerseits, Höher- und Niedriggestellten andererseits. Dazu kommt, daß wachsende Teile der Arbeitsbevölkerung nicht in einem privaten, sondern öffentlichen Dienstverhältnis nichtselbständig beschäftigt sind. Das alles müßte man, wenn man vom Marxismus herkommt, neu vermessen und in seiner sozio-dynamischen Wertigkeit taxieren.

Kardinal für das Epochenverständnis ist die Einsicht in die breite soziale Aktivbasis einer modern-bürgerlichen Gesellschaft - auf die Problematik dieser Benennung müssen wir noch zu sprechen kommen. Wir haben es hier mit „Gesellschaften im Zustand der Mobilisation“⁷⁸ zu tun. Darin gründet letztlich der ominöse und möglicherweise ruinöse Wachstumszwang. Möglich sind nicht nur Kollisionen zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, sondern (wie Engels in seiner frühen ökonomiekritischen Skizze bemerkte) auch solche zwischen der Produktionskraft und der Konsumtionskraft (MEW 1, 516), genauer zwischen *konkurrierenden Ansprüchen* aus den verschiedensten Klassen- und Schichtsegmenten. Im Duktus von Marx müßte man sagen: Die Jagd nach „Mehrwert“ ist universell geworden. Sie ist nur die Außenseite eines groß-kleinbürgerlichen (und warum nicht auch klein- und großproletarischen?) Mobilisations-Auftriebs, der viele Facetten hat und diverse Mobilisations-Anomalien zeitigt. Beim „guten Leben“ geht es ja niemals nur um die Mittel-Ausstattung sondern zuvor schon um dieses Leben selbst, um ansehnliche Tätigkeits- und Sozialpositionen. Auf der Arbeitswelt sitzt nach wie vor ein beträchtlicher Disziplinruck, den sie selbst mit aufrecht erhält. Eine Flucht aus den Niederungen dieser Arbeitswelt ist die sozial-natürliche Antwort. Maßgebend für Umlagerungen im Feld der Arbeiten und Beschäftigungen ist nicht nur, was hier

⁷⁸ Ich nehme diesen Ausdruck aus einem Aufsatz von Hans Joas, „Zwischen machtpolitischem Realismus und pazifistischer Utopie. Krieg und Frieden als Thema der soziologischen Theorie“, in: *Berliner Journal für Soziologie*, 1 (1991), S. 68

überflüssig ist und was dort gebraucht wird, sondern weithin, welche Ausweitung und Neuansiedlung die einen den anderen zumuten oder abverlangen können. Es gibt in allen Sektoren und zwischen ihnen - der engeren Arbeitswelt, Verwaltungen und öffentlichen Diensten, Schulen und Wissenschaft, den Künsten, der Publizistik, dem Großreich der Unterhaltung und Freizeitorganisation, dem Sport - einen ständigen und im Generationswechsel sich erneuernden Allokations- und Verteilungskampf. (Der Ostmarxismus hat davon wohl deshalb so ungern gesprochen, weil es bei ihm nicht so sehr anders war.) Die „moderne Gesellschaft“ ist ein Groß-Ensemble von Biotopen, und jeder Bewohner eines solchen muß darauf bedacht sein, wie er aus seinem Untergrund, aus der Nachbarschaft und aus dem Stoffwechsel des Ganzen seine Lebensäfte ziehen kann. So gewinnen auch die sogenannten Systemfunktionalisten ein durchaus „lebensweltliches“ Aussehen.

Hinter so manchen Funktionsproblemen moderner Sozialökonomien stehen *Mobilisations-Anomalien*. Die Flucht aus der niederen Arbeitswelt hat ihrerseits das Ansaugen von weniger anspruchreichen Arbeitsbevölkerungen im Gefolge, und dieser Effekt macht die Fluchtbewegung irreversibel. Das geflügelte Wort, daß der Arbeitsgesellschaft die Arbeit ausgehe (Hannah Arendt), verdeckt eine ganz anders gelagerte Problematik, unter anderem die, daß manche wichtigen Arbeiten kaum noch bezahlbar und manche hochbezahlten Beschäftigungen kaum wirklich wichtig sind. Die moderne Arbeitsgesellschaft ist ein diffizil abgestimmtes, überaus empfindliches und von Desintegration bedrohtes Gebilde. Der „Lastenausgleich“ zwischen den hoch-effizienten und den (notwendigerweise) nieder-effizienten Arbeitsfeldern funktioniert unbefriedigend - von den internationalen Disparitäten gar nicht zu reden. Der zur Schau gestellte (und dabei so prekär bedingte) Reichtum wirkt als ein Magnet, der nicht nur die Mühseligen und Beladenen, sondern wohl mehr noch Glücksritter anzieht und zu allerlei irregulären Akquisitionen animiert. - Dies nur, um einige politisch-ökonomische Aspekte unserer tüchtigen modernen Welt anzudeuten.

Der ökonomisch verkürzte marxistische Soziologismus, der alles über den Leisten von herrschender und unterdrückter Klasse schlägt, hatte keinen tragfähigen Nenner für die internationalen Gemengelagen und die zivilisatorischen Gefälle in der heutigen Weltgesellschaft. Erst mit dem Aufbrechen der sowjetmarxistischen Orthodoxie gewinnt die Einsicht an Raum, daß nicht nur (und nicht so sehr) konträre Sozialformationen einander gegenüberstehen, sondern alles gleichermaßen und doch

auf je verschiedene Weise von der sozialen Dynamik einer *Zivilisation* durchwaltet und spannungsreich verbunden ist. Es ist da nicht viel Zeit, ordnungspolitische Siege zu feiern.

Der „Klassenkampf“, den die Marxisten zu ihrem Metier gemacht hatten, hat sich längst als ein integriertes, nicht dominantes Moment in einem multiplen „Verteilungskampf“ erwiesen. Dieser ist zwar kein *Bellum omnium contra omnes*, aber in ihn sind *fast alle* gegen jeweils *recht viele* permanent, periodisch oder episodisch verwickelt, zum Beispiel in den Wettstreit der Bewerber um Arbeits- und Erwerbspositionen, und der Aufstiegsbeflissenen um höhere Positionen. Der säkulare Verteilungskampf ist das Medium, in dem sich die vielfältige Aufwärtsdrift entfaltet und resultativ-kumulativ in den „Wachstumswang“ umsetzt.

Es fragt sich nach alledem, ob wir diese „moderne Industriegesellschaft“ mit kapitalistischer Produktionsweise so ohne weiteres eine *bürgerliche* Gesellschaft nennen können. Deren Begriff hatte ja seit jeher einen normativen Tonus und den Charakter eines „Erwartungshorizonts“. Mit Marx haben die Marxisten den Begriff der bürgerlichen Gesellschaft stark negativ besetzt. Indessen könnte hier eine Wende eintreten. Schon vor Jahren versuchte ich einmal, in der „linken“ Diskussion den Gedanken heimisch zu machen: Weit davon entfernt, daß die bürgerliche Gesellschaft geschichtlich zur Ablösung anstünde, könnte es darauf ankommen, sie überhaupt erst als eine durch und durch bürgerliche, d.h. zivil verfaßte Gesellschaft zu etablieren.

Die Essenz und prospektive Potenz einer bürgerlichen Gesellschaft ist nach der Weltkriegsepoche und der Auflösung der proletarischen Staatssozialismen klarer hervorgetreten: die Möglichkeiten und Möglichkeitsgrenzen ihrer *zivilen* Grundverfassung, die nicht automatisch aus ihren zivilisatorischen Möglichkeiten erwachsen. Die übergeordnete Epochenfrage wird daraufhin lauten: Wie weit liegt die Weltkriegsepoche hinter uns, oder wie weit reicht der imperiale Impetus in transformierter Gestalt noch in unsere Gegenwart hinein?

Soziale Zivilisationsdynamik.

Wenn lebendige Produktivkräfte von einer höheren Selbstbetätigungs-Potenz in bestehenden Herrschafts- und Subordinationsverhältnissen gefesselt werden, tritt eine Epoche sozialer Revolution ein. Diese Marx-Engelssche Formel einer *sozial-zivilisatorischen Entwicklungsrevolution* umschreibt genau genommen nicht solche Revolutionsdramen wie das englische im 17. und das französische im 18. Jahrhundert, und eben-

sowenig das russische im 20. Jahrhundert. Die „bürgerliche“ Revolution oder Transformation, von der sie es abgelesen haben, ist vielmehr ein Ablösungsprozeß, der sich über mehrere Jahrhunderte erstreckt hat. Die kapitalistischen Produktionsverhältnisse sind bis jetzt nicht zu einer Fessel des Zivilisationsfortschritts geworden. Sollten sie es einmal auf eine mehr oder weniger dramatische Weise werden, so wäre vermutlich auch ihre Ablösung oder Modifikation kein momentaner Akt nach Art eines revolutionären Umsturzes, sondern eine Fortführung der längst in Gang befindlichen Sequenz aus konkret veranlaßten und ermöglichten, wie auch immer konflikthaltigen Innovationsschritten. Man braucht dafür heute kein Strategien-Arsenal anzulegen.

Viel wichtiger dürfte es sein, eine geschichtstheoretische Formel für jene andere Krise zu finden, die - anstelle der imaginären „Marxschen“ finalen Begrenzungskrise der kapitalistischen Produktion - im 20. Jahrhundert wirklich eingetreten ist. Der Kreislauf des produktiven und zivilen Lebens ist nicht an der Überproduktion unverkäuflicher Waren oder dergleichen zusammengebrochen. Eine andere „Überproduktion“, ein Übermaß von *Konfliktproduktion* war die Signatur des imperialen Zeitalters. Es war (wie schon gesagt) ganz sichtlich und unmittelbar eine *Entgrenzungskrise*, eine Krise, die zuletzt ganz buchstäblich in gewaltsamen Grenzüberschreitungen kulminierte.

Die Tatbestände der Weltkriegsepoche sind hinreichend bekannt. Es ist hier nicht um eine („kausale“) *Erklärung* zu tun, sondern nur um eine essentielle *Interpretation*, die den Charakter einer „deskriptiven Generalisierung“ (A.N. Whitehead) hat und den Tatbeständen selbst zu entnehmen ist.⁷⁹ Es war schon davon die Rede, daß der moderne Imperialismus nicht nur Sache einer Herrenklasse (zumal nicht einer archaischen) war, sondern eine breite Volksbasis (vorwiegend in den bürgerlichen Klassen) hatte - ich sprach von einem „Volksimperialismus“. Wie viel er auch mit der industriellen Expansion zu tun haben mochte, so ist er doch nicht in der Profitgier kapitalistischer Monopole zu lokalisieren; vielmehr war er symbiotisch mit dem Begehren einer erheblichen Masse von „Volksgegnossen“ verschränkt. Naturgemäß sind es innerhalb der Klassen-Schichten-Ensembles immer bestimmte Teilkontingente, die zu Trägern einer so außerordentlichen imperialen Mobilisation werden, sozusagen eine „Nation in der Nation“ bilden.

Historisch-genealogisch ließe sich das volks-imperiale Aufgebot als die Wiederkehr eines Eroberer- und Krieger-Habitus, eines Herrenmenschentums in der Sphäre der „kleinen Leute“ in einer modernen Massengesellschaft beschreiben. In einem Aktivkern der patriotischen, dann nationalsozialistischen Volksgemeinschaft und Volksarmee findet dieser Typus eine oft sehr drastische Ausformung. Das Charakteristische dieses modernen Volksimperialismus ist aber, daß die imperiale „Übermobilisation“ mit der enormen hochindustriellen *Reichtumsproduktion* einhergeht und dabei keineswegs nur eine Reaktion derer ist, die sichtlich zu wenig an ihren Segnungen teilhaben. Es steckt darin auch ein *offensiver Impetus*, eine überproportionalen Expansion von Ansprüchen auf ein gutes und ansehnliches Leben, ein Impetus, der nach alter Herrenart offensiv auf fremde Reichtumsquellen und auf deren Besitzer übergreift, notfalls zu einem heroischen Einsatz ohne Rücksicht auf Verluste und Opfer bereit.

So ergibt sich ein Komplementär- und Gegenstück zum Schema einer progressiv-produktiven Entwicklungsrevolution: Wenn im Zuge der hochindustriellen Reichtumsproduktion in einem relevanten Volksteil Ansprüche auf ein besseres Leben wach und virulent werden, die das reelle Maß dieser Reichtumsproduktion und eines billigen Anteils an ihr übersteigen, tritt eine Phase der *sozialen Übermobilisation* ein, in der sich die akquisitiven (oder „requisitiven“) Mehr-Ambitionen politokratisch korporieren, militarisieren und in gewalttätige Kollisionen stürzen. Politokratismus ist die höchste Stufe sozialer Übermobilisation.

Nach dem Endkrieg des modernen Imperialismus ist das am meisten übermobilisierte Aggressivpotential, das der „Achsenmächte“, in sich zusammengefallen. Doch es ist kaum spurlos verschwunden, hat sich vielmehr in andere Felder verlagert und auf mindere Impetus-Stärken herunter transformiert - ungefähr auf das obere Mobilisationsmaß der vergleichbaren hochindustriellen Staatsnationen. Es ist das Maß einer ausgeprägten Hochmobilisation zivilisatorischer Lebensansprüche, nicht ohne Segmente und Spitzen einer Übermobilisation und nicht ohne herrische Eingriffe in fremde Lebenssphären. Die moderne Industriezivilisation ist, und nicht nur wegen ihrer kapitalistischen Konstituenten, nach wie vor eine *imperiale Zivilisation*. Sie bewegt sich auf einem zivilisatorischen Anspruchsniveau, das unter den jetzigen technischen Konditionen nicht für die ganze Welt möglich wäre und angesichts der bestehenden Gefälle geschichtlich instabil und angefochten ist. So ist die zivilbürgerliche Qualität der modernen Gesellschaft nicht unwiderruflich

⁷⁹ Whitehead charakterisiert so die „Methode der Philosophie“ im ersten Kapitel von *Process and Reality* (deutsch *Prozeß und Realität*, Suhrkamp Frankfurt 1978(??))

gewährleistet. Zivilgesellschaftliche und imperialgesellschaftliche Bildungselemente befinden sich in einer prekären Balance.

Die „Konstruktion der Zukunft“ ist auch jetzt „nicht unsere Sache“. In diesem Punkt bleibt die Rechenschaftslegende, heuristische Verfahrensweise eines dynamisch gewendeten Hegelianismus, zu der Marx immer wieder zurückgefunden hat, paradigmatisch für eine nach-Marxsche Sicht auf geschichtliche Prozesse. Die Prospektion führt nur bis zu einem *Prospekt*, nicht zu einem *Projekt*. Das *propagandum*, der Fortgang ziviler Vergesellschaftung, wird ja nicht durch eine *Propaganda* oder durch moralische Imperative vorangebracht. Er ist ein Werk selbsttätiger, nicht ohne ein vitales Eigeninteresse wirksamer sozialer Formativkräfte nach dem Maß ihres effizienten Vermögens. Eine Philosophie, die es mit Hegel hält - was vernünftig ist, das ist wirklich -, wird sich hüten, auf eine erbauliche Weise der Menschheit ihre epochalen Aufgaben nahebringen zu wollen. Mein Text „fordert“ nichts und fordert zu nichts auf. Er ist nur der Versuch, Elemente einer Begriffssprache zu erproben, in der sich *nach dem Marxismus* über die Epochenerfahrung des Marxismus (und die Erfahrung *mit ihm*) vielleicht ein Selbstverständigungs-Diskurs führen läßt.

Marxismus in historischer Perspektive

Es war Karl Korsch, der schon recht früh eine entschieden historische Ansicht vom Marxismus entwickelte, nachdem er ein paar Jahre zuvor ihm noch in einer reichlich doktrinären Manier gehuldigt hatte (so 1922 in der Schrift über die „Quintessenz des Marxismus“). Als er 1931 über die „Krise des Marxismus“ schrieb, ordnete er diesen einer bestimmten geschichtlichen Phase der Arbeiterbewegung zu. Es sei eine „oberflächliche und falsche Auffassung“, wenn man meint, man könne einem verfälschten Epigonen-Marxismus die „reine Lehre des Marx-Engelsschen Marxismus“ entgegenstellen. „Vielmehr bedeutet die gegenwärtige Krise des Marxismus im Grunde auch eine Krise der Marx-Engelsschen Theorie selbst.“ In dieser Weise die „Lehre“ von der „wirklichen geschichtlichen Bewegung“ abzulösen sei selbst „eine Erscheinungsform der bestehenden Krise des Marxismus“.⁸⁰ Korsch ist freilich, aus einer heutigen Retrospektive gesehen, noch nicht „historisch“ genug. Er „historisiert“ den Marxismus im Kontext der Arbeiterbewegung, noch nicht jedoch die Arbeiterbewegung im Kontext des Zeitalters. So erwartete er nach der

⁸⁰ K. Korsch, *Die materialistische Geschichtsauffassung und andere Schriften*, Hrsg. E. Gerlach, Frankfurt (EVA) 1971, S. 167

Ära des Marxismus als dessen Fortführung eine neue Phase revolutionärer Arbeiterbewegung mit einer „neu herauszubildenden Theorie des proletarischen Revolution“.⁸¹

Diesen ersten Teil abschließend und zum zweiten überleitend folgt nun ein Versuch, nach dem Vorgang von Korsch in zehn Thesen meine Sicht auf Karl Marx und den Ausgang der proletarischen Revolution zu resümieren. Eine Variation der elften Marxschen Feuerbachthese setzt nicht mehr die Schlußpointe, sondern ich schicke sie voraus: Die Marxisten haben ihren Marx so sehr *verändert*, daß es jetzt erst einmal darauf ankommt, ihn *anders zu interpretieren*: historisch-verstehend statt doktrinär-exegetisch.

Zehn Thesen über Marx und die Marxisten

1. Marx ist nicht der „Begründer des Marxismus“

Der Marxismus ist nicht die „Lehre von Marx“, Marx ist nicht der „Begründer des Marxismus“. Er war dessen vorletzter Vorläufer - vor Engels, der zum Ziehvater der ersten Marxisten (Bebel, Bernstein, Kautsky, Plechanow, Labriola) wurde. Von Marx her gesehen war das Aufkommen des Marxismus in den 80er-90er Jahren des 19. Jahrhunderts etwas ganz Irreguläres, eine *ideologische Anomalie*. Denn das Denken von Marx hatte einen ganz anderen Sinn als den einer „Lehre“, einer Doktrin, die von Prinzipien ausgeht und daraus Handlungskonsequenzen ableitet. Doch Marx war so wenig das Maß aller marxistischen Dinge, daß er auch darüber nicht zu verfügen hatte, wie man ihn künftig aufnehmen und verstehen werde. Es muß gewiß sehr triftige Gründe gehabt haben, daß auf Marx ein Marxismus - und danach mehrere Marxisten - gefolgt sind. Diese Gründe liegen jedoch nur zum geringsten Teil bei Marx. Wo etwas rezipiert wird, wird es immer nach den Maßbestimmungen der Rezipierenden aufgenommen oder nicht, so oder anders aufgenommen.

2. Nicht Doktrin, sondern Rechenschaftslegung - Kein utopischer Entwurf, sondern ein „Erwartungshorizont“

Es bedeutete von Anfang an eine gravierende Sinnverschiebung, wenn Epigonen aus den theoretischen und rhetorischen Hinterlassenschaften von Marx den Kanon einer „Lehre“ machten, die als „Anleitung zum Handeln“ fungieren soll. Davon abgesehen, daß Marx ein solches

⁸¹ a.a.O., S. 172

„Funktionieren“ einer Doktrin gar nicht für möglich gehalten hätte, lag es jedenfalls nicht im Sinn seines aktiven Praxisdenkens. Dieses wollte/sollte vielmehr eine Rechenschaftslegung über eine selbsttätige „wirkliche Bewegung“ sein, die einer solchen Anleitung nicht bedarf. Der genaue Sinn der Sache ist, daß Marx weitreichende *Erwartungen* in die geschichtliche Wirksamkeit der heraufkommenden Emanzipationsbewegung des Proletariats gesetzt hat, die in höheren oder geringerem Maße, rascher oder langwieriger in Erfüllung gehen oder nicht in Erfüllung gehen konnten. Die Arbeiterklasse hat keine Ideale und utopischen Entwürfe zu verwirklichen, sondern kann nur die Elemente einer höheren Gesellschaft in Freiheit setzen, die sich im Schoß der niedergehenden alten Gesellschaft entwickelt haben und weiter entwickeln.

3. Wechsel der Wegzeichen: Nicht mehr Rechenschaftslegung, sondern Doktrin - Kein Erwartungshorizont mehr, sondern ein Ziel- und Aufgabenhorizont

Außer vielen anderen Marxschen Erwartungen hat die wirkliche Bewegung der Arbeiteremanzipation auch diese eine nicht erfüllt: Daß sie aus ihrem eigenen Vermögen heraus zu einem so „sicheren Gang“ finden werde, daß sie der geistigen Anleitung durch einen großen Lehrmeister nicht bedürfe. Sie brauchte ihn je länger umso dringender. Marx fand sich darin bestätigt, daß das Industrieproletariat ein bedeutsames Stück neuerer Sozial- und Freiheitsgeschichte eröffnen werden. Die weitergehende Erwartung aber, dieses Proletariat werde die revolutionäre Klasse einer großen sozialen Umwälzung werden, war illusorisch. Die wirkliche Durchsetzungskraft dieser Klasse reichte zu einer Sozialreform, nicht zu einer sozialen Revolution (die im übrigen wohl auch nicht akut gefordert war). Weil die Arbeiterpolitik auf harten Widerstand stieß und in eine epochale Gegenströmung geriet, suchte sie höhere geistig-ideelle Sicherheiten und Hilfen in einer autoritativen Doktrin, die sie aus Gedankenelementen des prometheischen Denkers Marx gewann. Sie tat das in einer Auswahl und Gewichtung, die eben ihrem eigenen Handlungs- und Durchsetzungsvermögen entsprach - und dieses blieb allezeit empfindlich begrenzt. Dabei geschah es, daß die Arbeiterbewegung weniger die höheren theoretischen Einsichten von Marx aufnahm, als vielmehr die unüberwundenen Restbestände aus frühsozialistischen Doktrinen, die es bei Marx gibt und die manche Ambivalenz in sein Denken gebracht haben. An die Stelle einer souveränen Rechenschaftslegung über den Fortgang der eigenen Praxis (die nicht sonderlich erhebend gewesen wäre) trat eine um so mehr erhebende „Lehre von Marx“.

4. Die Sowjetrevolution: nicht die „Verwirklichung“ der „Ideen von Marx“

Wie der Marxismus nicht die „Lehre von Marx“ ist, sondern ein epigonales Produkt, so ist der aus der russischen Sozialrevolution von 1917 hervorgegangene „Sowjetmarxismus“ mit seiner so andersartigen sozialen Substanz keine Fortführungslinie des westeuropäischen Arbeitersozialismus. Ebenso wenig war er die „Anwendung“ jener vermeintlichen Lehre auf die besonderen geschichtlichen Bedingungen des industriell zurückgebliebenen Rußland. Für die „Übersiedlung“ von Marx in den Moskauer Kreml gilt im Grunde dasselbe wie für die Aufnahme Marxscher Gedanken in der Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts: Nicht Marx hat dabei das Maß gesetzt. Vielmehr taten das diejenigen, die ihn in ihren Dienst stellten. Auch Lenin und seine Epigonen litten bei aller revolutionären Kraftmeierei innerlich unter einer fundamentalen Schwäche, unter einem empfindlichen Mangel an sozial-integrativer Kraft, aus ihrem Staatswesen ein innerlich gefestigtes Gemeinwesen zu machen. Auch hier mußte der autoritative Lehrer, der in Rußland noch mehr monumentale Züge annahm, als überirdischer Nothelfer angerufen werden. Der dünne und bald schon reißende Faden, der die russische Sozialrevolution mit dem westeuropäischen Arbeitersozialismus verband, wurde mit einem ideologischen Nomenklatur-Gewebe aus Marx-Materialien ummantelt. In ihrer praktischen Substanz gehört diese Revolution trotz ihrer „marxogenen“ Phraseologie entschieden nicht zur „Wirkungsgeschichte“ von Marx.

5. Morendo und Paukenschlag

Ein postmodern gestimmter Autor, Konrad Paul Liessmann, gab seinem Marx-Buch die seltsame Überschrift: „Karl Marx *1818 +1989. Man stirbt nur zweimal“.⁸² Das lädt zu einem neckischen Streitgespräch ein, fordert aber auch ernsten Widerspruch heraus. Das zweite Todesdatum, das von 1989, erscheint nur dann so einschneidend, wenn man in eine arg verkürzte Zeitperspektive hineingewachsen ist. Wenn Liessmann auch noch meint, 1989 sei Marx „geistig“ gestorben - als Hoffnung, Utopie, Entwurf und Bewegung -, so ist außer der problematischen Datierung und Qualifizierung auch noch die notorische Verkennung des geistigen Zentrums von Marx im Spiel. Hoffnung, Utopie und Entwurf gehören überhaupt nicht hierher (mögen Bloch, Marcuse und Sartre sie unter sich aufteilen). Was das einzig Substantielle angeht, das Marx im

⁸² P.K. Liessmann, *Karl Marx *1818 †1989. Man lebt nur zweimal*, Wien (Sonderzahl) 1992

Sinn gehabt hat, die *Bewegung*, so wäre das „Todesdatum“ nicht auf 1989, sondern schon vor 1883 anzusetzen, vielleicht zwischen 1870 und 1872; vielleicht auch 1889, in einem Hinterzimmer des Gründungskongresses der (zweiten) Sozialistischen Internationale. Was da in aller Stille weggestorben ist, waren die Illusionisten aus der Erbschaft des französischen Arbeiterkommunismus. Nur wer dieses leise *morendo* überhört hat, mußte mit dem Paukenschlag von 1989 aus dem doktrinären Schlummer aufgeschreckt werden.

Liessmann meint dann noch, alles hänge für Marx jetzt davon ab, ob er bis zu diesem epochalen Herbst des Jahres 1989 „einigermaßen lebendig gewesen“ sei: „Denn man stirbt nur zweimal“. Das ist eine recht willkürliche Verfügung. Das geistige Nachleben, das einer epochalen Figur beschieden ist, kennt keine festen Datierungen und Limitationen. Es endet nie ein für allemal, sondern kann viele Tode und Wiedergeburten haben; die verschiedenen Organe und Nervenzentren haben ihr je eigenes Leben und Absterben. Vor allem aber ist das geschichtliche Gewesensein und Gewirkthaben etwas von ewiger Präsenz an seiner Zeitstelle im Vergangenen. Ein Nachleben in der historischen Erinnerung (das wohl wesentlicher ist als irgendein „Gebrauchswert“ für die Nachgeborenen) hängt für Marx zumal nicht davon ab, was seine Epigonen bis zu dem magischen Datum in jenem „epochalen Herbst des Jahres 1989“ aus ihm gemacht hatten. Das ist gar nichts von seinem geistigen Leben, sondern etwas von seiner sterblichen Hülle - wie die Marx-Denkmäler.

Über das Lebendige und das Tote in der Gedanken-Erbschaft eines so vielschichtigen Denkers und Akteurs wird immer wieder neu befunden. Vielleicht gelangt zu einer höheren Lebendigkeit etwas, das weder im zeitlichen Wirken von Marx noch in seiner Nachgeschichte zu sichtbarer geschichtlicher Wirksamkeit gelangt war. Das hängt mehr von der Lebendigkeit der Nachgeborenen ab.

6. Der Marxismus hat nicht von Marx gelebt

Etwas vom intellektuellen Rang des Karl Marx hat sich gerade darin bekundet, daß er in praktisch-legislativer Hinsicht ganz hinter die „wirkliche Bewegung“ des Proletariats zurückgetreten ist und ihren geschichtlichen Fortgang nicht seinen Direktiven unterwerfen wollte, sondern ihrer eigenen Initiativkraft anheimgestellt sein ließ. Das Kernstück des Marxschen Praxisdenkens ist nichts als ein „Verweisungszusammenhang“, der den Blick auf die geschichtliche Selbsttätigkeit jener Klasse lenkt. Diese Verweisung sollte man akzeptieren und daraufhin nicht so

viel von Marx reden, auch nicht vom Marxismus und dem sogenannten Sozialismus, sondern von der Wirklichkeit der proletarischen Bewegung im 19. und 20. Jahrhundert. In ihr liegt die eigentliche geistig-praktische Substanz des Marxismus. Dieser ist nicht das Fortwirken des Werkes von Marx, sondern eine Kreation aus diversen Formationen der Nachgeschichte. Das gilt namentlich von jener Revolutionsgeschichte, durch die Marx ebenso unverdient wie unverschuldet zur weltgeschichtlichen Jahrhundert-Sensation geworden ist. Alle Marxschen Termini haben in der Sowjetrevolution eine neue uneigentliche Bedeutung erhalten, wie sehr sie auch gleichlautend klingen mögen. Die „Marx-Perspektive“ behindert hier nur die historische Einsicht. Wo es um diese zu tun ist, lasse man Marx tunlichst ganz aus dem Spiel und sehe nicht im „Marxismus“ die Leit-Instanz. Schon Marx selbst wird man nicht aus sich selbst, aus einer Kohärenz und Konsequenz seiner Gedankenbildungen, sondern nur in den sozial-personalen Konfigurationen seines geschichtszeitlichen Handlungsraumes, also historisch begreifen können. Der Titel „Marxismus“ suggeriert nicht nur einen Marxischen Ursprung, sondern auch eine essentielle Einheit, die es historisch schlechterdings nicht gibt. Es gibt nicht „den Marxismus“, es gibt nur die *Marxismen*. Ebenso wie mit dem Marxismus steht es mit der geschichtlichen „Sache“, an der er sich emporgerankt hat, mit dem „Sozialismus“, der von seiner prekären und hinfälligen realen Existenz wieder in das Reich der „Idee“ zurückgesunken ist - „Sozialismus als Wille und Vorstellung“. Als diese Idee ist er von Anfang an eine Fragwürdigkeit gewesen, und Marx-Engels hatten sich davon verabschiedet. Es bleibt bei Marxens Grunddisposition, Prozeßbegriffe an die Stelle von System-Ideen zu setzen.

7. Nach dem Marxismus: Blick zurück auf seine geschichtlichen Orte

Der Schlüssel zum historischen Verständnis der Marxismen, ihr realgeschichtlicher Grund liegt in den sozialen Mobilisations-Anomalien mehrerer sukzessiver und paralleler geschichtlicher Konfigurationen:

- (a) im Übergang vom Frühindustrialismus zum Hochindustrialismus (der engeren „Marx-Region“) die Handwerker-Revolution gegen die Welt der kapitalistischen Fabrik;
- (b) im ansteigenden Hochindustrialismus (60er bis 90er Jahre des 19. Jahrhunderts) die zunehmende Sozialrivalität zwischen dem sozialen Aufstiegsstreben der Industriearbeiter und den Ansprüchen der klein- und kleinstbürgerlichen Schichten;

(c) in der Weltkriegsepoche dazu noch die politokratischen Ambitionen eines militant-offensiven „großproletarischen“ Aufsteiger-Segments, das auf die Eroberung der Staatsmacht zielte;

(d) nach der einen außerordentlichen proletaroiden Sozialrevolution in Rußland (und ihren späteren Affiliationen) die Anomalien der Mobilisations- und Repressionsdynamik, die aus einer unproduktiven, soziokulturell defizitären *Umverteilungs-Conquista* erwachsen sind.

8. Nach dem Marxismus: Den geschichtlichen Bezugsrahmens berichtigen

Die „Illusion der Epoche“, des epochalen Sinnes einer sozialen Revolution gegen die modern-bürgerliche Gesellschaft wegen einer „Todeskrise“ der kapitalistischen Produktionsweise, hat sich aufgelöst, die „neue Arbeit“, zu der Marx nach anfänglichem (wohlbegründetem) Zögern übergewechselt war, hat sich negativ erledigt. Es bleibt danach nichts übrig, als an die unerledigte „alte Arbeit“ in und an der bürgerlichen Gesellschaft zurückzukehren und sich an den alten wie den neu hinzukommenden Anomalien der kapitalistischen Produktion abzuarbeiten. Das epochal entscheidende Problem unseres Zeitalters war und ist nicht, ob die moderne Gesellschaft kapitalistisch bleiben kann oder sozialistisch werden muß. Es hat jetzt nicht der Kapitalismus über den Sozialismus (vorübergehend oder endgültig) gesiegt. „Kapitalismus“ und „Sozialismus“ sind untaugliche Ordnungsbegriffe. Zumal ist nicht die Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft angesagt, sondern vielmehr deren dauerhafte und weltweite Begründung als ein bürgerlicher, d.h. durch und durch *civil*, nicht mehr *imperial* verfaßter Modus der Vergesellschaftung. „Es kommt darauf an“, ihre Zivilisierung weiter bis zu der Schwelle zu führen, von der an ihre Evolutionen nicht mehr in der Form gewalttätiger Klassen- und Völker-Kollisionen vonstatten gehen. (Vgl. MEW 4, 182) Nicht das Bestehen von eigentums-gegründeten *Klassen* ist „das“ Problem, die Probleme liegen (a) in den Maßbestimmungen jeglicher sozialen *Schichtung* und (b) in den Maßgrößen des zivilisatorischen Gefälles zwischen den Erdregionen, zuinuerst aber in der positiven Ausbildung der soziokulturellen Befähigungen, von denen die Überwindung sozialer Mobilisations-Anomalien abhängt, die im Ringen um ein gutes und ansehnliches Leben entstehen.

9. Regression von der Notstands-Ideologie zum Ideologie-Notstand

Wie unangemessen auch - von Marx her und auf ihn hin - die konfessionale Fixierung eines „Marxismus“ sein mochte, so hatte diese doch auch ihre epochale Triftigkeit in der gesellschaftspolitischen Konfigura-

tion des modern-imperialen Zeitalters und seiner Weltkriegsepoche. So wie Marx einst den Doppelcharakter der Religion gesehen hatte, in einem der Ausdruck des Elends und der Protest gegen dasselbe zu sein, widerfuhr es danach seiner eigenen Botschaft. Er unterliegt derselben „Dialektik“, die Marx auf die Formel gebracht hat: in das „positive Verständnis des Bestehenden zugleich das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs“ eingeschlossen zu sehen. (MEW 23, 27) Das ist im Blick auf die endliche Gestalt des Marxismus auch in der umgekehrten Richtung zu lesen. Es waren ja nicht immer die zweifelhaftesten Bildungselemente, die sich um die Botschaft des Marxismus zusammengefunden haben. Doch der Notstand, aus dem der Marxismus geboren war, fand spätestens am letzten Abbruchpunkt der Weltkriegsepoche sein Ende. Danach ist Marxismus nicht mehr als Not- und Verstandesmarxismus, sondern - eine Übergangszeit konzedierte - nur noch als Resentiment- und Sentimentalmarxismus möglich. Für K. Korsch war dieser Punkt schon sehr viel früher erreicht. „Es hat keinen Sinn mehr“, befand K. Korsch 1950 abschließend noch einmal, „die Frage zu stellen, wieweit die Lehre von Marx und Engels heute noch theoretisch gültig und praktisch anwendbar ist.“⁸³ Andere Notstände, die inzwischen zutage getreten sind und weiterhin aufbrechen werden, begründen nicht mehr die ohnehin schon immer prekäre Notwendigkeit eines „ewigen Marxismus“, der doch nur die Neuauflage eines alten sein könnte.

10. Nach dem Marxismus: Neuer Dialog mit Karl Marx

a. Problemerschließung

Die produktive Erschließungsarbeit von Marx (und in rasch abnehmen dem Grade noch der frühen Marxisten) war es, eine Tiefenproblematik der modern-bürgerlichen Gesellschaft und ihrer kapitalistischen Produktionsweise sehr vorläufig, unvollständig und mit übereilten Erwartungen anzugehen - eine Problematik, die immer wieder neue Facetten gezeigt, sich aber keineswegs erledigt hat. Ein relativer, sich nach jedem Gegenzug auf neue Art reproduzierender Mangel an Vergesellschaftung (von Sozialbindung und koordinierender Steuerung) belastet die Gegenwart und die Zukunft dieser ungewöhnlichen und unwahrscheinlichen Sozialformation. Die Balance von unerläßlicher Vergesellschaftung und förderlicher (oder tolerabler) Partikularität ist nicht ein für allemal institutionell gewährleistet, sie wird mit der weltweiten Vernetzung zunehmend zum Problem, und es wird weiterhin immer wieder

⁸³ „Zehn Thesen über Marxismus heute“, in: K. Korsch, *Politische Texte*, Hrsg. E. Gerlach u. J. Seifert, Frankfurt (EVA) 1974, S. 385

Anlaß zum Ruf nicht nach „dem Sozialismus“, aber nach „mehr Sozialismus“ geben. Die Arbeiterorganisationen werden für ihren Teil zu fälligen Vergesellschaftungsschritten beitragen. Doch die jeweils neue Balance kann, wie K. Korsch in seinen Thesen von 1950 schrieb, „nur noch hervorgehen aus dem planmäßigen Eingreifen aller heute ausgeschlossenen Klassen in die heute tendenziell schon allenthalben monopolistisch und planmäßig regulierte Produktion“.⁸⁴ Wenn man sich damit heute und künftig damit auseinandersetzt, wird man sich immer wieder an Marx erinnern, jedoch nicht die konfessionale Gestalt eines Marxismus brauchen.

b. *Die Epoche der proletarischen Bewegungen und Revolutionen historisch reflektiert*

Erst nach dem Ausgang der proletarischen Revolution, wenn die Eule der Minerva ihren Flug begonnen hat, wenn an der alt gewordenen Gestalt des Lebens nichts mehr zu verjüngen, wenn sie nur noch zu erkennen ist, wird auch Marx mit seinem exemplarischen Agieren und mit vielen seiner Einsichten ein unentbehrlicher Begleiter der historischen Reflexion sein.

c. *Das eigentlich Theoretische bei Marx*

Endlich ist es nach dem Ausgang der Marxismen ein ebenso ergiebiges wie auch der historischen Gerechtigkeit geschuldetes Stück intellektueller Arbeit, an der Konkursmasse dieser Marxismen und den zusammen damit abgestorbenen Marxschen Doktrinresten vorbei die *theoretischen Einsichten und Errungenschaften* des politischen Denkers und Akteurs Marx neu zu würdigen. Dazu gehört insbesondere sein Ansatz zur radikalen Kritik des ideologischen Bewußtseins, der in die „materialistische Geschichtsauffassung“ eingewoben ist. Was das ist, wäre unter dem Schutt- und Schrotthaufen der zusammengefallenen Lehrgebäude des „Historischen Materialismus“ erst wieder freizulegen. Es ist eine Bewußtseinsform, in der hochkulturell gebildete Individuen auf eine seriöse, reelle Weise ihre Teilhabe und aktive Teilnahme am „wirklichen Lebensprozeß“ ihrer Gesellschaft bedenken, mit einem „Bewußtsein“, das sich als ein *integrales Moment dieses Lebensprozesses* begreift (statt sich in der Imagination zu dessen Leitorgan aufzuschwingen oder sich umgekehrt subaltern für sein Spiegelbild zu halten).

⁸⁴ a. a. O., S. 386.

Zweiter Teil:

WIE WIRD KARL MARX DEN MARXISMUS ÜBERDAUERN?

„Marx ist tot!“, so ertönte es 1989 wie im Triumph. Inzwischen ist auch ein Buch mit den berichtigten Lebensdaten erschienen: *Karl Marx *1818 †1989* mit dem Untertitel „Man stirbt nur zweimal“ und mit einer Auskunft im Text.⁸⁵ Den gewöhnlichen Menschentod ist Marx 1883 gestorben. Beim zweiten geht es offenbar um einen geistigen Tod. Es ist der Tod, durch den man, salopp gesagt, ein „toter Hund“ wird. Wie man binnen kurzer Zeit von der „Tagesmode“ zum „toten Hund“ werden kann, hat Marx im Fall Hegel protokolliert. (MEW 23, 27) Ihm selbst ist das mit jener zweifelhaften „Renaissance“ bei den „Achtundsechzigern“ um die Zeit seines 150. Geburtstags erneut widerfahren. Bald danach war er erst recht ein toter Hund.

Der Tod aber, durch den man zum *toten Hund* wird, ist, wie man weiß, kein einmaliger, totaler und definitiver (insofern hat jener Autor mit seinem „nur zweimal“ nicht recht); von diesem Tod gibt es eine Auferstehung, oder organspezifische Revitalisierungen. Außerdem gibt es noch andere, sogar schlimmere Arten des posthumen geistigen Totseins. Der Marx-Tod, den man 1989 im Sinne hatte, ist der Tod des Sowjet-Marx, den nicht nur seine Verehrer, sondern auch seine Verächter für den einen und ganzen Marx genommen hatten. Das Schlimme ist, daß dieser Sowjet-Marx auch mit dem Abgang des Sowjetmarxismus gar nicht wirklich tot ist, sondern in der Erinnerung vieler fortlebt und weiterhin für *den* Marx steht. Der Marxismus, und der sowjetische insbesondere, war selbst schon ein

¹ K.P. Liessmann, *Karl Marx *1818 †1989. Man stirbt nur zweimal*, Wien 1992 (Sonderzahl). Die Aufschlüsselung am Schluß des Texts lautet: „Marx ist also tot. Als Hoffnung, als Utopie, als Entwurf, als Bewegung starb er, als die tönernen Füße der spätstalinistischen Diktatur ins Leere kippten. Alles aber hängt für Marx davon ab, ob er bis zu diesem epochalen Herbst des Jahres 1989 einigermaßen lebendig war. Denn: Man stirbt nur zweimal.“ Diese Lebendigkeit, eigentlich aber nur die vor dem ersten Tod 1883, erkennt ihm der Autor in einem Höchstmaß zu. Ob er sie aber mit Marxens Kapital-Reflexionen nicht doch in einen „schlechten Sektor“ verlegt? Im übrigen stimme ich L. lebhaft zu, wenn er bekennet: „Nicht, daß man Marx noch zu irgendetwas benötigte. Aber es ist eine Frage von Kultur, die Erinnerung an jene Imaginationen aufzubewahren und sie auch wiederzubeleben...“ (S. 153)

Tod von Marx, ein fatalerer als der, den ihm die Marxtöter je hätten bereiten können. Erst wenn der leblose sowjetische Monumental-Marx zum „toten Hund“ geworden ist, kann es sich ereignen, daß der Ur-Marx von 1818-83, der Marx von Trier, Berlin und Köln, Paris, Brüssel und London, wieder die Art von Lebendigkeit zurückgewinnt, die auch andere historische Gestalten in der Erinnerung der Nachgeborenen haben können und vor deren Gräbern W. Biermann einmal ausgerufen hat: „Wie lebendig sind doch diese Toten - und wie tot so viele von den Lebenden!“

Welche geschichtliche Lebendigkeit Marx gerade als denkender Akteur und Zeuge seiner Geschichtszeit hat und jetzt vielleicht erst wiedererlangt, davon soll jetzt nicht weiter die Rede sein, obwohl sich darauf künftig das Hauptinteresse richten wird. Stimmen wir uns für den folgenden Arbeitsgang auf die eingegrenzte Frage ein, welche Gedankenelemente von Marx weiterhin (oder jetzt erst auf eine ihm angemessene Weise) Eingang in unsere gegenwärtigen Bemühungen um Orientierung im Denken wie im Praktischen finden und sie anreichern können. Er hat schon seit jeher in einer mehrfachen Eigenschaft figuriert. Daß er nicht, wie die bisherigen Philosophen, die Welt nur wieder etwas anders interpretieren, sondern sie verändern wollte, hielt ihn nicht davon ab, eine Vielzahl von Interpretationen und Erklärungsversuchen darzubieten. Er hat zwar (anders als Engels) kaum etwas zur Deutung des natürlichen Kosmos vorgebracht, dafür aber umso mehr zur Interpretation der Menschenwelt. Viele meinen, man könne es zu einer halbwegs kompletten Theorie der Gesellschaft und der Geschichte arrondieren. Zumal die sowjetischen und die DDR-Marxisten waren bestrebt, Marx möglichst viel Theorie-Material abzugewinnen und daraus eine flächendeckende, kaum etwas aussparende Weltanschauung zu verfertigen und möglichst alles mit Marx- und Engelszungen zu sagen - wie sehr sie ihre „Klassiker“ dabei entweder überfordern oder auch ins Banale ziehen mochten. Das meiste von diesem Allerwelts-Marx wird künftig nur Stoff für Marxphilologen sein.

Seine Vielseitigkeit im Gedanklichen wie im Praktischen bringt es mit sich, daß man Marx in mehrfacher Eigenschaft in Anspruch nehmen konnte, als Interpret und als Wegweiser. Daß „es darauf ankommt“, die Welt zu verändern, scheint Marx als einen „Zukunftsdenker“ auszuweisen, und eben darin gründete viel von seiner Faszination. Sein Name stand (und steht?) für ein großes *geschichtliches Ziel*, die „klassenlose“ (oder solidarische) Gesellschaft. Wenigstens haben die meisten Marxismen ihren Marx für so etwas in Anspruch genommen und damit seinen Abschied von der Utopie widerrufen. Und wenn nicht in der Fixierung auf ein *Ziel*, konnte

(oder mußte) Marx doch wenigstens für den *emanzipatorischen Richtungssinn* einer weltverändernden Praxis stehen - Marx der „Lehrer der Freiheit“. Heute, da ein vermeintlicher Königsweg zur höheren Gesellschaftsform sich als verhängnisvolle, opferreiche Sackgasse erwiesen hat, wird Marx in diesem Amt für manche seiner verwaisten Gefolgsleute wieder besonders wichtig und hilfreich, geradezu die Rettung. Auf eine solche Art von Überlebenshilfe auf Gegenseitigkeit könnte ich die Sache von Marx heute nicht abstellen. Es ist wahr, daß Marx war schon verschiedentlich als Nothelfer angerufen worden ist², doch darin liegt seine Zukunft nicht.

Der Marx, der als Gewährsmann für einen höheren Sinn des realen Sozialismus amtierte, war wesentlich ein Marx für Mitläufer - die Utopie war immer mehr ihre Sache, nicht die Sache der Führenden. Sie, die Parteifunktionäre, hatten sich aus den Vorstellungen, die Marx von der bestimmten politischen Form der anstehenden Weltveränderung hatte, eine knochenharte pragmatische Doktrin des proletarischen Klassenkampfes, der revolutionären Machteroberung und eines Parteistaates zum „Aufbau des Sozialismus“ gemacht. Marx wurde ein „Polit-Marx“. Er ist, es der um 1989 jenen zweiten Tod starb, auf den keine Auferstehung folgt. Ich befürchte indessen sehr, daß im Geiste von ihm mehr fortlebt als unsereinem (und dem historischen Marx) lieb ist - nicht nur im einstigen Herrschaftsbereich jenes Parteistaats-Marxismus, sondern auch im anti-marxistisch imprägnierten und gleichwohl sowjetmarxistisch infizierten Gegenlager.

Wenn nun mit dem Namen von Marx nicht mehr die Vorstellung von einem bestimmten Weg zu einem bestimmten Ziel verbunden bleibt - kann er dann vielleicht immer noch für eine unbestechliche Gesellschaftskritik stehen? Eine marxistische oder von Marx inspirierte Kritik richtete sich im übrigen ja schon lange nicht mehr nur gegen die kapitalistische Gesellschaft, sondern auch gegen den bürokratisch-repressiven Staatssozialismus. Aber auch die alte Kritik, hören wir, behält viel von ihrer Triftigkeit. „Die Kapitalanalyse“, sagt Barbara Sichtermann, „ist der Biß des toten

² Ein anrührendes Beispiel davon gab der „austromarxistische“ Philosoph Max Adler, als man im Weltkrieg 1918 den 100. Geburtstag von Marx beging. Im historischen Teil dieses Buches habe ich diese Sätze angeführt und wiederhole sie hier: "Das macht ... die weltgeschichtliche Bedeutung von Karl Marx aus, daß er uns zuerst gelehrt hat, den wunderbaren Mechanismus der Geschichte zu erkennen, mit dem sie aus Not und Tod, aus Elend und Jammer aller Art, aus Kampf und Streit doch immer mehr und sicherer hervorgehen läßt, was das Sehnsuchtsziel aller Zeiten gewesen ist und bisher noch keine vollenden konnte: die solidarische Menschengesellschaft, die wirkliche Menschheit." („Die Idee der Befreiung bei Marx“, Nachdruck in: *marxismus archiv* Bd. I, Frankfurt [makol-Verlag] 1971 S. 76)

Hundes, und er geht immer noch durch bis auf die Knochen.“³ In der Kapitalanalyse haben wir es ja auch mit einem Riesenaufgebot von ökonomischer Theorie zu tun - aber: wie lebendig bleibt dieses Marxsche „Kapital“? Dazu habe ich im historischen Durchgang des ersten Teils schon eine sehr skeptische Ansicht vorgebracht, die ich im folgenden aber nicht weiter ausführen möchte. Ich überweise diese Sache in eine andere, mehr spezielle Zuständigkeit. Was nun das Gesellschaftskritische im Allgemeineren angeht, so wird es die Frage sein, wie Marx mit seinen Gedanken und Prospekten entweder mehr direkt in unsere Gegenwart hineinreicht und über sie hinausweist, oder ob er mehr mittelbar als ein *Vorläufer* in der Erinnerung bleibt. Nicht nur weil ich meine Zweifel an der inhaltlichen Bündigkeit der Marxschen Kritik-Ansätze habe, sondern auch aus einer mehr prinzipiellen Überlegung erwarte ich von einer Kritik, die vor hundert Jahren formuliert wurde, keine Inspiration und Energiezufuhr für eine Kritik, die heute fällig ist. Marx wird nach meinem Dafürhalten *nicht* als der „Gesellschaftskritiker im Dienst“ überdauern.

Mit der Kritik kommen wir auf die Frage nach den Kriterien und Modalitäten der Kritik. Wenn Marx dazu etwas Gewichtiges vorgebracht hat, muß es heute nicht in gleicher Weise überholt sein wie die bestimmten Ansatzstellen seiner Kritik. Seit langem verhandelt man über das „normative Fundament“ der Marxschen Theorie, das, wie man meint, letztlich nur ein *ethisches* sein kann. Doch auch in dieser Blickrichtung werde ich vorwiegend Restriktives vorzubringen haben. Ich setze dazu eine eigene Hauptverhandlung (die dritte und letzte) an. Ich bestreite gar nicht, daß es bei Marx so etwas wie einen ethischen Kerngehalt seines Wirkens gibt, einen sehr achtbaren. Nur hat dieser seinen Sitz nicht in einem Marxschen „Theorie-Fundament“ oder in einem handlungsleitenden „Menschenbild“.

Wir kämen dann zu dem weitläufigen Theorie-Komplex, den man summarisch die Gesellschafts- und Geschichtstheorie von Marx nennt und dem auch der Hauptteil seiner Philosophie eingegliedert ist. Schon in einer

groben Vorsortierung lassen sich darin wenigstens drei thematische Schichten erkennen: (a) eine Menge von theoretisch mehr oder weniger durchgearbeitetem geschichtlichen *Erfahrungsstoff*, (b) ein Netzwerk von *Ordnungsbegriffen*, die diesen Stoff gliedern und seine inneren Verbindungen aufweisen, (c) einen kleinen Satz von *Stamm- und Schlüsselbegriffen*, die man in erster Annäherung die „Transzendentalien“ nennen könnte - Begriffstitel, die eine bestimmte „*Betrachtungsweise*“ umschreiben und gegen andere Sichtweisen abgrenzen. „Transzendental“ nannte Kant eine Erkenntnis, die sich nicht direkt auf Gegenstände, sondern reflexiv auf die „Erkenntnisart“ richtet. In diesen drei Schichten gibt es dann noch weitere Segmentierungen; so macht es einen Unterschied, ob Marx jeweils über eine „*eigene Sache*“ *spricht*, oder ob ein *fremder*, antipodisch zu ihm stehender Sozialraum das Thema ist; ferner, ob wir es mit *strikt theoretischen Sätzen* oder mit *praktischen Setzungen* zu tun hat.

Der Interpret kann das Theorie-Zentrum verschieden ansetzen. Auf der ersten Elementarstufe, der Kommentierung von Erfahrungsbeständen, läßt sich eine große Vielfalt von Marxschen Theoriestücken rekonstruieren, von denen ich manche als die „Vielen-Allzuvielen“ in ihrer Bedeutung sehr herabstufen möchte. Sie bilden ein weites Feld wissenschaftsbetrieblicher Marxbeflissenheit, alle diese Auch-Richtigkeiten oder Plausibilitäten in einer „Schatzkammer des Marxismus“ zusammenzutragen und schulgerecht zu registrieren. Hier hat sich zumal die sowjetmarxistische Marxforschung mit einer „Marx und Engels über dieses und jenes“-Literatur ins Schlecht-Unendliche ausgebreitet. Auf dieser Stufe kann man Marx vieles abgewinnen, das ganz richtig, aber nicht sonderlich gewichtig ist.

Steigen wir von diesen unteren Theorie-Rängen auf die höheren hinauf, so erreichen wir das Zentralmassiv der Historischen Materialismen, die man als die „marxistische Soziologie“ präsentiert hat. Die Marxisch-Engelsschen Kernsätze, um die sich das alles gruppiert, besagten: daß die Produktionsweise des materiellen Lebens den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß der Gesellschaft überhaupt bedingt; daß die Entwicklung der materiellen Produktivkräfte periodische Wechsel in den Produktionsverhältnissen im Gefolge hat; daß die gesellschaftliche Entwicklung eine Reihe von Klassenformationen durchläuft und mit einer klassenlosen Integration der gesamten Menschheit abschließt - Thesen, die teils wie Axiome, teils wie Hypothesen wirken. Was auf dieser Theoriestufe neu zu verhandeln ist, möchte ich jedoch aussparen. Denn ich bin mehr an einer weiteren philosophisch-theoretischen Oberstufe interessiert, an der perzeptiven und konzeptiven Organisation jener „Betrachtungsweise“,

³ *Der tote Hund beißt. Karl Marx neu gelesen*, Berlin (Wagenbach) 1990, S. 35. B. Sichtermann möchte in der Tat einen kräftigen Impuls aus der Neu-Lektüre von Marx gewinnen. Sie führt einen Dialogpartner ein, dem sie diese Worte in den Mund legt: „Heute Marx zur Lektüre zu empfehlen... muß weiterhelfen und anstoßen auch bei dem Unterfangen, die heutigen Zustände in den kapitalistischen Zentren ... besser zu verstehen. ... Seine Darlegung des kapitalistischen Produktionsverhältnisses als eines funktionellen Antagonismus ist noch immer geeignet, vor einem naiven Frieden mit den kapitalistischen Verhältnissen zu warnen und das Bewußtsein für die Unabdingbarkeit politischer Wachsamkeit zu schärfen.“ (S. 16 f.) Meine Replik: Was die Lebenden nicht in ihrer gegenwärtigen Lebenswelt wahrnehmen oder auch in sich haben, das können sie auch von den Toten nicht übermittelt bekommen.

die Marx und Engels unter dem etwas fragwürdigen Titel „materialistisch“ der „ideologischen“ entgegengestellt haben. Zu diesen Requisiten, die ich eben die „Transzendentalien“ nannte, gehören die Sätze über Bewußtsein und Sein, ebenso einige Positionen der Marxschen Feuerbachthesen. Darin laufen die Koordinaten des Theoretischen und des Praktischen zusammen. Hier stellt und entscheidet sich die Frage nach dem spezifischen Marxschen „Theorietyp“: Was heißt es, wenn Marx das „Begreifen der Praxis“ nach Art einer „Rechenschaftslegung“ als kardinale theoretische Funktion benennt? Die marxistischen Theoretiker haben dieses Erbteil indessen nicht besonders gepflegt, sondern es in ihre Historischen Materialismen eingeschmolzen, in diese mehr schlecht als recht funktionierenden, nur wenig produktiven Sozialtheorie-Kombinate. Genau hier aber finde ich einiges Wichtige zu reaktivieren, das aus jenem Amalgam erst wieder herauszulösen wäre. Das wird der Gegenstand meiner folgenden Hauptverhandlungen sein.

Vorverhandlung:

WAS HEISST „MARXSCHES THEORIE“?

Marxisten wie Antimarxisten huldigten gleichermaßen der Ansicht, man habe das „Denken von Marx“ wie einen Monolith zu nehmen. Auf einen extremen Nenner hat das Lenin gebracht: „Man kann aus dieser aus einem Guß geformten Philosophie des Marxismus nicht eine einzige grundlegende These wegnehmen, ohne sich von der objektiven Wahrheit zu entfernen, ohne der bürgerlich-reaktionären Lüge in die Fänge zu geraten.“¹ Der Titel „Marxsche Theorie“ zeigt heute mitunter einen ebenso unitarisch-totalisierenden Charakter wie der sakral institutionalisierte Marxismus. Im Gegenzug möchte ich sagen, daß hier das Ganze nicht mehr, sondern weniger ist als die Teile.

Nach der Wahrheit von Marx fragt mit großer Emphase und aufs fundamental philosophische Ganze gehend Oskar Negt.² Er ist besorgt, daß man Marx seinen Platz in der „wissenschaftlichen Kultur“ streitig machen könnte, und möchte daher seine „Kulturbedeutung“ möglichst hoch ansetzen, in der Nachbarschaft zu Sokrates und seiner Wahrheit - und vielleicht, um dem Überstrapazierten ein weniger politisch exponiertes Refugium zu

verschaffen. Ich teile weder jene Besorgnis, noch fände ich die Höhenluft im Reich der Wesenheiten sonderlich bekömmlich für ihn. Ich bin dafür, die Angelegenheit auf dem zerklüfteten Boden der sozialen und politischen Geschichte zu belassen und die Gedanken-Erbschaft von Marx, diesen Torso, nicht so sehr zu monumentalisieren.

Im Folgenden soll uns nicht der „Wahrheitssucher“ beschäftigen, als den Negt seinen Marx ins Bild bringt, sondern der politische Denker, der vormalige Philosoph, der in das „andere Element“ einer Praxis der Weltveränderung übergewechselt ist und hier etwas von den die „Abenteuern der Dialektik“ (M. Merleau-Ponty) durchmachen mußte. Sinnfällig, allzu sinnfällig ist dieser Übergang ja in der elften Feuerbachthese mit ihrem „es kömmt drauf an“ proklamiert - so sinnfällig, daß es schon nicht mehr angemessen sein dürfte: sofern es sich so wie ein Appell zur Praxis liest, wie der neue kategorischen Imperativ: Verändert die Welt, denn sie braucht es! -, so wie Marx 1844 jenen anderen „kategorischen Imperativ“ ausdrücklich als einen solchen formuliert hatte: alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, geknechtetes, verachtetes und verlassenes Wesen ist. (MEW 1, 385) So steht Marx als der Gesetzeskürder einer Praxis der „menschlichen Emanzipation“ vor uns. Der Textbefund ist ja ganz unzweideutig, und doch ist es ebenso historisch wie theoretisch anzufechten, daß Marx damit ideen- und praxisgeschichtlich bündig lokalisiert ist. Gerade heute, da viele seiner verstörten Verehrer darin die Ehrenrettung für Marx darin finden, daß man nach einer Zeit der überholten gesellschaftspolitischen Fixierungen die Axiomatik eines fundamentalen *Humanismus* neu zur Geltung bringt. In der letzten meiner drei „Hauptverhandlungen“ werde ich darauf zurückkommen und erklären, daß und warum Marx *nicht* als ein „Lehrer im Ideal“ (Kant), als der Denker eines erneuerten Humanismus überdauern wird, nicht als der Visionär einer befreiten Menschheit und als der unerbittliche Kritiker alles dessen, was die Menschen ihrer höheren menschlichen Bestimmung „entfremdet“. Gewiß war Marx praktisch in einer eben dieser Sinnrichtung engagiert. Doch kam er bald davon ab, sein Denken in den unmittelbaren Ausdruck derartiger „Wünschbarkeiten“ zu setzen. Hier gewinnt eine distinkt historische Interpretation ihre Triftigkeit, die nachvollzieht, wie sich Marx durch eine eminent denkerische Anstrengung jene unmittelbaren, allzu unmittelbaren Expressionen hinter sich gelassen und einen anderen ontischen Ort für dasjenige angezeigt hat, was darin intendiert war.

Es ist schon richtig: Ohne den ursprünglichen Impuls zu einer Praxis der „menschlichen Emanzipation“ kommt man in den Raum des Marx-

¹ *Materialismus und Empiriekritizismus* (1909), Lenin Werke 14, 329

² „Karl Marx im Jahre 1991: Wie es um sein Bürgerrecht in der wissenschaftlichen Kultur bestellt ist“, in: O. Negt/A. Kluge, *Maßverhältnisse des Politischen*, Frankfurt (Fischer) 1992, S. 263-283

schen Denkens nicht hinein. Mit diesem Impuls kann man sich aber nicht so ohne weiteres darin bewegen. Man gerät damit in eine schwierige, anstrengende Dialektik der Vermittlung. Erst in ihr wird die denkerische Leistung von Marx faßbar, die spezifische Differenz seines theoretisch disziplinierten Bedenkens der eigenen Praxis. Das herauszuarbeiten wird im folgenden ein Hauptanliegen sein.

Den Marxschen Gedanken-Nachlaß sortieren

In unserem historischen Durchgang kamen die Unsicherheiten und Aporien, Gewagtheiten und Ambivalenzen des Marxschen Praxisdenkens zum Vorschein, insbesondere der Dualismus von Theoriedisziplin und Doktrinen-Erbteil. Bei einem Lebensgang, der von dem eines ruhig akkumulierenden Gelehrten denkbar weit entfernt war, ist ja von vornherein damit zu rechnen, daß den diversen Äußerungen ein recht unterschiedlicher Grad von Wesentlichkeit und Repräsentativität zukommt. Bei weitem nicht alles ist theoretisch durchgebildet und disziplinär integriert. Kardinales und Peripheres, Emphatisches und Beiläufiges (oft nur Episodisches), Zu-Ende-Gedachtes und Provisorisch-Tentatives, Persönliches und Konventionelles, Theoretisches und Rhetorisch-Artistisches bilden zusammen ein buntes Gemenge, und es bedarf außer der nötigen inneren Freiheit einer gewissen Einübung, das eine vom anderen zu sondern und in der gebührenden Weise auf seinen zeit-situativen Kontext hin zu verorten. Nur an die wenigsten Texte kann man ohne eine solche historisierende Vorverhandlung herangehen. Doch wer immer strebend sich bemüht, muß nicht ganz ohne „inner-marxische“ Kriterien der Authentizität und Konsistenz dastehen.

Die besondere Wichtigkeit und Faszination, aber auch Schwierigkeit von Marx liegt natürlich darin begründet, daß er - und nicht nur im Gedanken - jenen epochalen Übergang von der Philosophie zu einer Praxis der *Weltveränderung* vollführt hat und damit sogar wirklich - wider Erwarten und gegen seine eigenen Geschäftsbedingungen - zur Symbolfigur und zum Namensheiligen einer neuen Epoche der Weltgeschichte geworden ist. Auf roten Marmor gesetzt steht da sein Ausspruch, der den bloßinterpretierenden Philosophen ansagt, daß es aber darauf ankomme, „die Welt zu verändern“.

Marx hat sich dann auch nicht sonderlich darum bemüht, nach den Regeln der methodologischen Kunst die besondere Art dieses Übergangs vom Interpretieren zum Verändern zu erläutern - schließlich handelte es sich ja um flüchtig hingeworfene Notizen. Bedenklicher ist, daß der Casus

in der ganzen langen Selbst- und Fremdinterpretations-Geschichte des Marxismus nie ganz aufgeklärt worden ist. Die Textlage ist, besonders wenn man die ganze Palette der frühen und späteren Äußerungen auf ein Blatt setzt, reichlich ambivalent. Ist Kritik das Verfahren, die erscheinende Wirklichkeit an der Idee zu messen? Erwächst nun Praxis daraus, daß die Theorie, wenn sie die Massen ergreift, zur materiellen Gewalt wird? Ist die Geschichte die Verwirklichung des menschlichen Wesens in seinem ganzen Reichtum und zugleich ein objektiv-gesetzmäßiger, notwendiger Prozeß?

Gilt für die Menschenvwelt der kategorische Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, entrechtetes, verachtetes und verlassenes Wesen ist? Hat die Arbeiterklasse eine geschichtliche Sendung zu erfüllen? Wird in einer klassenlosen Gesellschaft die Arbeit zum ersten Lebensbedürfnis der Menschen? Soviele Fragen, so viele Verlegenheiten.

Man muß (oder darf) aber hinzufügen: Soviele „Fichteanismen“ einer expressiven, praktisch-postulatorischen Vernunft, so viele „Hegelianismen“ der stoischen Selbstbesinnung. Die Theorie wird in einem Volke nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist. Der Kommunismus ist kein Ideal, die Arbeiterklasse hat keine Ideale zu verwirklichen, sondern nur die Elemente einer neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich im Schoße der alten entwickelt haben. Schon die erste überlieferte Äußerung des 19-jährigen Studenten ist eine Beschwerde über die idealistische Entgegensetzung von Sollen und Sein, der Beschluß, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen. (MEW Erg.-Bd I, 4 f. u. 8)

Wo man hoch-expressive Proklamationen erwarten möchte, im „Manifest“, steht geschrieben, daß die Kommunisten die proletarische Bewegung nicht nach irgendwelchen Prinzipien „modelln“ wollten, sondern nur „theoretische Sätze“ (!) formulierten, die nichts anderes sein wollen als nur „Ausdrücke tatsächlicher Verhältnisse eines existierenden Klassenkampfes, einer unter unsern Augen vor sich gehenden geschichtlichen Bewegung“. (MEW 4, 475) Als Marx sich noch auf dem Boden eines bürgerlichen Republikanismus bewegte, hatte er bereits erklärt, die „Konstruktion der Zukunft“ sei nicht seine Sache. (MEW 1, 344) Statt von geschichtlichen „Zielen“, denen die proletarische Bewegung entgegenstrebt, ist im „Manifest“ mehr in prognostischer Manier von ihren absehbaren „allgemeinen Resultaten“ die Rede. (MEW 4, 474) Im Vorfeld des „Manifests“ hatte Marx bereits einen anderen Text (mit seiner Kritik an Proudhon) vorgelegt, in dem das ein wenig weiter ausgeführt ist und die „Geschäftsbedingun-

gen“ angezeigt sind, unter denen die Vordenker der proletarischen Bewegung so „theoretisch“ über sie denken konnten. Dahinter stand nicht, wie spätere Sinndeuter oft meinten, ein scientistischer oder metaphysisch-eschatologischer Determinismus (wie das „Historizismus“-Konstrukt von K.R. Popper). Vielmehr war es eine ganz praktische - nicht „gewisse“, aber ihrer Sache hinreichend sichere - *Zuversicht*. Marx meinte eben, daß die Bewegung schon weit genug fortgeschritten sei, einen politischen Charakter angenommen habe, und daher keiner Utopien und Doktrinen mehr bedürfe. Ihre Theoretiker „haben nur haben sich Rechenschaft abzulegen von dem, was sich vor ihren Augen abspielt, und sich zum Organ desselben zu machen. ... Von diesem Augenblick an wird die Wissenschaft bewußtes Erzeugnis der historischen Bewegung, und sie hat aufgehört, doktrinär zu sein, sie ist revolutionär geworden.“ (MEW 4, 143) Der Sozialismus, sekundiert Engels, ist keine Doktrin, die Folgerungen aus einem theoretischen Prinzip zöge; er ist vielmehr eine Bewegung. (MEW 4, 321) An diese Sichtweise muß man sich erst rückgewöhnen, wenn man den spätmарxistischen Endziel-, Prinzipien- und Ideenzauber in den Ohren hat. Im historischen Durchgang machte ich schon darauf aufmerksam, wie Marx die proletarische Bewegung nach Art einer mündigen republikanischen Öffentlichkeit sehen zu können glaubte.

Je weiter man die Recherche treibt, um so zweifelhafter wird die Vorstellung einer monumentalen Einheit „Marxscher Theorie“. Im Schriftenbestand gibt es nur ganz wenige „theoretische Werke“ (oder Entwürfe zu solchen). Das *work in progress* stellt sich in oft recht heterogenen Zeitschichten dar, und man kann oft nicht sicher sagen: was steht da noch, und was ist hinfällig geworden? Zudem besteht die Hauptmasse ohnehin aus Nachrichtenkommentaren, regionalen Situationsanalysen (mit einem hohen Anteil von rasch Improvisiertem), Organisations- und Privatkorrespondenzen. Zum Kompaktesten gehört die Analyse zeitgeschichtlicher Abläufe (wie im Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte). Beträchtlich war (zum Leidwesen von Freunden wie F. Mehring) der Anteil an kleinlicher Polemik - das Buch gegen Carl Vogt (1860) ist voll davon.

Die Frage nach dem Ort der Hohen Theorie lenkt den Blick bei den einen auf die Philosophie der Pariser Manuskripte von 1844 (ein bald überholtes Provisorium), bei den anderen auf den Monumentalbau des Kapital, diese überdimensionale Regionalstudie (MEW 19, 111) von einem enormen analytischen und einer nicht durchzuhaltenden Intention auf systematische Vollständigkeit. Die Rekonstruktion bewegt sich fast durchweg (bis auf die sporadischen Aufschlüsse über Arbeiterkämpfe) im fremden

Medium der kapitalistischen Produktion. Sie bewegt sich in denkbar weitem thematischen Abstand von dem Theorie-Medium, in dem es um die Rechenschaft von der Praxis der Arbeiter-Emanzipation zu tun ist. Nicht von ungefähr blühte die jüngste „Kapital“-Rezeption am üppigsten an den Stätten des modernen Wissenschaftsbetriebs als eine Art von Politik-Ersatz.

Das „Kapital“ stellt eine Hochkultur einer „gegenständlich“ ausgerichteten Theorie dar, die Verarbeitung von Anschauung zu Begriffen. Gerade in dieser Fixierung an etwas Gegenständlichem aber hatte Marx die Enge des „bisherigen Materialismus“ gesehen. Wenn etwas auf die spezifisch Marxische Weise theoretisch ist, dann muß es ebenso die „tätige Seite“, das Subjektive der Praxis, in sich aufnehmen. Eben dafür hat Marx den theoretischen Modus einer das Objektiv-Gegenständliche mit dem Subjektiv- (und Intersubjektiv-) Praktischen vereinigenden *Rechenschaftslegung* eingesetzt. Dazu gehört auch eine Rechenschaftslegung über die *Art und Weise des Sehens*, der Betrachtungsweise. Diese Betrachtungsweise, die Marx-Engels der „ideologischen“ entgegengesetzt haben, besitzt ihrerseits einen eigentümlichen reflexiven, nicht-gegenständlichen Theorie-Charakter, der einer Erhellung bedarf. Die Inauguraltexte von 1845/46 leisten dies entfernt, weil sie ja nicht Prolegomena zu einer neuen Philosophie, sondern eine Überleitung von der Philosophie zur Praxis sein wollten. Philosophen können naturgemäß mit ihnen nicht zufrieden sein. Ein Kollege sagte mir einmal, die „Deutsche Ideologie“ sei das schlechteste Werk, das Marx-Engels jemals geschrieben hätten.

Der Titel „Marxsche Theorie“ täuscht eine konzeptive Einheit vor, auch eine hinreichende thematisch-dispositionelle Vollständigkeit, und er bedeutet wohl auch eine Sinnentfremdung von Marxens eigener Intention, eine Geschichte, an der er selbst praktisch beteiligt war, als Praxis in ihrem Fortgang zu begreifen. So konnte es auch nicht in seinem inneren Sinn liegen, zum „Forscher“ zu werden und sich von „Forschungsprogrammen“ leiten zu lassen. Zu einem Forschungsprogramm wurde er von seinem Widerpart genötigt, von einer kapitalistischen Produktionsweise, die eine für ihn ganz unerwartete Lebenskraft an den Tag legte. Marxens theoretisches Lebenswerk war nicht so sehr *work in progress*, sondern mehr als zur Hälfte *work on retreat*.

Marx selbst hat nicht gerade viel an theoretischer Integration für den „Zusammenhang seiner Gedanken“ unter sich und mit der Praxis geleistet. Den Engelsschen Synthese-Versuchen fehlt es weithin an der höheren konzeptiven Authentizität. Er ist mehr und mehr in einen Naturforscher-

Evolutionismus auf dem Boden eines „alten“, nicht neuen Materialismus ausgewichen. Die Rekonstruktion „Marxscher Theorie“ kann daher nur von fremder Hand erfolgen. Oder man kann überhaupt darauf verzichten und das Marxsche Praxisdenken als eine offene Heuristik im geschichtlichen Prozeß nehmen. Eben das habe ich versucht: auf einem historisch-hermeneutischen Weg zu plausiblen Zuordnungen zu gelangen, indem ich nicht einer Gedankenkonsequenz und Theorie-Einheit auf die Spur kommen, sondern von den praktisch-situativen Befindlichkeiten des politischen Akteurs Marx Rechenschaft geben wollte, also namentlich von den Schwierigkeiten, mit denen er zu ringen hatte. Für dieses Verfahren gibt es wenigstens auch eine immanente Legitimation in jenem Leitgedanken, den Marx-Engels sehr nachdrücklich formuliert haben: „Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.“ (MEW 3, 26) Dazu kommt eine weitere „selbstreferentielle“ Einsicht: Die Individuen gehen immer von sich aus (auch wenn sie dann kaum noch auf sich zurückkommen).

Zur Theorieform des Praxisdenkens

Das theoretische Denken von Marx ist so sehr ein Denken im Prozeß, in einem tentativen Sich-Abarbeiten an immer neuen Zeitlagen mit immer neuen Überraschungen und Irritationen, daß es nicht wunder nehmen sollte, wenn es bei aller Kontinuität seines praktischen Grundimpulses doch nur recht wenig an systematischer Einheit zeigt. Nur für die ihm fremde Praxis, die „Bewegung des Kapitals“, hat Marx zu einer weitgespannten Systematik angesetzt, nicht so für die, an der er selber engagiert war. Es ist schwer vorstellbar, daß er ein dem „Kapital“ vergleichbares Opus unter dem Titel „Theorie der proletarischen Bewegung“ - oder kurz: *Das Proletariat* - vorgelegt hätte. Diesem Prozeß-Sujet war es überhaupt nur angemessen, daß man seinen geschichtlichen Fortgang rechenschaft-legend begleitet; daß dies bei Marx nur in diskontinuierlichen Fragmenten geschah, hat seinen Grund in der „Sache selbst“ gehabt, darin, daß es kaum einen kontinuierlichen Fortgang gab, gar nicht zu reden von einem „sicheren Gang“. Vielleicht wäre es auch für die Seite des „Kapitals“ das sachlich Angemessenere gewesen, statt der System-Systematik eine begleitende historische Rechenschaftslegung fortzuschreiben.³

Marx kommt aus der Philosophie, die für ihn von Anfang an eine provisorische Statthalterfunktion innehatte und die er auf eine durchaus philosophische Weise überschritten hat: Er machte das philosophische Motiv vom „Primat der praktischen Vernunft“ so buchstäblich wahr wie kein anderer Geistesnachbar in jenen „wilden Jahren der Philosophie“. Weil aber die eigentliche Praxis von Marx allezeit defizitär blieb und so wenig zusammenhängende über sie zu sagen war, fielen die meisten Versuche von fremder Hand, den Sinnzusammenhang der Marxschen Praxis auf einen konzeptiven Nenner zu bringen, reichlich traditionell-philosophisch aus. Was sich bei den Epigonen als „marxistische Philosophie“ etablierte, war womöglich noch weiter von einem „Begreifen der Praxis“ entfernt.

Dabei hatte Marx in einer sehr arrivierten Weise einige Koordinaten für dieses Begreifen der Praxis angesetzt, aber - wiederum nicht von ungefähr - in einer merkwürdig verfremdenden Fassung, als sollte daraus doch eine Enzyklopädie der historischen Sozialwissenschaft werden. Diesen Eindruck gewinnt man, wenn man in der „Deutschen Ideologie“ zu lesen beginnt. Der eine Eröffnungssatz ist zwar im Manuskript wieder durchgestrichen; er deklariert: „Wir kennen nur eine Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte“. Stattdessen hätte es etwa so lauten können: Uns interessiert nur ein Wissen, das Begreifen einer Praxis, die aus der bisherigen Geschichte hervowächst und eine neue Geschichte inauguriert.

Vieles im weiteren Text des Feuerbach-Kapitels ist so formuliert, als sei der durchgestrichene Satz auszuführen gewesen, nicht der andere. Ihren praxis-reflexiven Sinn muß der Interpret den Aufstellungen der „materialistischen Geschichtsauffassung“ den (von Engels aufgeschriebenen) Formulierungen förmlich abtrotzen.

Philosophisches, Allzu-Philosophisches. Wie leicht man mit der Frage nach dem integralen Sinnzusammenhang von Marxens Praxis wieder in vormarxische (und vor-politische) Philosophie-Konventionen zurückfallen kann, sei daran veranschaulicht, wie Oskar Negt für Marxens Bürgerrecht in der wissenschaftlichen Kultur plädiert.⁴ Er läßt es Marx zu seinem höheren Ruhme gereichen, daß er einer der „Wahrheitssucher unseres Zeitalters“ gewesen sei, wie es einst Sokrates war. Nun geht es bei Marx natürlich um die Suche nach der *praktischen* Wahrheit, die sich „gleichwohl nicht

³ Ernst Nolte hat sich noch einmal den Kopf von Marx darüber zerbrochen, welche Denkarbeit er nach dem Ausgang der 1848er Revolution sinnvollerweise unternehmen konnte: die Konzeption des Sozialismus weiter entwickeln; sich neu in die „Phänomenologie der Industriellen Revolution“ vertiefen; oder die „Theorie des Kapitals“ elaborieren. Statt des zweiten, bemerk

Nolte mit einem kritischen Unterton, tat Marx das dritte. (*Marxismus und Industrielle Revolution*, Stuttgart (Klett-Cotta) 1983, S. 366)

⁴ „Karl Marx im Jahre 1991: Wie es um sein Bürgerrecht in der wissenschaftlichen Kultur bestellt ist“, in: O. Negt/A. Kluge, *Maßverhältnisse des Politischen*, Frankfurt (Fischer) 1992, S. 263-283

auf Kosten von Theorie und Wissenschaft“ entfalten darf. Der Hauptteil des Marxschen Gesamtwerkes sei immerhin Interpretation der Welt, und Negt signiert sie als „methodisch angeleitete Forschung“ und „philosophische Theoriebildung.“ Herauszufinden, „wie sich gesellschaftswissenschaftliche Erkenntnis in empirische Realität umsetzt und wer Träger konkreter geschichtlicher Organisationsphantasie ist“, wird bei Marx zu einer Nebenarbeit. Man kann es daran sehen, wie wenig Marx die Formel von der „Diktatur des Proletariats“ in „umsichtigen Forschungen fundiert“ hat. Die Programmkritik von 1875, in der er dieses Konstrukt noch einmal erwähnt, sei eine „Gelegenheitsrezension“. Damit ist die große Kalamität, die zum Ärgernis gereicht, vom Tisch, und man kann sich wieder in die höhere Erkenntnis-Etage begeben 14. Was das Begründungsverhältnis von Erkennen und Handeln betrifft, kommt Marx in seiner Kritik an den Junghegelianern, wie Negt meint, dem Sokrates näher als den Sophisten. Denn er bekämpft seine Kontrahenten „im Namen von *Wahrheit* und von *Wissen aus Prinzipien*“.

„Und noch in anderer Hinsicht nimmt Marx die sokratische Wahrheits-tradition auf und führt sie zu dem Punkt, an dem das Theorie-Praxis-Verhältnis, die Selbstansprüche einer auf Verwirklichung drängenden Philosophie aus dem Kontext des Denkens nur noch schwer zu entfernen sind: je kompromißloser, wissenschaftlich begründeter eine Philosophie ist, je eigensinniger mithin ihr Wahrheitsanspruch geltend gemacht wird, desto mehr Kraft, die bestehenden Verhältnisse umzuwälzen, entfaltet sie aus sich heraus“. (Wohlgemerkt, das ist ein Kommentar zu Marxens Junghegelianer-Kritik.) Indem das *Kapital* einen „aufs äußerste angespannten wissenschaftlichen Wahrheitsanspruch“ erfüllt, tritt es ebenbürtig neben Kants *Kritik der reinen Vernunft* und Hegels *Logik*. - Kann hier das Vergleichsmaß für Marxens intellektuellen Rang liegen? Muß man ihn überhaupt in diesen Vergleichsbezug rücken? Und erreicht man damit die Höhenlage von Marxens eigentlichster geistig-praktischer Leistung, die ihn in der Bildungsgeschichte der neuzeitlichen Bildungsschicht auch ohne ein solches gelehrtes *Opus magnum* über Kant und Hegel hinausgeführt hat? Und zwar, sofern er beim Übergang in seine Praxis eine *originäre Einsicht* gewonnen haben könnte, die „höher ist als alle Philosophenvernunft“. Ich finde nicht, daß eine Sphäre der „wissenschaftlichen Kultur“ (oder nicht vielmehr eines entfalten-entfesselten *Wissenschaftsbetriebs*) für Marx als der Ort seiner höchsten Bewährung gelten kann. Im Torso des *Kapital* kann ich nicht sein „Hauptwerk“ sehen, weit eher einen aufgenötigten Tribut,

den er in einer Phase eingeschränkter politischer Praxis an die Gelehrtenwelt geleistet hat.⁵

Um wieder auf die Praxis zurückzukommen: Wir lasen gerade, wie eine Philosophie dank ihrer Wahrheit „aus sich heraus“ eine Kraft entfaltet, die Verhältnisse umzuwälzen. Vom „Begreifen der wirklichen Verhältnisse“ zur „*Einmischung* in die Verhältnisse“ zu kommen ist „nur dann möglich... wenn die Kraft der begrifflichen Arbeit, die sich aus überschüssigem Bewußtsein speist, die Struktur der Verhältnisse wirklich trifft“. Bei der Marxschen Theorie sieht Negt das mit ihrem „Wesensgehalt als *geschichtlicher Theorie*“ verbunden, daß sie „mit Macht“ über die fertige Welt hinausdrängt, „Medium der sozialen Emanzipation und Geburtshelfer einer neuen Gesellschaft“ wird. Die Wahrheit der Theorie verschränkt sich mit der Praxis, welche die Seite der Wirklichkeit repräsentiert. Das charakterisiert den „Theorietypus des Marxschen Denkens... für den die innere geschichtliche Spannung von Wahrheits- und Wirklichkeitsgehalt konstitutiv ist“. Nichts geringeres als die „Tragödie dessen, was mit dem Marxismus im 20. Jahrhundert veranstaltet wurde“, wurzelt für Negt in der „Stillegung der Dialektik von Wahrheits- und Wirklichkeitsgehalt“, in der Verwischung des Widerspruchs zwischen Gedanke und Tat.

Negt legt ein Veto gegen intellektuelle Marx-Engels-Freunde ein, die den Humanismus der großen Theorie hüten, die mißverstanden und mißbraucht worden sei. Es gehe aber nicht an, daß „Marx' Werk aus den Realitätsverwicklungen herausgenommen und auf den Status einer allenfalls mißbrauchten akademischen Sozialphilosophie reduziert wird“. Dergleichen weist Negt nicht als *unpolitisch*, sondern als *unmoralisch* zurück. Sein Beschluß lautet also: „Erst die kollektive Haftung für *alles*, was im Namen von Marx in der Welt angerichtet wurde, könnte einen Punkt setzen, an dem glaubwürdig und ernstlich an sinnvolle 'Aufarbeitung' zu denken wäre. Am Anfang einer neuen Lektüre von Marx stünde dann eine *moralische* Entscheidung, keine der intellektuellen Originalität“. - Diese moralisch-praktische Seite der Marxgeschichte wird in der dritten Hauptverhandlung zur Sprache kommen.

Bei allem Verständnis für Negts Anliegen muß ich doch sagen, daß ich *keine* dieser Deutungen, Zurechnungen und Folgerungen teilen kann. Ich möchte nur die Differenz zu benennen versuchen, die zwischen dieser essentialistisch überhöhten Rekonstruktion und einer konkret-historischen, sozial-anthropologisch angelegten Vergegenwärtigung besteht.

⁵ Weil ich dem *Kapital*-Opus keine so hohe theoretisch-prospektive Potenz zuschreibe, habe ich es im Rahmen der Marx-Geschichte im *historisch-retrospektiven* ersten Teil dieser Arbeit kommentiert.

(a) Überhöht erscheint bei Negt schon der Zentraltitel „Marxsche Theorie“, der ein seltsam unitarisches Gepräge annimmt. Die „Theorie“ steht da im Raum wie eine autarke Macht, wenn sie sich in dieser Weise die geschichtlichen Aktivmassen unterordnet, daß selbst die leibhaftigen Theoretiker hinter ihrem Bauwerk verschwinden. *Die Theorie* ist es, die über die Welt hinausdrängt, Geburtshelfer einer neuen wird. Das Erkennen ist dem Eingreifenden vorgeordnet und gibt ihm das Maß.

(b) Die Theorie ist das Eine und das Ganze, und ihr Maß *die Wahrheit*. Daß sich die Frage nach der „Wahrheit“ einer „Lehre von Marx“ überhaupt so total oder vielmehr summarisch gestellt hat, ist eine der Anomalien des marxistisch-antimarxistischen Disputs. Diesen totalisierten Wahrheitsanspruch hat einst Lenin erhoben. Marx wäre er sicher total fremd gewesen. Auch Negt nimmt daran Anstoß, doch man sieht nicht recht, wie er davon loskommen könnte. Und wohin sollte man im Fall von Marx das Wahrheitssiegel auch setzen? Es paßte weder auf den Bestand an Sachwissen, auf eine von objektiv zutreffenden Aussagen (dafür wäre der Titel zu emphatisch), noch paßte er auf den Bestand an Praxiswissen, wie es sich in Akten der „Selbstverständigung“ und „Rechenschaftslegung“ entfaltet. Eine Rechenschaftslegung kann redlich und wahrhaftig sein, und das genügt. Soll die Wahrheit - in einer „ontologisierenden“ Wendung - das Attribut der *Praxis selbst* (als der emanzipatorischen) sein? Da wäre es unverfänglicher, von der *praktischen Dignität* oder vom human-soziokulturellen Rang einer Praxis zu sprechen.

(c) Auffällig ist, wie für Negt die Theorie nicht nur gesetzgebende Gewalt ist, sondern auch Kraftquelle der vollziehenden. Ein „überschüssiges Bewußtsein“ (Rudolf Bahro hat diese Instanz eingeführt, und Herbert Marcuse ist ihm in seiner letzten Arbeit darin gefolgt) ist die Kraftquelle, aus der auch die „Kraft der begrifflichen Arbeit“ kommt. Die „Vergeistigung“ des Praktischen ist damit komplett.

(d) Und schließlich noch die *Moralisierung* des Theoriekomplexes „Marx und die Folgen“ - statt daß man umgekehrt einen generellen Einspruch dagegen erhebt. Darauf komme ich in der dritten Hauptverhandlung zurück. Zu einer ethischen Reflexion fordert am meisten die Sowjetrevolution heraus; doch wo Oskar Negt darauf zu sprechen kommt, läßt die eigentlich historische Durchdringung sehr zu wünschen übrig.⁶

(e) Was die verschiedenen Linien und Felder der Theoriebildung bei Marx angeht (so nenne ich es lieber als „Marxsche Theorie“), müßte ich Marx vor Negts Kritik in Schutz nehmen. Negt meint: „In der Marxschen Theorie sind die Handlungsmotive der Menschen zu eng und äußerlich gefaßt“. Ich würde stattdessen nur sagen, daß es dazu (wie zu vielem anderen) bei Marx eben kein elaboriertes Theorie-Stück gibt. Wenn man sich die Mühe macht, in seinen laufenden Kommentaren zum Zeitgeschehen danach zu suchen, wird man genug finden, um wenigstens zu dem Urteil „befriedigend“ zu kommen. Der rasende Kritiker 1 hat eben nicht alles, sogar nur sehr wenig theoretisch-disziplinär integriert. Mehr noch liegt mir am Herzen, einen Kritikpunkt von Negt aufzunehmen, der die Zentralbegriffe der materialistischen Geschichtsauffassung betrifft, die Sache mit den „Produktivkräften“ und den „Produktionsverhältnisse“. Wir werden noch darauf kommen, auf welche intensive Entwicklung diese Begriffe angelegt sind, und wie wenig davon in den gängigen Auslegungen seit Engels (an die sich Negt sichtlich hält) herausgearbeitet ist. Nur wenn man dabei stehenbleibt, wird man monieren: „Marx hat den Produktivkräften die Funktion zugeschrieben, zu eng gewordene Produktionsverhältnisse zu sprengen. ... Doch nie ist der objektive Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen größer als heute; die Sprengkraft, die darin liegt, ist freilich kaum spürbar.“ Aber was heißt hier „objektiver Widerspruch“? Alles kommt doch auf einen *praktischen* und insofern auch „subjektiv“-vitalen Index der Produktivkräfte (als Betätigung lebendiger Kräfte von Individuen) und der Produktionsverhältnisse (als eines gesellschaftlichen Betätigungsrahmens dieser Individuen) an. Welche Konkordanz und welche Kollisionen in diesem Felde eintreten, ist heute so offen und fraglich wie damals.

(f) Das „Utopieverbot, das Marx und Engels erlassen haben“ - eine etwas seltsame Diktion! - wird natürlich zum Stein des Anstoßes, wenn man den Sozialismus auf gut spätmarxistisch zu einer „Gerechtigkeitsutopie“ präpariert hat. Die Strenge eines Verbots hatte die Überwindung der utopischen Vorstellungsweise bei Marx-Engels nun nicht gerade. Sie haben für die humanen Desiderate nur einen anderen geistig-praktischen Ort als den einer Gerechtigkeitsutopie angesetzt - und sie haben nach meinem Befinden recht daran getan. In der Blochschen Restitution des Utopischen se-

schaften angekoppelte unmöglich ist“. (a.a.O. / Anm.4/, S. 278) Die Debatte über den „Sozialismus in einem Land“ hatte gewiß eine wichtige Signalbedeutung. Die Streitsache war darin aber so sehr chiffriert, daß man in ihren Termini den „Bruch“ nicht qualifizieren kann. Es läßt sich im übrigen auch material anfechten, daß 1924 noch eine schick salhafte Entscheidung angestanden hat.

⁶ Irritierend finde ich, wie Negt im Raum der Sowjetrevolution den „eigentlichen Bruch in der Denkgeschichte des Marxismus“ lokalisiert: dort, „wo die Stalinsche These vom 'Sozialismus in einem Lande' die bis dahin und selbst von Lenin und den Leninisten geteilte Ansicht ersetzt, daß eine sozialistische Gesellschaft als isolierte und von entwickelten Industriegesell-

he ich eine Regression - im übrigen aber auch nicht die Gefahr einer totalitären Versuchung, vor der heute manche Mentoren warnen zu müssen glauben.

(g) Sich „geschichtlich zu Marx verhalten“ heißt für Negt unter anderem, „im einzelnen zu bestimmen, wo erfüllte und wo unerfüllte Programme im Marxschen Denken vorliegen“: Erfüllt sei das Programm der Kapital-Analyse, unerfüllt das der Subjekt-Konstitution, der Moral und der Menschenrechte. Ich finde es unbillig, Marx damit anachronistisch zu überfordern, daß man in mit diversen Theorie- und Forschungsprogrammen konfrontiert. Zur Kapital-Analyse sagte ich schon das Nötigste; und das andere, die Problematik der „Subjektkonstitution“ ist weder ein Marxsches Programm gewesen, noch konnte es ein „marxistisches“ werden. Der Marxismus war insgesamt eine Blockade dagegen. Es ist ein nachmarxisches und postmarxistisches Problem, dessen Bearbeitung gewiß auch Licht auf die Anomalien der Marxismusgeschichte wirft. Marx hat dafür gewichtige Prämissen angesetzt, und in ihnen liegen Ansatzpunkte für die produktive Weiterarbeit. Damit gelangt man vielleicht an einen Konvergenzpunkt für solche Differenzen, wie ich sie jetzt mit O. Negt habe.

Praxis geschichtlich-konkret

Alles an den theoretischen Diskursen von Marx ist durch sein eigentümliches Praxisverhältnis und dessen wechselnde Konfigurationen mitkonstituiert. Jede bloße Hermeneutik des Gedanklichen bleibt ihm unangemessen. Praxis ist dabei nicht in einer teleologisch-normativen Gerichtetheit angesetzt, sondern medial, als der allgegenwärtige Prämissenraum. Jedes menschliche Denken überhaupt ist, auch wenn es sich ihr nicht thematisch-intentional zuwendet, einer je bestimmten Art von Praxis, von „wirklichem Lebensprozeß“ eingeschrieben. Die vielbeschworene „Einheit von Theorie und Praxis“ ist keine Norm, die man erfüllen oder verfehlen könnte, sondern ein Faktum. Jede Theorie (oder Mentalität) ist sozusagen in Personalunion mit einer Praxis-Verfassung.

Die Marxsche Praktizität ist so sehr in ihre bestimmte Geschichtszeit verschränkt, daß es ebenso unangemessen sein dürfte, seine philosophischen Positionen nach den gängigen Charakteren der Theoriebildung qualifizieren zu wollen - als Humanismus, Aktivismus der Freiheit, gar Materialismus mit Dialektik. Marxens Denken als eine „Philosophie der Praxis“ zu signieren ist in solcher Formalität noch die am ehesten zutreffende For-

Formel. Dann käme es aber weiter darauf an, deutlich zu sagen, welche Praxis es ist, wessen Praxis in welcher Konfiguration. Sie bloß ihrer Art und Intention nach aus ihren philosophischen Formeln zu deduzieren - etwa als Praxis der menschlichen Emanzipation, genügt entschieden nicht. Sie nach einem wiederum abstraktiv-ideativ benannten Kollektivsubjekt zu identifizieren, also als Praxis des Proletariats, ist überbestimmt und unterbestimmt zugleich. Die Praxis ist immer geschichtlich singulär, auch als die Praxis-Partizipation jedes Einzelnen. Die praktische Subjektbasis wäre also jedesmal sehr genau zu qualifizieren, und zwar in einer mehrstelligen Relation, in der ein praktisches Subjekt (hier der philosophierende und zugleich politisch ambitionierte Intellektuelle Marx) sich praktisch-intentional (aus einem Interesse heraus und mit bestimmten Fähigkeiten ausgestattet) auf ein Ensemble von teils bekannten, größtenteils aber noch unbekanntem Mitsubjekten bezogen ist. Nur so gewinnt die Sache einige Transparenz und empirische Stringenz. Es liefe darauf hinaus, das exemplarische Individuum Marx in seiner personal-sozialen „Substanz“ und an seinem gesellschaftsgeschichtlichen Ort in seinen sozialen Nachbarschaftsbeziehungen zu identifizieren. Marx hat wiederholt festgestellt, daß die Individuen immer „von sich ausgehen“. Ich monierte bereits, daß Marx kaum jemals auf sich selbst zurückgekommen ist. Wenn es sich so verhält, ist auch dies in der Gesamtkonstitution seiner Praxis und deren kommunikativem Spektrum begründet.

Das Individuum Marx ist ein ebenso besonderer wie exemplarischer Fall innerhalb der Species philosophierender und zugleich politisch ambitionierter Intellektueller aus der bürgerlichen Bildungssphäre. Wenn man sich den Blick darauf nicht durch die epigonalen Hybrid- und Kümmerformen marxistischer Intellektualität verstellen läßt, wird man sehen, daß der Fall auch heute noch paradigmatischer bedeutsam ist, wo immer eine Selbstreflexion sich auf die Modalitäten richtet, die das Praxisdenken und die Politik-Partizipation von Leuten dieser Species betreffen. Dieser Modus hat, so problematisch es auch war, ihn der proletarischen Emanzipationsbewegung des 19. Jahrhunderts zuzutrauen, etwas ausgesprochen Arriviertes. Es ist der Modus einer republikanischen politischen Kommunikation unter hinreichend Gleichrangigen.

Auf den ersten Blick stellen sich die Inauguraltexte von 1845/46, die Manuskripte zur Kritik der „Deutschen Ideologie“, als recht wirre Protokolle eines brainstorming der beiden „konzeptiven Ideologen“ dar, die nun keine Ideologen mehr sein wollten und in einem Akt der „Selbstverständigung“ mehr Klarheit über die „Geschäftsbedingungen“ ihrer künfti-

gen Mitwirkung an einer gewichtigen Geschichte zu gewinnen suchten. An den Texten, die mit spöttischer Polemik gegen die einstigen junghegelianischen Weggefährten überladen sind, ist dieser „Selbstverständigungs“-Sinn freilich nicht ohne weiteres zu erkennen, weder ihr vorrangiger Bezug auf das eigene Geschichte-Machen (also nicht so sehr auf die Geschichts-schreibung) noch dies andere, daß die Kritik der ideologischen Bewußtseinsform zuallererst eine Selbstkritik der beiden Umdenker an ihrem „ehemaligen philosophischen Gewissen“ bedeutet. (Die spätere Auskunft von Marx, der die „Selbstverständigung“ als den „Hauptzweck“ des gemeinsamen Exerzitiums von damals angibt (MEW 13, 10), führt aber genau auf diese Spur.)

Offenkundig wird der selbstreflexive Bezug an dem kardinalen Satz, das Bewußtsein könne nie etwas Anderes sein als das bewußte Sein, und dieses sei der „wirkliche Lebensprozeß“ der Menschen. Damit ist nicht ein Theorem über irgendwelche gegenständlichen Sachverhalte aufgestellt. Der Satz charakterisiert eine bestimmte „Betrachtungsweise“, in der diejenigen, die sie sich zu eigen gemacht haben, die Inhalte ihres „Bewußtseins“, die „Vorstellungen“ und „Ideen“, weder als selbständige Wesenheiten noch als bloße Anschauungen von Gegenständen wahrnehmen, vielmehr stets auch als Bekundungen ihres eigenen Seins. Die erste Feuerbachthese moniert, wie diese Selbstwahrnehmung einer aktiven Subjektivität oder „sinnlichen Praxis“ im „bisherigen Materialismus“ fehlt und daher in der Antiposition zu ihm von den Idealisten entwickelt worden ist. Die Texte geben allerdings keinen weiteren Aufschluß darüber, was für eine Art von (Selbst-)Erkenntnis hier stattfindet. Die späteren marxistischen Interpreten waren erst recht nicht dazu disponiert, in einer reflexiven Einstellung mit „transzendentalen“ Fragen an die Feuerbachthesen und an das Feuerbach-Kapitel der „Deutschen Ideologie“ heranzugehen. Daran hängt aber ganz Entscheidendes, nichts geringeres als eine „Letztfundierung“, für den eigentümlichen Theorie-Charakter des Marxschen Praxisdenkens, sofern es nicht auf die „objektive“ Anschauung eines Gegenstandsfeldes beschränkt ist.

Fast der ganze nachmalige Marxismus ist durch eine objektivistische, vor-dialektische und (wie K. Korsch bemerkte) vor-transzendente Denkweise verseucht, die man aus der eigenen Beschränktheit heraus auch dem Lehrmeister Marx zugeschrieben hat. Es ist so schon für die Marx-Interpretation eine recht heillose Situation entstanden, über die nicht so leicht wegzukommen ist.

Hier kann ich natürlich nur punktuell an einer markanten Textposition aufzeigen, wie das Marxsche Praxisdenken, wo es sich auf seiner disziplinären Höhe bewegt (die Marx keineswegs immer gehalten hat), nicht ein „philosophischer Glaube“ oder eine praktische *Konfession* ist, keine pragmatische *Doktrin*, und auch keine *wissenschaftliche Theorie* des traditionellen, an der gegenständlichen Naturwissenschaft orientierten Typus. Die Kurzformel, die Marx selbst mit einigem Nachdruck eingesetzt hat, heißt *Rechenschaftslegung*, und das bezeichnet eine ins Kollektive erweiterte Art von *Selbstverständigung* darüber, wer und was man selber ist, woran man praktisch ist: mit sich selber, mit diversen Anderen, mit deren Unternehmungen und mit seinen eigenen. Es wäre schon der Mühe wert, die Ansätze zu einer solchen reflexiven „Erkenntnistheorie“ des *praktischen Wissens*, die es namentlich in den phänomenologischen Schulen gibt, disziplinär zusammenzuführen. Am weitesten vorgedrungen ist damit in der vorigen Generation wohl Maurice Merleau-Ponty.

Rechenschaftslegung als praxis-internes Begreifen der Praxis

Eine „Theorie“, für welche die Praxis nicht nur ein Gegenstandsfeld ist, sondern zugleich das Element, in dem sie sich bewegt, wirft manche Fragen auf; unter anderem auch die, wie sich in ihr, im Medium des Praxisdenkens, die Intentionalität der betreffenden Praxis ausspricht und „legitimiert“, welche Evidenzen für sie als Theorie und für die Praxis als Praxis gelten. Im Fall Marx ist es die Frage, wie er zu den praktischen Normen oder Desideraten klassenloser Freiheit und Harmonie kommt. Die Marxdeuter können in dieser Sache plausible Textbefunde für verschiedenerelei Positionsbestimmungen anführen, manchmal aus ganz versteckten Textwinkeln, und daraus diverse Deduktionen vornehmen. Die doktrinäre Akribie hat hier ein weites Feld.

Die anstehende Praxis, von der Marx erwartet hatte, daß sie mit einem durchgängigen „Begreifen dieser Praxis“ einhergehen werde, ist entgegen dieser Erwartung aber doch nicht der Ort geworden, an dem sich alle Mysterien aufgelöst hätten, welche bis dahin die Theorie immer wieder zum Mystizismus veranlaßt haben. (MEW 3, 7) Gerade das Marxsche Praxisdenken zeigt sich aufs neue dicht von Mystifikationen umspinnen. Schon der prekäre Aggregatzustand seiner eigenen Text-Hinterlassenschaft gehört zum Syndrom eines unbehobenen *Praxis-Notstandes*.

Eine der festen und wohldurchdachten Positionen finden wir 1847 sowohl im Kommunistischen Manifest als auch in der Proudhon-Kritik angesetzt. Der Leitgedanke ist, daß die „revolutionäre Theorie“ keine *Revoluti-*

onsdoktrin ist, sondern Rechenschaftslegung über den Fortgang einer „wirklichen Bewegung“. Nur solange die Bewegung in ihren Anfängen steckt und notorisch schwach ist, treten Utopisten und Doktrinäre als ihre Wortführer auf. Sobald sie an Stärke und Sicherheit gewinnt, haben ihre Theoretiker nur „sich Rechenschaft zu geben von dem, was sich vor ihren Augen abspielt, und sich zum Organ desselben zu machen. ... Von diesem Augenblick an wird die Wissenschaft bewußtes Erzeugnis der historischen Bewegung, und sie hat aufgehört, *doktrinär* zu sein, sie ist *revolutionär* geworden.“ (MEW 4, 153 u. 445) Als „Begreifen der Praxis“ im Vollzug der Praxis selbst kann das Praxisdenken eine ausgesprochen *theoretische* Form annehmen. Als Rechenschaftslegung ist es ja nichts anderes als eine *Auslegung* der Praxis für die Beteiligten wie für die Außenstehenden, also *Interpretation* der Weltveränderung aus ihrer Wirklichkeit heraus, nicht ein *Aufruf* zur Praxis. Es ist ja notorisch, wie wenig es der Art von Marx entsprach, seiner Welt mit „Forderungen“ gegenüberzutreten. Er beteiligte sich an einem Kampf, der unter seinen Augen begonnen hatte und in den er als Mitinteressierter seine höheren und weiterreichenden *Erwartungen* glaubte investieren zu können. Daß das Fordern so ganz und gar nicht seine Sache war, erklärt sich wohl aus seiner Verwurzelung in einer hochbürgerlichen Bildung, deren politische Hochform ein souveräner Republikanismus ist. Marx mochte sich darin getäuscht haben, wie weit die wirkliche Bewegung des Proletariats zu einem solchen souverän republikanischen Modus der internen wie externen Kommunikation disponiert war. Er für seinen Teil war jedenfalls zu einem anderen Modus, einem der normativ-rhetorischen Gestikulationen, nicht disponiert. - Ich spreche sehr betont von „Erwartungen“, um die kognitive Offenheit des prospektiven Praxisbezugs zu signalisieren. Die „Theorie“-Buchhaltung wird ihre Mühe daran haben, für diesen lebensweltlichen Modus eine wissenslogische Rechenschaft aufzumachen - so wie für den Modus „Rechenschaft“ auch.

Man hat nach dem „normativen Fundament“ der „Marxschen Theorie“ gefragt. Es ist überhaupt nicht innerhalb der Theorie zu orten, sondern geht ihr als etwas praktisch Existentielles voraus, als eine *normative Kraft*, welche *die lebendigen Individuen* in ihrem „wirklichen Lebensprozeß“ aufbieten. Sie mit ihrer Praxis sind selbst das Normative. Man fragt natürlich weiter: Welche Praxis, mit welchem Recht? Damit treibt man die Reflexion entweder in einen Begründungs-Zirkel oder an eine Endstation „Letzt-

begründung“.⁷ Wie könnte oder müßte Marx sich erklären, wenn man ihn mit dieser Problematik konfrontierte?

Er würde sich zum ersten nicht in den absoluten Raum von („eidetisch reduzierten“) Essentialien des menschlich Guten und sozial Richtigen, sozusagen an einen Nullpunkt praktischer Gesetzgebung begeben, sondern auf dem geschichtlichen Boden der Menschenwelt das Normative an seinem *Ort im Wirklichen* ansetzen, im normativen Daseinsanspruch von Individuen an andere. Wir werden sehen, daß die zweifache Absage an die Bewußtseins- und Wesens-Abstraktion den Angelpunkt der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung bildet.

Marx würde sich also nicht an das Werk einer ebenso ursprünglichen wie positiven Normen-Legislative begeben, sich vielmehr vorsätzlich auf sekundäre Legislativschritte beschränken, auf eine normative Nach- und Weiterarbeit, und zwar auf eine, die im Modus der „bestimmten Negation“ lediglich Einschränkungen oder Ausweitungen an einem normativ bereits Konstituierten verfügte. So entspricht es seiner schon früh geäußerten Ansicht, daß jede Art der Freiheit immer existiert habe, nur nicht gleichermaßen für alle. So verhielt er sich zur ethischen Grundordnung seiner Gegenwart nicht konstruktiv, sondern korrektiv. Er mußte keine positiv-gerechte Ordnung entwerfen, sondern nur eine unbillige Zurücksetzung anfechten, die auch von den davon Betroffenen selbst aufgekündigt wird. Wo aber die Grenzen des Rechten, Billigen oder Tolerablen verlaufen, dafür muß es keine axiomatische Evidenz geben. Marx hätte das für eine praktische Frage erklärt und darauf geachtet, wo Betroffene existentielle Lebensbelange verletzt finden. So gewinnt im Modus der „bestimmte Negation“ nicht ein konstruiertes Ordnungs-Ganzes, sondern noch das letzte unter den Gesellschaftsgliedern eine absolute ethische Veto-Autorität.

Marx bedurfte in seiner Parteinahme für die Arbeiteropposition gegen die „Übergriffe des Kapitals“ keiner besonderen anthropologisch-axiologischen Deduktion, weder nach der Seite ihres Rechts dazu noch nach der Seite seiner Pflicht, ihre Forderungen als berechtigt anzuerkennen, noch gar ihrer eigenen Pflicht, sich für ihre Emanzipation einzusetzen. In diesen Dingen waltet bei Marx mehr praktisch-legislative Unmittelbarkeit *a homine ad hominem*.

⁷ Von der Frage nach einer „normativen *Essenz*“ auf die nach einer normativen *Kraft* zurückzugehen oder jedenfalls das eine unlöslich mit dem anderen (in einer synthetischen „Einheit der Apperzeption“) verknüpft zu denken ist eine nicht-konventionelle Verfahrensweise, die ich in meiner Studie zur theoretischen Ethik auf die Probe gestellt habe. (*Ethik ohne Imperativ. Zur Kritik des moralischen Bewußtseins*, Frankfurt 1987)

Daß er, wie man bald beklagte, die ethisch-normativen Fragen nicht theoretisch bearbeitet hat, lag nicht nur daran, daß sie in seinem Horizont keine praktische Aktualität hatten. Auch aus seiner inneren praktisch-kommunikativen Disposition heraus war ihm die Verbalisierung des Sein-sollenden gegenüber dem Wirklichen, wie wir sahen, schon stets zuwider und suspekt. - Vielleicht hat die Humanität ihren angemessenen Ort wirklich nicht in irgendwelchen Haupttexten, sondern - soweit sie sich in Texten bekundet - „zwischen den Zeilen“ oder überhaupt jenseits der Textwelt in einer ursprünglich praktischen Apperzeption des Praktischen.

Marx und seine Philosophien

Eine universale Weltsicht systematisch zu entfalten lag nicht in der Absicht von Marx. Seine Hinwendung zur Praxis war so impulsiv, daß er nicht einmal für die philosophisch obligaten grundagentheoretischen Vorklärungen genügend denkerische Geduld aufbrachte. Aus den mehreren philosophischen Rekursen, die Marx an verschiedenen Stationen unternahm, hat sich keine philosophische Position aufgebaut, nichts von einer konsistenten „philosophischen Lehre“. Philosophische Skizzen und Entwürfe entstanden jedesmal aus einem *brainstorming* an den Wendepunkten seiner Orientierung im Praktischen. In der Regel waren das nur kurze „Anproben“. Sie ergeben insgesamt nicht den Duktus einer aufbauenden, anreichernden Entwicklung. Aus einiger kritischer Distanz ließe sich sagen, daß Marx in seinen philosophischen Perspektivbildungen die Phasen einer vorkritischen, einer kritischen und einer postkritischen Denkweise durchlaufen hat.

1. Als Marx Zeitungsmann statt Philosophiedozent geworden war, fungierte interimistisch ein Derivat von fichteanischer Freiheitsphilosophie als der Bezugsrahmen für seine politischen Kommentare. Der öffentliche Beruf des nach-hegelschen Philosophen ist die Kritik, welche die existierende Wirklichkeit an der Idee mißt, am Wesen. Das Wesen des Menschen ist die Freiheit, so sehr, daß auch ihre Gegner ihr huldigen: sie sich als Privileg aneignen.

2. Als er, durch die Zensur in die „Freiheit“ des Exils abgedrängt, aus der etablierten Publizistik herausfiel und in Paris selbst ein Organ der radikalen Kritik ins Leben rief, folgten gleich zwei Gedankenbewegungen aufeinander.

a. Die eine, die sich durch den Briefwechsel mit Arnold Ruge zieht, erreicht den Höhepunkt eines bürgerlichen Republikanismus, der keine unpolitische oder möchtgern-politische Forderungs-Rhetorik ist, sondern ei-

ne wirklich politische Qualität annimmt. Die Konstituierung einer aktiven autonomen Öffentlichkeit ist der thematische Rahmen. Der Philosoph ist nicht mehr der Lehrer im Ideal, sondern der Vermittler von Verständigungsakten. Er entwirft nicht die Zukunft, sondern entdeckt Vernünftiges, das in der gegenwärtigen Wirklichkeit am Werk ist. Die Menschheit beginnt keine neue Arbeit, sondern führt ihre alte „mit Bewußtheit“ aus.

b. Die andere Bewegung dringt auf das neue Terrain der proletarischen Sozialbewegung vor. Die „Einleitung“ zu einer (nicht ausgeführten) Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, ebenso wie die Ruge-Briefe 1844 in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ veröffentlicht, ist die Programmskizze zu einem Zyklus, der eine materiale Kritik von Staat, Recht, Moral und bürgerlichem Leben vortragen sollte. Dies alles rückte indessen in einen neuen Blickwinkel, in den der „Nationalökonomie“. Hier schob sich vor jene traditionellen Materiaturen etwas, das für deutsch-philosophische Verhältnisse ganz neu war: die kritische Sozialökonomie, in deren Perspektive das „bürgerliche Leben“ (zusammen mit seinem proletarischen Widerpart) als eine Welt der *entfremdeten Arbeit* in den Blick kommt. Das Lieblingskind der philosophischen Marxfreunde wurde geboren, die (als Teilstück eines Teilstücks unvollendet liegengebliebenen) Pariser Manuskripte. Unversehens geriet darin eine feuerbachianisch geprägte Wesens-Anthropologie zu neuem Ansehen, und die politisch-philosophische Artikulation blieb vorerst vertagt - die Philosophie der Pariser Manuskripte hätte auch kaum einen konzeptiven Rahmen dafür hergegeben.

So waren in der einzigen Ausgabe der Jahrbücher zwei philosophische Manifeste nahe aneinander gerückt, das letzte Manifest von Marxens bürgerlichem Republikanismus und das erste seines proletarischen Revolutionarismus.

3. Das definitive Politischwerden der Marxschen Perspektivbildung war aufs neue von Grundlagen-Überlegungen begleitet. Weil die Politik nicht (wie so oft in den Politik-Ambitionen philosophierender Intellektueller) bloß ideologisch-rhetorischer Schein bleiben durfte, war eine Einstimmung in die Prozeßordnung wirklicher Geschichte und zumal geschichtlicher Umwälzungen fällig. In einer Gemeinschaftsarbeit voller Polemik, in der Marx und Engels vor allem ihre eigene „Selbstverständigung“ vorbrachten, der (unveröffentlicht liegengebliebenen) „Deutschen Ideologie“, desavouierten sie zusammen mit dem „ideologischen Bewußtsein“ auch die teleologische „Bestimmung-des-Menschen“-Geschichtsphilosophie. An ihre Stelle trat eine offene *Heuristik der lebendigen produktiven Kräfte*, die - in Arbeit und Kampf - ebenso die Werke der materiellen Zivilisation die je-

weiligen sozialen Ordnungen und mentalen Orientierungen hervorbringen. Die neue konzeptive Disziplin präsentiert sich nun (nach anfänglichem Zögern) als „materialistische“ Anschauung. Sie bietet einen hypothetischen Rahmen für ein Grundverständnis sozialer Umwälzungen, die aus Dissonanzen der Produktionsweise erwachsen und in Klassenkämpfen ausgefochten werden. Das soeben als revolutionäre Klasse am Horizont ausgemachte Proletariat fügte sich (allerdings nicht zwanglos) in diesen konzeptiven Rahmen ein.

4. Das Kommunistische Manifest scheint sich ganz an die Lineaturen der materialistischen Geschichtsauffassung anzuschließen. Es ist keine Agitationsschrift, sondern pflegt eine betont theoretische Haltung. Die Zukunft kommt nicht visionär, sondern prognostisch in den Blick, und nur mit sparsamen Skizzenstrichen: als werdende Wirklichkeit, als das Werk einer gegenwärtigen gesellschaftlichen Kraft, nicht als ein zu verwirklichendes Ideal.

Doch indem die Manifestanten mit ultimativer Entschiedenheit den Untergang der Bourgeoisie und den Sieg des Proletariats für unvermeidlich erklären, ist aufs neue eine Tür für das Eindringen unüberwundener Doktrinenreste und ideologischer Denkweisen geöffnet. Eine schon beschädigte materialistische Geschichtsauffassung verband sich mit der Philosophie des Proletariats. Das Manifest wurde so zur Geburtsstätte dessen, was man später als die „Lehre von Marx“ kodifizierte.

5. Als die Aktualität einer Revolution des Proletariats 1848-50 bis auf weiteres dementiert war, verschob sich das Zentrum von Marxens theoretischer Aufmerksamkeit aus der eigenen Praxis in die fremde Naturprozessualität, als die ihm die automatische, maß- und ziellose Bewegung des Kapitals erschien. Diese forderte ihn zu der intensivsten und umfangreichsten Theorie-Arbeit seines Lebens heraus, zur „Kritik der politischen Ökonomie“. Nirgends sonst hat Marx so viel Ausdauer gezeigt und nirgends so viel Systematik erreicht wie im „Kapital“, das gleichwohl und nicht zufällig ein Torso geblieben ist. Das Opus entstand nicht als der krönende Abschluß einer Lebensarbeit, sondern als der fragwürdige Versuch, eine große Irritation zu bewältigen. Marx mußte mit der Erfahrung fertig werden, daß die kapitalistische Produktionsweise noch ein „zweites 16. Jahrhundert“ des produktiven Aufschwungs erlebte. Die Hoffnung, daß für sie doch noch die Totenglocke läuten werde, sollte mit aller Gründlichkeit *more theoretico* erhärtet werden: Und sie bewegt sich doch - abwärts dem Untergang entgegen. Bei der Ausführung seines Vorsatzes, „das Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen“, hatte Marx zahl-

lose Fragen der wissenschaftlichen Begriffs- und Theoriebildung zu entscheiden, auch solche philosophischer Provenienz. Nicht von ungefähr zog er dabei Hegels „Wissenschaft der Logik“ zu Rate. Das „Kapital“ wirkte auf viele wie Marxens eigene Große Logik. Ein spätmarxistischer Marx-Verehrer wie Louis Althusser benötigte Großbuchstaben, um das Besondere der Marxschen THEORIE zu bekunden. Man ist weithin geneigt, für alle Theorieprobleme, mit denen Marx je konfrontiert gewesen ist, einen logischen Ort in den Koordinaten des „Kapital“ aufzuweisen - für das Ideologieproblem z.B. das Stück über den „Warenfetischismus, für die Ethik das über den „gerechten Tausch“, für die allgemeine Theorie der geschichtlichen Bewegung das Nachwort zur 2. Auflage. Das „Kapital“ wurde für viele zum Paradigma „Marxscher Theorie“ überhaupt.

Dabei steht der Umfang des Werks in einem umgekehrten Verhältnis zur Enge des thematischen Aspekts. Es ist das Dokument einer äußersten Praxisferne. Es ist insgesamt nicht aus dem Aktivzentrum einer eigenen Praxis konzipiert, sondern aus der Wahrnehmung einer kompakten fremden Übermacht, die sich im Spiegel dieser Wahrnehmung wie eine blinde Naturgewalt ausnimmt. Eine objektive Logik der Kapitalbewegung regiert über die menschliche Lebenswelt. Ein russischer Rezensent stieß nicht auf Marxens Widerspruch, als er dieses Wahrnehmungsbild in die Totale ausweitete: „Marx betrachtet die gesellschaftliche Bewegung als einen naturgeschichtlichen Prozeß, den Gesetze lenken, die nicht nur von dem Willen, dem Bewußtsein und der Absicht der Menschen unabhängig sind, sondern vielmehr umgekehrt deren Wollen, Bewußtsein und Absichten bestimmen...“. (MEW 23, 26) Nicht von ungefähr wurde dieser Endpunkt einer post-kritischen Regression zum Ausgangspunkt eines regressiven Sowjetmarxismus.

Läßt man die Übergangsstufen außer Betracht, so lassen sich auf dem Denkweg von Marx vier charakterverschiedene Philosophien erkennen: (1) In der Frühzeit (1841-44) eine normative Anthropologie des „menschlichen Wesens“, seines Verlusts und seiner Wiedergewinnung. (2) Am Wendepunkt von 1845/46 eine nicht-normativistische, offene Heuristik geschichtlich-formativer Kräfte und Prozeßresultanten. (3) Beim Eintritt in die Große Politik 1848 die Philosophie des Proletariats. (4) Nach dem Scheitern des volksrevolutionären Anlaufs von 1848/49 der Stoizismus einer objektiven Logik des gesetzmäßigen Geschichtsprozesses, den Engels mit einer evolutionistischen Kosmologie überbaute.

Diese schwerlich auf einen gemeinsamen Nenner zu bringenden Philosophien haben auch kein inner-philosophisches gemeinsames Telos. Auf

sie paßt das Kantische Bild von den „Umkippen“. Deren destruktiv-konstruktive Impulse kamen jeweils aus der politisch-praktischen Konfiguration. Der historische Zusammenhang mit der Zeitlage dürfte daher ein höheres Interesse verdienen als der - überaus problematische - systematische Zusammenhang der Gedanken untereinander. Die philosophischen „Charaktermasken“, die Marx in den wechselnden Szenenbesetzungen der zeitgeschichtlichen politischen Bühne anprobierete, fanden in der späteren Geschichte der Marxismen vielfältige Verwendung.

Erste Hauptverhandlung:

GESCHICHTSMATERIALISMUS ALS REFLEXIVES BEGREIFEN DER PRAXIS

Nicht in der vielbewunderten Begriffs-Architektur des „Kapital“, sondern in den unordentlichen Textentwürfen von 1845/46 zur Kritik der „Deutschen Ideologie“ erreicht Marxens Anstrengung des theoretischen Begriffs ihren höchsten Punkt. Hier ist es ihm darum zu tun, sich der *Voraussetzungen seiner eigenen Praxis zu vergewissern*, in einem Modus des Begreifens, das diese Praxis - als ein „ich denke dabei“ - im Mitvollzug begleitet. Im „Kapital“ hingegen geht es hauptsächlich um die Konstitutionen einer *fremden* Praxis, ja um eine, die ihm gar nicht als Praxis erscheint, sondern als die automatische, dinghafte Bewegung des Kapitals als des sich verwertenden Wertes. Und Marx selber war, während er am „Kapital“ arbeitete, fast zur Praxislosigkeit verdammt.

Von einem höchsten *Punkt* zu reden, ist leider auch in dem buchstäblichen Sinne wahr, daß es wirklich fast nur ein Punkt ist, ein Drehpunkt, auf dem sich hier eine wichtige politisch-intellektuelle Wendung vollzogen hat. Es war zudem ein Höhepunkt, auf dem Marx sich nicht dauernd halten konnte. In einem Textkonvolut von rund 550 Druckseiten nehmen die Sätze, in denen der Vorgang protokolliert ist, kaum mehr als zwei Seiten ein.

Als wir an die Vorverhandlung gingen, standen wir bereits vor dem weitläufigen Theoriekomplex einer allgemeinen Gesellschafts- und Geschichtsbetrachtung, die zuerst den Titel „materialistische Geschichtsauffassung“ und nachmals die Amtsbezeichnung „Historischer Materialismus“ erhalten hat. Ich zeigte an, daß darin wenigstens drei thematische Schichten auszumachen seien: eine in unmittelbarer sozialhistorischer Ma-

terialnähe, eine auf gehobener Abstraktionsstufe, und eine dritte (oder sachlogisch erste) in der Kontaktzone zwischen dem Subjekt und den Sachen. Uns werden im folgenden nur die beiden Theoriestufen beschäftigen. Zu klären ist zuerst, daß es überhaupt zwei Stufen von unterschiedlicher kognitiver Wertigkeit sind; das ist in den Interpretationen nur selten deutlich geworden, so, wenn ein Analytiker die „philosophischen“ Kategorien von den „soziologischen“ abhebt.⁸⁶ Das philosophisch, ja „transzendental-philosophisch“ Fundamentale liegt im Grundverhältnis von Bewußtsein und Sein beschlossen, noch diesseits aller bestimmten „gesellschaftlichen Verhältnisse“, die dann in den soziologischen Ordnungsbegriffen fixiert sind, in der Grundgliederung von Produktionsweise, sozialem, politischem und geistigem Lebensprozeß, sowie in den diversen analytischen Schnittebenen, in denen die dynamischen Korrelativitäten von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, Basis- und Überbaufunktionen hervortreten.

Man weiß, was für ein ideengeschichtliches und ideenpolitisches Abenteuer die Auslegungs- und Systematisierungsgeschichte von der Erstformulierung der „materialistischen Geschichtsauffassung“ 1845/46 über das Marxsche Vorwort-Resümé von 1859 durch die epigonalen „Historischen Materialismen“ hindurch gewesen ist. Von einem Ausgang dieser Geschichte ist nichts Gutes und Befriedigendes zu berichten. Wäre es nur die Geschichte einer „kolossalen Fehlgeburt“ (Engels, MEW 20, 23) gewesen, so brauchte man heute kein Wiederaufnahmeverfahren anzumelden. Anlaß zu einem solchen gibt, daß einige „rationelle Kerne“ ihre Wichtigkeit behalten und seither nicht anderswo auf eine zufriedenstellende Weise theoretisch integriert worden sind - wenn ich etwa an die zwischen Marx und Weber oszillierende methodologische Einleitung zu Hans Ulrich Wehlers *Deutscher Gesellschaftsgeschichte* denke, oder an die oft ganz absurden Zuschreibungen an Marx, die man in der sozialwissenschaftlichen Literatur und Publizistik antrifft. Ich erinnerte bereits daran, wie Henning Ritter aus gegebenem Anlaß monierte, daß selbst in verdienstvollen Marxstudien unbefragt Ansichten über den Theoretiker Marx mitgeführt werden, die dringend einer Revision bedürften.⁸⁷

⁸⁶ Es war der 1978 in hohem Alter verstorbene Leningrader Philosoph Wassilij Tugarinow, mit dem ich in den 60er Jahren viele Briefe und Drucksachen gewechselt habe und dem ich manche Anregungen für die analytische Bearbeitung der historisch-materialistischen Kategorienprobleme verdanke. Er hat 1958 eine Schrift über die Wechselbeziehung der Kategorien des historischen Materialismus veröffentlicht, in der auch jene Stufung zur Sprache kommt.

⁸⁷ Ich verweise auf eine Anmerkung, die ich bereits im Vorwort zu bedenken gab, und wiederhole sie hier: Allenfalls dazu, die Sowjetrevolution „gegen den Strich“ zu interpretieren,

Eine eigenartige „Dialektik“ der Textbasis ist es, daß der chaotische Inauguraltext von 1845/46, die *Deutsche Ideologie*, ihrer größeren Anschaulichkeit wegen in mancher Hinsicht reicher und bündiger ist als das rationeller geordnete Marxsche Resümé von 1959, andererseits aber zahlreiche „Verunreinigungen“ enthält. Man sehe sich nur an, wie sich dieser Grundlegungs-Diskurs im Feuerbachkapitel anläßt.

Zu klären war ja eigentlich (wie man aus den Vorwort-Entwürfen ersieht), unter welchen allgemeinen Geschäftsbedingungen philosophisch reflektierte Zeitgenossen, denen die Philosophie und eine Zeitgeistschriftstellerei nicht mehr genügen konnten, auf eine authentisch politische Weise an einer geschichtlich bedeutsamen Zeitbewegung mitwirken können. Aus dieser aktuellen und selbstreflexiven Frage wurde unversehens die schlecht-unendliche Aufgabe, die „Voraussetzungen aller Menschengeschichte“ zu klären, beginnend mit der ersten Voraussetzung, der „Existenz lebendiger menschlicher Individuen“ von artspezifischer körperlicher Organisation, die ihr Leben auf eine bestimmte Weise reproduzieren. (MEW 3, 20 f.) Auf der nächsten Seite sind wir schon bei den Beziehungen der Nationen, bei der Arbeitsteilung, bei den Eigentumsformen, und so geht es weiter. Einige Seiten später ist dann davon die Rede, wie die „Produktion der Ideen“ in die „materielle Tätigkeit“ der Menschen verflochten ist. Und nun folgen auf den besagten zwei Seiten (26-27) die hochphilosophischen Fundamentalsätze über Bewußtsein und Sein, als deren Negativ-Korrelat die „ideologische“ Bewußtseinsform figuriert. Gleich sind wir bei den Grundverhältnissen, in denen sich aus der Daseinsweise der Menschen eine Geschichte ergibt. Dann kommt die Sprache darauf, wie die Geschichte eine Verlaufsweise angenommen hat, in der sie wie ein Schicksal über die Menschen kommt. (34) Mit einem großen Gedankensprung kommen wir zum Kommunismus, der nur als eine gemeinsamzeitige Tat der herrschenden Völker möglich sei. Ihm sind die sieben letzten Seiten des Kapitels, das vor Seite 80 endet, speziell gewidmet. Doch

statt dieses grundlagentheoretische Kapitel nun gründlich auszuarbeiten, schrieben Engels und Marx arbeitsteilig einige hundert Seiten voller akribisch-spöttischer Polemik gegen Bruno Bauer, Max Stirner und diverse Propheten des „wahren Sozialismus“. So gerät es zu einer regelrechten Detektivarbeit, aus diesem Textkonglomerat die „rationellen Kerne“ einer neuartigen Betrachtungsweise herauszulösen.

Daß es eben um eine andere *Betrachtungsweise* oder Art des Sehens, des Wahrnehmens zu tun ist, wird eigentlich nur in dem genannten kleinen Textbezirk deutlich, in dem Marx-Engels ihre Abwendung von der „ideologischen“, also abstraktiv ideen- und bewußtseinszentrierten Sichtweise deklarieren, mit dem Hauptsatz: „Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.“ Auf ihn und seine weitreichenden Implikationen wird sich denn auch mein Hauptaugenmerk richten. Von ihm aus erschließt sich, sofern er eine Subjekt-Wirklichkeit zum archimedischen Ort macht, der Sinn der ersten Feuerbachthese, die gegen den alten Materialismus geltend macht, die Wirklichkeit sei nicht nur als Gegenstand der Anschauung zu fassen, sondern auch subjektiv als sinnliche Tätigkeit, als Praxis. Der Erkenntniszugang zu dieser „Einheit der Apperzeption“ (Kant) kann nur ein *reflexiver* sein. Und aus diesem apperzeptiven Zentrum erhalten auch die Kategorien der mittleren Stufe ihr praktische Dimensionierung. Schon Marx hatte daraus nicht die Keimzelle einer reicheren Reflexionskultur gemacht. Sache von Engels war dergleichen schon gar nicht, und erst recht lag es nicht im Vermögen der epigonalen historischen Materialisten.

Vielleicht war es nur Zufall, daß jene ursprüngliche Einsicht im Textkonvolut der *Deutschen Ideologie* ziemlich am Anfang steht und in der angemessenen Weise als eine *Identitätsthese* formuliert ist. Im Marxschen Resümé von 1859 rückt die Sein-Bewußtsein-Korrelation in die Reihe der anderen Kategorienverhältnisse ein, und der Satz liest sich wie eine *Dependenz*-These: „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“ (MEW 13, 10) Aus einer subjekt-internen Korrelation wird - bei Marx noch nicht gänzlich und definitiv, aber bei Engels und den Epigonen - ein äußeres Einwirkungsverhältnis. Das Konzept wird objektivistisch. Die „kolossale Fehlgeburt“ des sowjetmarxistischen „Histmat“ war die Ausgeburt einer Bürokratisierung des gesellschaftstheoretischen Denkens.

Alter und neuer Materialismus: Anschauung von Objekten - Tätigkeiten der Subjekte

können einige Begriffe aus der Marxschen Theorietradition taugen. Am wichtigsten sind die theoretischen Sätze über die Abhängigkeit der Produktionsverhältnisse vom Stand der Produktivkräfte. Bedeutsam für die Heuristik sozialer Umwälzungen sind Marxens Betrachtungen über die Beschränktheit einer polit(okrat)ischen Revolution. (MEW 1, 408) Nicht ohne Ironie ist, wie Marx die Rolle vorherbestimmt hat, die er nachmals in der Sowjetrevolution spielen sollte: „Und wenn sie eben damit beschäftigt scheinen, noch nicht Dagewesenes zu schaffen, gerade in solchen Epochen revolutionärer Krise beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf, entlehnen ihnen Namen, Schlachtparole, Kostüm, um in dieser altehrwürdigen Verkleidung die neue Weltgeschichtsszene aufzuführen.“ (MEW 8, 115) Er selbst wurde 1917 dienstverpflichtet und hatte die „Schlachtparole“ zu liefern.

Der „bisherige“ Materialismus, dessen Genealogie Marx in der *Heiligen Familie* bis an eine Station verfolgt, wo er „menschenfeindlich“ geworden ist (bei Hobbes), litt an dem „Hauptmangel“, daß er die Wirklichkeit nur als Objekt-Anschauung fassen konnte, aber nicht „subjektiv“ als Tätigkeit, Praxis. Dieser „tätigen Seite“ hat sich der Idealismus angenommen, der sie ihres sinnlichen und gegenständlichen Charakters entkleidete. - Mit dieser ersten These, die auch Feuerbach mitbetrifft, stellt sich Marx in die von Kant herkommende Tradition des Kritizismus.

„Materialismus“ - wie sinnvoll ist es eigentlich gewesen, den neuen Wein in diesen alten Schlauch zu füllen? Marx wollte erst nicht so recht. Materialismus, so meinte er 1843, sei doch nur ein „abstrakter Spiritualismus der Materie“. (MEW 1, 293) An einer Umbenennung des Natur-Kosmos in „die Materie“ konnte ihm nicht gelegen sein; erst Engels hat dann den Anschluß an die Tradition des kosmologischen Materialismus wiederhergestellt. Ein anthropologischer Materialismus nach Art von L. Feuerbach konnte ebenfalls nicht mehr genügen; daß der Mensch nicht nur Geistwesen, sondern „leibhaftiges“ Naturwesen ist, war für halbwegs Arrivierte mittlerweile zur Trivialität geworden. Wenn schon „Materialismus“, dann mußte es ein *neuer*, am Gesellschafts- und Geschichtsdenken gebildeter sein. So deklarierte Marx in den Feuerbachthesen, der „Standpunkt“ des *neuen Materialismus* sei die „menschliche Gesellschaft“; er fügt noch die rhetorische Umkehrung hinzu: „oder die gesellschaftliche Menschheit“. Auf einen neuen abstrakten Spiritualismus der Menschheit wollte er damit wohl kaum hinaus; dergleichen wäre nach 1844 schon nicht mehr in seinem Sinne gewesen. Was aber konnte der Focus einer gesellschafts-bezogenen „Materialität“ sein? Etwa, wie es die spätere Sowjetscholastik ansetzte, eine „gesellschaftliche Bewegungsform der Materie“? Gewiß nicht das. Wie A. Schmidt definitiv bekräftigt hat, ist ein ontologisch (oder metaphysisch) gefaßter Inbegriff der Materie für Marxens „Materialismus“ ohne jede Bedeutung. Die Materialismus-Titulatur ist überhaupt einigermaßen irreführend und als provokativer Kampfbegriff zu verstehen. Marx hatte erst gezögert, sich darauf zu versteifen. (MEW Erg.-Bd I, 577)

Um was für eine gesellschaftlich-geschichtlich dimensionierte „Materialität“ es Marx zu tun ist, läßt sich aus der Inauguralschrift von 1845/46 unschwer erkennen. Im Text heißt sie „Wirklichkeit“, Wirklichkeit des gesellschaftlichen *Lebensprozesses* der Menschen. Zu ihr gehört gewiß auch die Leiblichkeit des Stoffwechsel-Wesens. Darauf liegt jedoch nicht der Akzent, und auch nicht darauf, daß die Menschen ihre leibliche Existenz in

einem durch *Arbeit* vermittelten Stoffwechsel mit dem natürlichen Umfeld erhalten. Welchen konzeptiven Stellenwert diese Produktion des „materiellen Lebens“ (oft auch „materielle Produktion“ genannt) im Marxschen Geschichtsmaterialismus erhält, darüber wird noch gesondert zu verhandeln sein. Der kardinale, „standpunkt-bildende“ Aspekt von Marxens grundlagentheoretischen Orientierungen ist es, daß der „Lebensprozeß“ der Menschen nicht einfach im Stoffwechsel besteht, sondern in einer mehrdimensionalen *Lebenstätigkeit* oder Praxis. Niemals hat Marx den Menschen auf den *Homo faber* zurückgeführt, auf das *tool-making animal*⁸⁸, oder seinen Eros als einen „technischen“ qualifiziert. Er hat ohne die Emphase einer besonderen „Lehre“ in aller Selbstverständlichkeit vorausgesetzt, daß Menschen nicht minder an der sozio-personalen Qualität ihrer Existenz wie an ihrer vitalen Subsistenz engagiert sind, an der Art und dem Rang ihrer Tätigkeiten ebenso wie an der Art ihrer sozialen Zuordnung zu anderen Mitgesellschaftern. Darin besteht die „Materiatür“ ihrer je geschichtlich modifizierten Gesellschaftlichkeit; sie ist eine Ordnung der Interaktionen. J. Habermas hat mit Recht die „Arbeit“ und die „Interaktion“ als verschiedene Modi voneinander abgehoben. Nur war es nicht begründet, Marx zu unterstellen, er habe die „Produktion“ gesellschaftlicher Verhältnisse nach dem Modell der technischen Produktion von Gebrauchsgegenständen gedacht. Nicht nur hat das „Eingehen“ von Kooperationsbeziehungen seinen eigenen Modus, es hat auch seine eigenen Sinnkriterien oder Bedürfnis-Vektoren. Nur in besonderen Grenzfällen ist die soziale Organisation der Steigerung der Produktion mittelhaft zugeordnet. Als das Subsistenz-Bedingende ist die „materielle Produktion“ nicht zugleich das Existenz-Bestimmende und kardinal Sinn-Erfüllende. Eine ansehnliche Sozialposition hat ihre eigene Dignität und oft auch Priorität.

Gesellschaftliches Sein und „gesellschaftliche Verhältnisse“

In dem Dutzend von Grundwörtern, aus deren Stoff die materialistische Geschichtsauffassung gemacht ist, waltet eine bestimmte kategoriale Hierarchie und eine subtile Spezifik ihrer Zuordnungen, auf die genau zu achten ist, namentlich auf den jeweiligen determinativen Modus, indem hier das eine auf das andere bezogen ist. Die Interpretationen (und Systematisierungen) folgen meistens dem Marxschen Resümee von 1859, das mit dem Satz beginnt: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens ge-

⁸⁸ Im *Kapital* zitiert Marx zwar diesen Ausspruch von Benjamin Franklin, bezeichnet ihn aber später im Text als charakteristisch für das „Yankeetum“. (MEW 23, 194 u. 346 Anm.13)

hen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen.“ (MEW 13, 8) Daß sich der Blick sogleich in die Sphäre der „materiellen Produktion“ richtet, dürfte naturgemäß darin motiviert sein, daß es ja das Vor zu einer ökonomiekritischen Schrift, nicht zu einem soziologischen Kompendium ist. Man sollte nicht nur die Kirche, sondern auch die Scheune im Dorf lassen.

Sodann charakterisiert Marx drei weitere Grundverhältnisse: (1) daß die Gesamtheit der *Produktionsverhältnisse* als „ökonomische Struktur“ der Gesellschaft die „reale Basis“ eines „juristischen und politischen Überbaus“ bildet; (2) daß die Produktionsweise des materiellen Lebens den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozesses überhaupt „bedingt“; und (3) daß nicht das Bewußtsein der Menschen ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein ihr Bewußtsein bestimmt.

Man war oftmals versucht, in dieser vierfachen Verhältnisbestimmung nur Variationen eines und desselben Grundverhältnisses zu sehen. Das trifft jedoch entschieden nicht zu. Es handelt sich jeweils um spezifische analytische Schnitte, die je eigene Korrelate freilegen. Und was die determinativen Modi angeht, so dürfte Marx mit Vorbedacht seine Termini angesetzt haben: entsprechen, überbauen, bedingen, bestimmen. Ich sehe im Vorwort einen im ganzen unvollständigen, im einzelnen aber genau formulierten Text (wie Marx überhaupt den Fragen der kategorialen Syntax nicht wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat).

Uns interessiert jetzt besonders die letzte, am meisten „philosophisch“ (oder ontologisch) geprägte Korrelation, jene des „Bewußtseins“ mit dem „Sein“. Ich deutete bereits an, daß diese Schnittebene nicht einfach neben den anderen, wie das der Marxsche Text suggerieren könnte, sondern sozusagen quer zu ihnen verläuft, durch sie alle hindurchgeht oder, genauer, ihnen gegenüber sogar eine „meta-kategoriale“ Funktion erfüllt.

An einer Aufklärung dieser Konfiguration hängt viel, insbesondere auch daran, daß man dieses (gesellschaftliche, und damit notwendig auch *persönliche*) Sein (a) nicht kurzerhand als das „Sein der Gesellschaft“ oder gar als irgendein Organisationselement der Gesellschaft liest, sondern akkurat als das Sein *der Menschen selbst*, der Individuen. Marx hat sie, die Subjekte erster Instanz für alle diese „Verhältnisse“, unauffällig an den Anfang des Strukturaufzuges gesetzt. Ferner (b) ist das Bewußtsein das in der Erstformulierung der *Deutschen Ideologie* mit dem Sein ja in einer Personalunion steht, in dieser Eigenschaft nicht dasselbe wie der „geistige Le-

bensprozeß“, der (ebenso wie soziale und politische) durch die Produktionsweise des materiellen Lebens „bedingt“ ist. Das Bedingtsein des einen ist nicht dasselbe wie das Bestimmtheitsein des anderen. Daß Marx für sein Resümee diese „dualistische“ Ausdrucksweise - eines bestimmt das andere - gewählt hat, ist vielleicht das Problematischste an diesem Text. Die Identitätsformel der Erstformulierung ist unverfänglicher und wohl auch richtiger. Hier ist zudem viel deutlicher zu erkennen, worin die Marxsche Antiposition ihre praktisch-intellektuelle Aktualität hatte.

Das Sein und das Bewußtsein, um deren „Verhältnis“ es geht, das ist nicht zuletzt, sondern zuallererst das eigene bewußte Sein des gesellschaftlich exemplarischen Individuums Marx. Der Fundamental-Diskurs über das „aparte“ und das im Lebensprozeß integrierte Bewußtsein sind die Chiffren für zwei Seins- und Bewußtseinsweisen, die an dieser Stelle ausinandertreten - hier die Junghegelianer, dort Marx und Engels, die sich von ihnen trennen, indem sie aufhören, bloße „Bewußtseinsbildner“, konzeptive Ideologen zu sein - oder, wie sie einmal abschätzig titulierte sind, „hochtrabende und hochfahrende Gedankenkrämer“. (MEW 3, 41) In diesem Selbstverständigungs-Diskurs ändert sich nicht nur etwas Konzeptives, sondern die persönlich-gesellschaftliche Seinsposition (oder *Daseinsweise*) der beiden Neuerer, die kein Genügen mehr an der ideen-rhetorischen Schriftstellerei finden und auf einen festen Boden für eine reelle und seriöse Politik-Teilhaberschaft überwechseln. So gehören die Sätze über Sein und Bewußtsein zu den Prolegomena zu einer Politik, die als reell und seriös soll gelten können. Von irgendwelcher „Ökonomie“ ist *auf dieser Stufe* noch nicht die Rede, sie wird erst auf einer nachgeordneten Stufe in ihrer Orientierungs-Wichtigkeit zu bestimmen sein.

Das Wenige an Erläuterungen, das sich auf den beiden Textseiten der *Deutschen Ideologie* findet, macht die Sache auch im Kategorialen deutlich genug. Das „Sein“ ist noch ganz unspezifisch, ohne Rücksicht auf alle seine inneren Konstitutionen und Differenzen, schlicht als die Wirklichkeit des *Lebens* genommen. Der Satz, der im Vorwort von 1859 so starr wirkt, lautet in der Erstformulierung noch anders: „Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.“ (MEW 3, 27) Wenn man ein wenig der Lust am Etymologisieren nachgibt, kann man dem Ausdruck „Bestimmen“ hier den Sinn geben, daß im „Bewußtsein“ das Leben sich eine Stimme verschafft.

Das Abwehrende dieses „nicht..., sondern...“ richtet sich, kurz gesagt, gegen die *Bewußtseins-Abstraktion*. Die abschließende Erläuterungsformel macht die Intention geradezu personal-sinnfällig: „In der ersten Betrachtung

tungsweise geht man von dem Bewußtsein als dem lebendigen Individuum aus, in der zweiten ... von den wirklichen lebendigen Individuen selbst und betrachtet ihr Bewußtsein nur als *ihr* Bewußtsein.“ (27, direkt an die eben zitierte Formel anschließend) In der hier ausgesparten Textpartie heißt es dann noch, ein wenig naiv, daß die zweite Betrachtungsweise die „dem wirklichen Leben entsprechende“ sei. Hier geht es indessen, wie aus dem weiteren Textzusammenhang deutlich wird, um zweierlei Art des „Entsprechens“. Wenn die Generalprämisse vom Bewußtsein als dem *bewußten Sein* gilt, dann muß doch auch die erste Betrachtungsweise, die das Bewußtsein wie ein lebendiges Individuum nimmt - es ist die *ideologische* -, auf ihre Art ebenfalls der Lebensprozeß-Wirklichkeit der Leute „entsprechen“, die es eben so sehen. Auch eine solche „Nebelbildung“, heißt es auf der Seite davor, ist ein „Sublimat“ ihres Lebensprozesses. Die eine „Entsprechung“ ist die der *Zugehörigkeit* des Bewußtseins zum eigenen Sein des Individuums, während es in der kognitiven *Zuordnung* des Bewußtseins zu seinem Sujet die Differenz von Entsprechung und Nicht-Entsprechung (Dissonanz) gibt. (Daran knüpft sich das Problem, wie das eine Bewußtsein, das sich in kognitiver Konsonanz weiß, die Dissonanz des anderen zu erfassen vermag - ein Problem der Ideologiekritik.)

Halten wir noch einmal fest: In den Sätzen über Sein und Bewußtsein (oder vielmehr über das bewußte Sein) ist es um nichts anderes zu tun als um die Aufhebung der Bewußtseins- und Ideen-Abstraktion zugunsten der integralen Einheit, welche die menschliche Wirklichkeit ist. Die Bewußtseins-Abstraktion zurückzunehmen ist seinerseits ein personaler Akt aus einer Bestimmtheit (oder Gestimmtheit) des eigenen sozio-personalen Seins, nämlich ein Akt der Selbstbescheidung, die Absage an die *demiurgische Illusion*. Die ernüchterten Ideenredner von gestern sagen zwar nicht, „mit unsrer Macht ist *nichts* getan“ - so wie die trunkenen Ideenredner sich einbilden, in der Macht ihrer Ideen liege untergründig *alles* beschlossen. Sie sagen sich nur, daß man als Ideenproduzent, wenn man weiter nichts „an der Hand hat“, in einem defizienten Modus existiert.

Die Selbstaufklärung in Sachen „Bewußtsein“ war vielleicht nicht viel, und jedenfalls nicht alles. Es steckt darin, wie mir scheint, gleichwohl genug, daß man es nicht für eine Sache von gestern halten müßte, die inzwischen zur Trivialität abgesunken wäre. Man sehe sich einmal um...

Was hat es mit dem „Determinismus“ auf sich, der in der Formel vom Sein, welches das Bewußtsein bestimmt, liegen soll? Gar nichts, wenn man diese Formel nicht zu wer-weiß-was zurechtstutzt - bis hin zu dem ominösen „Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral“. Zum ersten ist die

„zweite“ Formel, die hier ein Verhältnis des Bestimmens statuiert, neben der anderen, der Identitäts-, Konjunktions- oder Konkretionsformel, die uneigentliche. Und wenn man sich schon an sie hält, hat man zu bedenken, daß bestimmte Bestimmende hier ja nicht ein begrenzter Determinantensatz ist. In der (internen) Korrelation des Ungeschiedenen befinden sich zwei Totalitäten von Bestimmungsmannigfaltigkeiten, deren jede sich dem Grenzwert Unendlich nähert. Die Formel ist nicht „reduktionistisch“, führt nicht eine reichere Mannigfaltigkeit auf eine ärmere zurück; es heißt nicht, das Bewußtsein sei „nichts als...“, sondern, es ist in seiner Wirklichkeit immer *mehr als* sein jeweiliger Nennwert.

Aufgehoben ist nicht nur die Bewußtseins-Abstraktion, sondern ebenso die „Seins-Abstraktion“. Das Sein, um das es hier geht, also das der Menschen, je bestimmter Individuen, ist *selber schon ein bewußtes*. - Wie sich dem bewußten Sein der Menschen selbst auch das Bewußtsein von *Gegenständen* einschreibt, diese Frage will ich hier nicht weiter verfolgen.

Zu fragen ist aber, worin hier eigentlich die *materialistische* Quintessenz der Betrachtungsweise liegen soll, die sich diese Titulatur zugelegt hat. Man könnte sagen: auf dieser kategorialen Elementarstufe von *Seinstiteln* aktualisiert sich so etwas noch nicht. Zu erwägen ist jedoch auch, ob der Titel des „Materiellen“ damit nicht aus einer angestammten Enge herauskommt, die er als Titel für eine „Weltmaterie“ gehabt hat. Als Widerpart zum Geistkult des deutschen Idealismus hatte es vorübergehend noch einmal seine Wichtigkeit, die leibliche und gegenständliche Wirklichkeit des menschlichen Seins zu bekräftigen - in Feuerbachs „anthropologischem Materialismus“. Auf der Höhe von Marx mußte das kein aktuelles Anliegen mehr sein. Die elementare Stoffwechsel-Verfassung der Menschen interessierte nicht in ihrer biologischen Unmittelbarkeit. Sie konkretisiert sich bei ihnen in der gesellschaftlichen Arbeit, die ihren „Stoffwechsel“ mit der Natur vermittelt; die Arbeit bekam die Synonyme „materielle Produktion“ oder „Produktion des materiellen Lebens“. In der Tat erlangte es für Marx eine höhere Wichtigkeit der fundierenden, „bedingenden“ Bedeutung der Arbeit (mitsamt der Art ihrer instrumentellen Ausrüstung und ihrer damit verbundenen gesellschaftlichen Organisation) mehr theoretische und praktisch-perspektivische Aufmerksamkeit zu zollen als andere Denker. Die geschichtsmaterialistischen Begriffe ratifizieren es. War es aber das, was einen neuen Materialismus begründete? Ist der historische Materialismus ein *ökonomischer* Materialismus? Darin liegt indessen auch noch nicht alles beschlossen. Bei aller Wichtigkeit bewegt es sich auf einer nachgeordneten Stufe. Der neue Materialismus sollte seine

Pointe vor allem darin haben, daß er als historischer eben ein *gesellschaftlicher* und ein *praktischer* wird. Was aber macht die Materialität der Gesellschaft und die Materialität der Praxis aus? Bei der Grundlegung der neuen materialistischen Geschichtsauffassung kam es, wie wir sahen, zuerst auf etwas anderes an, auf einen Inbegriff der *Wirklichkeit*. Damit ist gegenüber allen abstraktiven, formalisierenden oder parzellierenden Reduktionen eine *Inhaltlichkeit*, die Vollinhaltenheit des *Lebensprozesses* geltend gemacht, der alles in sich begreift⁸⁹, so eben auch die leibliche Konstitution der Menschen, ihre Angewiesenheit auf materielle Existenzmittel, der Erwerb dieser Mittel durch gegenständliche Arbeit mit Hilfe materieller Werkzeuge. Die Hervorhebung dieses Materiellen hat nur zu verhindern, daß man es (wie so oft in der höheren Bildungswelt) vergißt. Ob man dagegen in alle Ewigkeit einen „Ismus“ aufbieten muß? Marx tat es ja nur recht zurückhaltend, ohne die Aufdringlichkeit, die nachmals dem Gestus manches vor- und nachmarxischen Materialismus eigen ist.

Zum kognitiven Status der Sätze über Sein und Bewußtsein

Von den Menschen spricht unsere Textvorlage in der dritten Person. Aber natürlich sind es nicht die Anderen, über die hier etwas behauptet wird. Wo so ausdrücklich von *Betrachtungsweisen* die Rede ist, kommt offenkundig eine durch *reflexive Selbstwahrnehmung* erschlossene „synthetische Einheit der Apperzeption“ in Ansatz. Es ist kaum von ungefähr, daß sich hier Kantische Formeln einstellen, auch wenn sich die apperzeptiven Modi nicht als ein gattungs-allgemeines „Apriori“ erweisen, sondern als ein sozial und geschichtlich *differentielles*. Man wird dann von Kant zu Fichte weitergehen und auf eine plurale Konfiguration von Seins- und Bewußt-machungsweisen treffen: Wie jemand seine Wirklichkeit wahrnimmt, hängt davon ab, wie er als Person und Mitperson praktisch konstituiert ist, seiner Wirklichkeit gewachsen ist.

Welche Implikationen hat es, wenn die Wirklichkeit nicht nur als Objekt einer Anschauung gegenständlich vor Augen steht, wenn vielmehr die „tätige Seite“ sich als Praxis *subjektiv* apperzipiert - eben reflexiv. Wenn man bei der Konjunktion von Sein und Bewußtsein ansetzt, werden die darauf gerichteten historisch-materialistischen Sätze gar nicht mehr als Sätze einer Theorie erscheinen, die Sachverhalte auf gesetzliche oder gesetzartige Verhaltens-Kovarianzen hin bestimmt. Eine Betrachtungs- oder Sichtweise ist *Theoria* in einem sehr besonderen, nicht im hypothetisch-

⁸⁹ Der polnische analytische Philosoph T. Kotarbinski hat, um den kategorialen Verlegenheiten der „Materialismus“-Hypostase zu entgehen, die Titulatur „Konkretismus“ vorgeschlagen.

deduktiven Verfahrenssinn. Das sind selbstreflexiv sich erschließende Befunde der Subjektkonstitution, die ungegenständlich sind und nur in der sekundären Sprachgestalt eine uneigentliche Vergegenständlichung erfahren.

Anders wären auch so eigenartige Modusbestimmungen wie „Selbstverständigung“ und „Rechenschaftslegung“ erkenntnis-topographisch gar nicht zu bestimmen. Das Denken des Praktischen in der Perspektive tätiger und erleidender „Subjekte“ überschreitet den traditionellen Rahmen gegenständlicher Subjekt-Objekt-Verhältnisse, auf welche die traditionalistische Erkenntnistheorie bis in unsere Tage fixiert ist. Als reflexive sind diese Befunde stets selbstreferentiell. Sie verweisen nicht nur zurück auf eine je eigene soziopersonale Seinsweise ihrer Autoren oder Protokollanten. Sie machen in ihrer Konstituierung auch den Durchgang durch diese. Praxis-internes Wissen ist nicht nur Repräsentation, sondern auch „Appräsentation“ (im Sinne von E. Husserls *Cartesianischen Meditationen*).

Betrachtungsweisen, die eine je bestimmte Apperzeption des Personalen und Interpersonal-Sozialen „bewerkstelligen“, wie Kant das an den reinen Anschauungsformen (Raum und Zeit) und den Kategorien aufgewiesen hat, sind nicht eigentlich Theorie und sie kommen nicht aus der Arbeit der Theorie. Sie sind Bewußtseinsformen als Lebensformen. Die Reflexionsphilosophie, die solche Bewußtseinsformen einem theoretischen Bewußtsein erschließt, hat ebenso wie die Bewußtseinsformen selbst und ihr Lebensform-Kontext einen geschichtlichen Charakter. Sie gehört einem Vergesellschaftungsmodus der bürgerlichen Bildungswelt an, demselben wie im Politischen der Republikanismus. Ihre „Produktivkraft-Basis“ ist eine erhöhte Stufe der „Selbstbetätigung“, der personalen Initiativfähigkeit oder Spontaneität. Das war ja auch der soziokulturelle Raum, in dem Marx aufgewachsen ist, und den er in der Bewegung zur Emanzipation der arbeiteten Klassen wiederzufinden hoffte.

Noch es ist nicht üblich, die Marxschen Kategorien, von denen einige in den Inauguraltexten der materialistischen Geschichtsauffassung vorgeführt sind, „transzendental-reflexiv“ zu orten. Dazu wird man jedoch, wo immer man philosophisch auf Marx zurückkommt, mehr und mehr übergehen - ich stehe damit nicht ganz allein da. Schon in den 70er Jahren hat Alfred Schmidt die implizite erkenntnistheoretische Position von Marx einen „materialisierten Kritizismus“ genannt.⁹⁰

⁹⁰ *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Hrsg. A. Schmidt, Frankfurt (Suhrkamp) 1974, S. 9

Anmerkung zu den Kategorien für die Apperzeption des Sozialen

Bis jetzt war von den Sichtweisen, welche die Apperzeption des Sozialen organisieren, noch diesseits aller inhaltlichen Spezifikation die Rede. Sehr viel Stoff bietet da übrigens auch Marx nicht. Aus seinen Vorlagen ist keine reich besetzte „Kategorientafel“ zu erstellen. Wenn ein Moment seiner Lebensprozeß-Befindlichkeit ist, muß man danach ausschauen, welche Eigenheiten seines praktischen Vergesellschaftungs-Spektrums hinter dem Defizit im Kategorialen stehen könnten. In einer Hinsicht ist die Marxsche Vorlage besonders defizient: Die historisch-materialistischen Stammkategorien betreffen sichtlich mehr die Art, in der sich die Gesellschaft formal als ein *Verbund von Funktionen* darstellt. Nur im Feld seiner empirischen und historischen Sozialbeobachtung ist bei Marx mehr für den anderen Aspekt zu gewinnen, für die Sicht auf die Gesellschaft als ein *Ensemble von Personen*, die in multivalenten Interaktionen miteinander verbunden sind. Der Marxsche Gesellschaftsbegriff zeigt überhaupt diese kategoriale Ambivalenz. Soziale Personenbeziehungen in den Modi von Kooperation, Subordination und Herrschaft begrifflich zu präparieren war für ihn eigenartigerweise nicht das theoretische Hauptinteresse. Gerade hier aber haben die Kategorien der Apperzeption des Sozialen ihren Stammsitz.

Der Genealogie entsprechend begannen wir damit, die anthropo-ontologischen *Fundamentalkategorien* in ihrer Schlüsselbedeutung zu würdigen. In der systematischen Konstitutionsordnung schließen sich daran die Kategorien an, mit denen Marx sein Vorwort-Resümee von 1859 beginnt - daß die Menschen in der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse eingehen, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Was immer man aus dem hier eingeführten Kategorienpaar „Produktivkräfte - Produktionsverhältnisse“ gemacht haben mag - in ihrem Bedeutungskern sind dies *sozialanthropologische* und nicht struktursoziologische Begriffe. Eine auch nur etwas intensivere Aufschlüsselung wird das zeigen. Die ganze übrige Begriffsfolge, die sich auf die thematische Sphären-Koordination (Ökonomie, Politik, Kultur, Ideologie) und insbesondere auf die leidige „Basis-Überbau“-Konfiguration beziehen, möchte ich aus der Hauptverhandlung ausklammern und nur mit einigen kurzen Notizen bedenken.

Lange genug hat man, weil man mit dem Ensemble der anthropo-ontologischen und sozialanthropologischen Primärbestimmungen nicht viel anzufangen wußte, das Hauptaugenmerk auf die nachgeordneten „sozio-ökonomischen“ Aufstellungen, auf ihre geschichtsprozessualen

Weiterungen und auf die revolutionstheoretischen Aktualisierungen gerichtet. Im gängigen Verständnis lehrt die materialistische Geschichtsauffassung vor allem den „grundlegenden“ Anteil der „materiellen Produktion“ und der in ihr sich bildenden „ökonomischen Verhältnisse“. Der Marxsche Ausgangssatz dafür lautet: „Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt.“ Ein „ökonomischer Determinismus“ ist mit diesem Satz in keiner Weise statuiert, nichts auch von „Kausalität“. Die Marxschen Bestimmungen sind tunlichst in ihrer analytischen Abstraktivität festzuhalten und nicht in eine „falsche Konkretheit“ zu übersetzen (wie das der späte Engels mit seinen gutgemeinten Erläuterungen getan hat). Das Wort „Bedingen“ besagt lediglich, daß Sozialordnungen insgesamt und in vielen ihrer Charaktere *nicht ohne* den Rückgang auf die Produktionsweise und ihre Konstituentien zu begreifen sind. Welches im einzelnen die Indikatoren sind, ist damit nicht präjudiziert.

Indessen hängt das Verständnis der materialistischen Geschichtsauffassung ganz entscheidend daran, daß man die Mehrstufigkeit der kategorialen Bestimmungsschritte erfaßt. Die Stufung stellt sich uns jetzt so dar, daß wir auf der anthropo-ontologischen Stufe die Kategorien-Korrelation von Bewußtsein/Sein und die von Produktivkräften/Produktionsverhältnissen haben. Auf dieser Stufe „regiert“ der praktisch-subjektive Modus der Apperzeption. Auf der nachgeordneten Stufe hat man es mehr mit den sozialstrukturellen und -prozessualen Objektivationen und Institutionalisierungen zu tun.

Manche der geschichtsmaterialistischen Denkbahnen verlaufen sich in der modernen Sozialwissenschaft und bilden hier Anschlußstellen für wissenschaftsbetriebliche Sekundärmarxismen. Die beiden anthropologischen Kategoriengruppen jedoch enthalten die Ansatzstellen des Marxschen Praxis-Prospekts und auch noch Interpretationsrahmen für die praktische Geschichte der nachmarxschen Marxismen. Sie sind dasjenige, womit Marx den Marxismus übergreifen und überdauern kann. Das sei nun noch am zweiten anthropologischen Kategorienpaar, den Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, ein Stück weit sondiert. Ihre kategoriale Erschließungskraft läßt sich allerdings nur ermessen und aktivieren, wenn man sie aus den verfremdenden, wenn nicht „menschenfeindlichen“ Verklammerungen der sowjetmarxistischen Schuldoktrin herauslöst.

Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse

Man hat aus Marxens Vorwort eine „Dialektik“ herausgelesen, die darin liegt, daß die Produktionsverhältnisse (namentlich die Eigentumsverhältnisse) zuerst eine „Entwicklungsform“ der materiellen Produktivkräfte sind, mit deren weiterer Potenzierung jedoch zu einer „Fessel“ für sie werden, so daß eine Epoche sozialer Revolution eintritt. Dieses Struktur- und Prozeßmodell läßt sich nach verschiedenen Seiten theoretisch explizieren und historisch exemplifizieren - auch doktrinär strapazieren. Die Modellbildung bleibt jedoch unbefriedigend, solange ihre tragenden Begriffe nicht intensiv analysiert sind.

Marx sprach im Vorbeigehen einmal von einer „Dialektik“ der *Begriffe* Produktivkraft, Produktionsmittel und Produktionsverhältnis, und er verband damit den Hinweis, daß die Grenzen dieser Dialektik (die den realen Unterschied der Bedeutungen nicht aufheben) zu bestimmen seien. (*Grundrisse*, 29) Es gilt zuerst also, sich der Begriffsbedeutungen zu versichern.

Produktionsverhältnisse (Marx spricht von einer „Gesamtheit“ der Produktionsverhältnisse) sind vielgliedrige Komplexe von dynamisch-operativen bzw. sozial-interaktiven *Relationen* oder Arten der Zuordnung. Eine dieser Zuordnungen sind die Produktionsmittel-Eigentumsverhältnisse. Produktivkräfte sind nicht minder vielgliedrige *Energie-Koeffizienten*, Leistungs-Parameter von Produktionstätigkeiten. Beide sind gleichermaßen Attribute von Menschen und Menschen-Ensembles. *Die Menschen* gehen je nach dem Maß *ihrer* Produktivkraft-Aufgebote bestimmte soziale Zuordnungen (wie Arbeitsteilung, Kooperation, Konkurrenz, Subordination) miteinander ein. „Die Menschen“ im Plural - das setzt voraus: Jedes Individuum verfügt innerhalb einer Gesamtheit von Produktivkräften über seine spezifischen Produktivkraft-*Anteile*, die sich wiederum nach verschiedenen *Produktivkraft-Komponenten* (wie Körperkraft, Geschicklichkeit, Ingeniosität, Organisationstalent, Initiativefähigkeit) qualifizieren. Es versteht sich, daß die Produktivkräfte primär die *lebendigen* Produktivkräfte sind, also produktive Fähigkeiten von Individuen; und erst derivativ sind es die Leistungsfähigkeiten von Werkzeugen und Maschinen - die ja ihrerseits Vergegenständlichungen lebendiger Produktivkraft, auch „vergegenständlichte Wissenskraft“ (*Grundrisse*, 594) sind. Derivativ ist ebenso die integrale Produktivkraft oder Produktivität eines großgesellschaftlichen Ensembles.

Was das Telos des Produzierens angeht, so wäre es eine bedenkliche Verengung, es nur produktions-ökonomisch (auf den Güterertrag der Produktionen hin) zu definieren, und nicht auch sozial oder vielmehr sozio-

personal. Marx muß keine besondere „Lehre“ dazu aufstellen, doch setzt er in aller Selbstverständlichkeit voraus, daß es den Menschen in ihrem produktiven Lebensprozeß nicht nur um ihre Subsistenz, sondern auch um die Art ihrer *Existenz* zu tun ist, um die *Art ihrer Tätigkeit* und die Art ihrer *sozialen Zuordnung* zu den Anderen. Hier zeigt sich schon etwas von jener Querverbindungs-„Dialektik“: Die Menschen setzen ihre gegenständlich-produktive Energie auch dazu ein, nach den Maßen ihres Könnens und ihres Durchsetzungsvermögens den Anderen gegenüber ihren Anspruch auf eine für sie annehmbare oder angenehme Tätigkeit wie auch auf eine erträgliche oder ansehnliche Sozialposition geltend zu machen. Die Menschen, heißt es in der *Deutschen Ideologie*, haben sich jedesmal so weit befreit, als ihre Produktivkräfte es ihnen vorschrieben oder erlaubten. (MEW 3, 417)

Die „Dialektik“ der korrelativen Begriffe ist also die eines Ineinander-Übergehens oder Ineinander-Impliciertseins: Die Produktionsverhältnisse sind Produktivkraft-Verhältnisse (Proportionen), die Produktivkräfte sind zugleich *soziale Formativkräfte*.⁹¹ So hat auch jede Politik ihre bestimmte Produktivkraft-Potenz.

Für Marx war es eine ausgemachte Sache, daß „Verhältnisse“ nichts sind ohne die substantiellen Entitäten, die sich da zueinander verhalten. Die „Dialektik“ der fixierten analytischen Distinktionen kann indessen noch diese Wendung nehmen: Es gilt auch, daß „Verhältnisse überhaupt nur *gedacht* werden können, wenn sie fixiert werden sollen, im Unterschied von den Subjekten, die sich verhalten“. (*Grundrisse*, 61) Kraft derselben Dialektik abstraktiver Begriffsbildung hebt sich die analytische Distinktion wieder auf. Im Historischen Materialismus der leninistischen Schule jedoch findet diese Wieder-Aufhebung gerade nicht statt. Hier werden die „Verhältnisse“ massiv hypostasiert - mit weitreichenden Folgen für die sozialtheoretische Architektonik und für das Praxisverständnis.

Bei den diversen Versuchen, aus den Marxschen Signalbegriffen eine „Theorie des historischen Materialismus“ zu verfertigen, sind zahllose Anomalien und Aporien zutage getreten, die den Nachlaßprüfer vor die Frage stellen, wie aus diesem ganzen Wust überhaupt noch etwas Haltbares zu gewinnen ist. Einer der Engpässe entsteht dadurch, daß man statt der *lebendigen* produktiven Fähigkeiten die *vergegenständlichten* Produktiv-

⁹¹ Dieser Terminus scheint mir eine kategorial-logisch geradezu geforderte Ergänzung zu sein. Produktivkräfte nur mit Produktionsverhältnissen zu korrelieren, also *Kräfte* mit *Relationen*, ist defizient und disparat. Nur eine qualitativ bestimmte Kraftäußerung kann mit einer Beziehungsqualität in Korrespondenz stehen.

kräfte, also die Produktionsmittel, ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt und damit allerlei Kalküle aufmacht - „die Technik entscheidet alles“. Auf der anderen Seite, bei den Produktionsverhältnissen, verengte sich der Blick auf das Produktionsmittel-Eigentum. Dabei hatte Marx durchaus gesehen, welche praktische Potenz in der juristischen Hülle dieses Eigentums lebendig ist. Marx nimmt es schon frühzeitig als die gängige Lesart „der Ökonomen“ auf, daß „Kapital“ die „Gewalt über fremde Arbeit“ sei (MEW 4, 337). In den *Grundrissen* zitiert er aus einer Schrift von 1797, daß nicht der Besitz von Land und Geld, sondern *the command of labour* die Reichen von den Ärmern scheidet (623); im *Kapital* wiederholt er die Formel. (MEW 23, 328 u. 337 Anm.)

Die Kardinalbegriffe der geschichtsmaterialistischen Analytik sind in der Marxismusgeschichte wohl deshalb so unentfaltet geblieben oder ihrem lebendigen Sinngehalt entfremdet worden, weil sie schon im Marxschen Praxis-Prospekt einen prekären Status hatten und im Grunde kontrapunktisch namentlich zu der Rollenbestimmung standen, die in diesem Prospekt dem Proletariat zugeordnet war. Produktivkraftkalkül und Revolution des Proletariats gingen nicht auf einen gemeinsamen Nenner. Die theoretischen Kategorien stammen aus der geschichtlichen Wahrnehmung der modern-bürgerlichen Transformation, und sie können nur innerhalb dieses Raumes ihre erschließende und transparent-machende Funktion bewahren. Im Geschichtsraum der proletarischen Revolution mußten sie eine Mystifikation erleiden. Nach der Rückkehr an die „alte Arbeit“ können sie den Marxismus überdauern und ihre kognitive Potenz zurückerlangen.

Revolutionäre Produktivkräfte

Alle Linien der Marx-Engelsschen Heuristik gesellschaftlicher Formationen und geschichtlicher Transformationen laufen in einem konzeptiven Fluchtpunkt zusammen, im Prospekt einer nahe bevorstehenden sozialen Umwälzung der modern-bürgerlichen Gesellschaft mit ihrer kapitalistischen Produktionsweise. Schon am Ausgang des Marxschen Jahrhunderts konnte eigentlich schon kein Zweifel mehr bestehen, daß kardinale Elemente dieses Prospekts nicht wirklichkeitsgerecht konzipiert gewesen waren. Die erste tiefe Krise des Marxismus wäre schon sein geschichtlicher Ausklang gewesen, hätte sich nicht jenseits des marxisch-marxistischen Erwartungshorizonts auch in der modern-bürgerlichen Welt eine ganz andere Krise entzündet, deren Hitze auch einen neuen Marxismus entfacht hat.

Versuchen wir nach unserer Inspektion der gesellschaftstheoretischen Zentralkategorien einen tiefer ansetzenden Begriff von den Aporien und Antinomien zu gewinnen, an denen die Marxschen Prospektions- und Aktionslinien sich gebrochen haben. Was in der geschichtlichen Realität nicht aufgegangen ist, soll uns hier nicht weiter beschäftigen. Versuchen wir, es auf einer sozialanthropologischen Stufe zu markieren.

Die geschichtsmaterialistischen Zentralkategorien, als welche sich die „Produktivkräfte“ und die „Produktionsverhältnisse“ darstellen, verbinden das Gesellschaftliche mit dem Zivilisatorischen. Im Marx-Engelsschen Arbeitsverbund stand der virtuelle Advokat Marx mehr für die sozio-personalen Positions- und Beziehungsqualitäten *sub specie* menschlicher Freiheit. Der reale Industriekaufmann Engels stand für die zivilisatorische Fundierung aller gesellschaftlichen Formbildungen. Beide trafen sich in einem synthetischen Zentrum, doch hatte jeder auch sein besonderes Reservat.

Bei Engels trifft man öfters auf Bekundungen eines „Zivilisationfetischismus“, der sich fast zu dem Axiom steigert: Gut ist, was die Zivilisation voranbringt; und die Zivilisation ihrerseits bringt durch ihre materiellen Früchte die Höherkultivierung des Gesellschaftlichen voran. Engels' erster Prospekt für eine nach-kapitalistische Ordnung gründet sich auf die materielle Produktivität der großen Industrie. Die von ihren kapitalistischen Fesseln befreite Industrie „wird der Gesellschaft eine hinreichende Masse von Produkten zur Verfügung stellen, ... um die Verteilung so einrichten zu können, daß die Bedürfnisse aller Mitglieder befriedigt werden“. (MEW 4, 376) Noch im *Anti-Dühring* ist das die Kalkulationsbasis für die Möglichkeit einer klassenlosen Gesellschaft; es ist ein Residuum des „Owenismus“.

Marx war in fast monomanischer Weise auf menschliche Autonomie oder „Selbstbetätigung“ fixiert. Sicher geht der Schlußabsatz im Feuerbachkapitel der *Deutschen Ideologie* auf ihn zurück: „Während ... die entlaufenen Leibeigenen nur ihre bereits vorhandenen Existenzbedingungen frei entwickeln ... wollten und ... nur bis zur freien Arbeit kamen, *müssen* die Proletarier, um persönlich zur Geltung zu kommen, ... die Arbeit aufheben. Sie befinden sich daher auch im direkten Gegensatz ... zum Staat, und müssen den Staat stürzen, um ihre Persönlichkeit durchzusetzen.“ (MEW 3, 77) In gleicher Weise „müssen“ sich die Produzenten-Individuen die Produktionsmittel aneignen, „um zu ihrer Selbstbetätigung zu kommen“. (67) Sichtlich überträgt Marx etwas von seinem übermächtigen Selbstbetä-

tigungs-Impetus auf die Proletarier seiner Gegenwart, die bis dahin „von aller Selbstbetätigung vollständig ausgeschlossen“ gewesen sind.

Das ist für Marx überhaupt der sozialanthropologische Sinn höherer Produktivkräfte, daß sie nicht nur mehr Lebensgüter hervorbringen, sondern auch das Niveau der Selbstbetätigung erhöhen. Es geht um die Entwicklung der *menschlichen* Produktivkräfte, um die „Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur als Selbstzweck“; auch wenn sich diese „Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung *Mensch*“ zuerst weithin so vollzieht, daß die „Gattungsvorteile“ aus der besonderen Kraft von „Bevorzugten“ erwachsen und ihnen zum Vorteil gereichen, oft auch anderen zum Nachteil. (MEW 27/2, 107) Man sieht, wie hier die Produktivkraft nicht nur „subjektiv“ als menschliche Fähigkeit, sondern auch als Moment sozio-personaler Dignität gedacht ist.

Das geschichtliche Paradigma einer sozialen Umwälzung, die ebenso die zivilisatorische Produktivität wie die sozio-personale Dignität in der Höhe, in ihrem intensiven Reichtum und in ihrer sozialen Basisbreite vorgebracht hat, ist die große stadtbürgerliche Transformation, in der die sogenannten bürgerlichen Revolutionen nur besondere Episoden gewesen sind. Marx und Engels bewegen sich ganz im Paradigma dieser sozial-zivilisatorischen Entwicklungsrevolution. Und ihre Erwartung war, daß die „Aneignungs-Revolution“ der industriellen Arbeiterklasse in einer veränderten Szenenbesetzung diese Entwicklungsrevolution fortführen werde. Das ist die „alte Arbeit“, angesichts deren - wie Marx 1843 noch meinte - es nicht nötig sei, eine „neue Arbeit anzufangen“.

Daß ein überkommenes Produktionsverhältnis zur „Fessel“ für die Entwicklung der Produktivkräfte wird, ist in der Erstformulierung der *Deutschen Ideologie* noch so dechiffriert, daß die Produktionsverhältnisse „Bedingungen der Selbstbetätigung“ sind und „von dieser Selbstbetätigung produziert“. Der Bruch tritt ein, wenn eine „fortgeschrittene Art der Selbstbetätigung der Individuen“ sich ausgebildet hat. (MEW 3, 72)

So sind beide Produktivkraft-Momente, die zivilisatorische Produktivität und die sozio-personale Selbstbetätigungs- oder Autonomiekultur, konzeptiv zusammengeführt. Nur wollte es schwerlich gelingen, als das Dritte noch eine Revolution des Proletariats gegen die kapitalistische Produktionsweise in den Verbund einzubringen. Der Versuch, das auch nur im Begriff zu bewerkstelligen, geriet antinomisch oder wenigstens zur mystischen *coincidentia oppositorum*: „Nur die von aller Selbstbetätigung vollständig ausgeschlossenen Proletarier der Gegenwart sind imstande, ihre vollständige, nicht mehr bornierte Selbstbetätigung, die in der Aneig-

nung einer Totalität von Produktivkräften und der damit gesetzten Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten besteht, durchzusetzen.“ (68) Mit dem Nenner „revolutionäres Proletariat“ wird die Produktivkraftrechnung zu einem irrationalen Bruch. Das Subjekt-Ensemble einer sozial-zivilisatorischen Entwicklungsrevolution kann nur eine Sozialkoalition sein, die effektiv und aktuell (nicht erst künftig) der Träger einer höheren Produktivkraft von höherer Selbstbetätigungs-Potenz ist.

Es erübrigt sich zu sagen, daß die Korrelativität von zivilisatorischer Produktivität und soziokultureller Dignität keine Norm ist, kein positives Entsprechungsgebot. Sie gehört als algebraische Formel einer geschichtsdynamischen „Grundrechenart“ an. Man kann ebenso negative wie positive Größen in sie eintragen und damit unter anderem auch normative Kalküle aufmachen, wie es auf einer Elementarstufe schon Marx und Engels taten: eine hohe Steigerung der Produktivkraft sei die „absolut notwendige praktische Voraussetzung“ einer künftigen sozialen Umwälzung, „weil ohne sie nur der Mangel verallgemeinert, also mit der Notdurft der Kampf ums Notwendige wieder beginnen und die ganze alte Scheiße sich herstellen müßte“. (MEW 3, 34 f.). Auch Marx ja hatte schon den Falle einer *politisch* beschränkten Revolution vor Augen, bei der *keine* höhere produktive und organisierende Kraft in Ansatz kommt; oder den Fall einer bloßen Rebellion. In der Sowjetrevolution finden wir beides vereinigt: eine Sozialrebellion als Schubkraft einer Staatsrevolution. Die Fruchtbarkeit einer sozialdynamisch-soziokulturellen Produktivkraft-Metrik erweist sich, wenn man sie strikt theoretisch und heuristisch wendet und nicht in den Dienst einer Revolutionsdoktrin stellt. Marx und Engels haben damit ein Antidotum gegen ihre eigenen revolutionsdoktrinären Versuchen bereitgestellt.

Kurze Notizen zu den Nebenverhandlungen

Weil die ursprünglichen Einsichten, die im Ansatz zu einer „materialistischen Geschichtsauffassung“ zusammengekommen waren, sich im weiteren Fortgang nur bedingt für eine Heuristik der aktuellen Klassenkämpfe eigneten, erlitten sie nicht nur eine Verfremdung ihres Sinnes, sondern wucherten sie immer weiter zu einer Systembildung aus. Aus der methodisch angelegten materialistischen Geschichtsauffassung wurde die enzyklopädische Großinstitution einer „Theorie des historischen Materialismus“ (selbst wenn sie, wie bei K. Kautsky und M. Adler, den alten Namen beibehielt). Im Sowjetmarxismus geriet der „Histmat“ in eine Subordination unter den „Diamat“. Er wurde zusammen mit diesem zu einer objekti-

vistischen Gesetzeswissenschaft, zuletzt - mit einem Lehrstück über den gesellschaftlichen Fortschritt - zu einer allumfassenden materialen Geschichtsphilosophie. An Marx wurde exekutiert, daß sich nicht nur (wie er einmal gemeint hatte) die Tradition der toten Geschlechter wie ein Alp auf das Gemüt der Lebenden legen, sondern wie auch das Umgekehrte eintreten kann: die Tradition der Nachgeborenen sich wie eine Geröllmasse auf das Erbteil des Toten legt, der nichts mehr von sich abwenden kann. Etwas von dem Alptraumhaften sind das Lehrstück von „Basis und Überbau“ und die Fama vom „Geschichtsgesetz“. Fatalerweise erfreut sich das „Basis-Überbau-Schema“, trotz oder gerade wegen der Schwierigkeit, es akkurat zu bestimmen, bei Adepten wie Kritikern der höchsten Popularität. Es dient geradezu als Synonym für den historischen Materialismus. Viele der heute üblichen Anspielungen auf Marxens Geschichtsdenken stehen im Schatten des sowjetmarxistischen Systembaues. Die Entmischung der Anteile wird noch viel Mühe und Scharfsinn kosten.

1. Basis und Überbau. Mit einer Architektur-Metapher bezeichnet Marx die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse, die ökonomische Struktur der Gesellschaft, als eine „reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen“. Er hat damit Generationen von Nachgeborenen mit Diskussionsstoff versorgt, mit einem nicht sonderlich ergiebigen allerdings. Als ich meine Studie über das marxistische Geschichtsdenken schrieb, umging ich diesen leidigen Komplex. Als es einmal unumgänglich war, gab ich dieses Votum ab: Die Kategorien Basis und Überbau „hatten in der nachmarxschen Geschichte das eigentümliche Schicksal, viel zu sehr selbst Gegenstand schwierigster Interpretationsbemühungen zu sein, als daß sie zum funktionierenden Interpretationsschlüssel für die Gegebenheiten des gesellschaftlichen Lebens hätten werden können.“ Ich hielt es für ratsam, diese Titel, die schon durch ihre Etymologie zu Mißverständnissen verleiten, aus dem Verkehr zu ziehen und das damit Signalisierte anders zu umschreiben.⁹²

Dabei ist der Kerngedanke recht einfach, sogar evident, und er war im Inauguraltext von 1845/46 unverfänglicher formuliert gewesen. Hier hieß es schlicht und einfach, die Gesellschaft sei auch „in ihrer Aktion als Staat“ zu sehen. „Ökonomie“ und „Staat“ sind verschiedene Aktions-Vektoren einer und derselben *Gesellschaft*, die als solche die „Grundlage“ bildet und in sich durch ihre Produktionsweise strukturiert ist. (MEW 3, 37) Das Ver-

fängliche der späteren Formulierungen liegt in der abstraktiven Hypothese, die hier der Begriff der „Verhältnisse“ erfährt. Nun gewinnt die Sache einen dualistischen Schein.

Was kann es sinnvollerweise heißen, daß eine Gesamtheit von *Verhältnissen* eine Basisfunktion für andere formative Effekte erlangt? Auf die umständliche Art ausgedrückt hieße es: Die Produktionsverhältnisse stehen in einem Verhältnis (in einem der Fundierung) zu anderweitigen Verhältnissen, z.B. zu den politischen Machtverhältnissen - statt zu sagen, die Kontrahenten, die in einem bestimmten Produktionsverhältnis je verschiedene Positionen einnehmen, agieren in diesem ihrem Sozialprofil auch als Staatsbürger. Eine in sich heterogene Individuen-Gesellschaft legt in ihrer Produktionsordnung, in ihrer sozialen Grundgliederung, in ihren politischen Organen und Organisationen, in ihrer Rechtsverfassung und in ihren geistig-kulturellen Lebensäußerungen *dieselben Charaktere* an den Tag.

Einige Irritation erwächst daraus, daß viele dieser Charaktere in doppelter Gestalt auftreten, zum einen als eine Habitusprägung bei allen Durchschnittsindividuen der betreffenden Sozialgruppe, und zum anderen noch einmal gesondert und potenziert als eine arbeitsteilig ausdifferenzierte professionelle und/oder korporative Sonder-Repräsentation: Politik, Rechtspflege, Religion, Wissenschaft und Kunst *als Beruf*. Engels hat in seinen Spätbriefen einen fatalen Anfang damit gemacht, die Lehrsätze seines historischen Materialismus am Exempel dieser gesondert professionalisierten und korporierten „Überbau“-Funktionäre illustrieren zu wollen. Dadurch wird aus der essentiellen Funktionen-Korrespondenz eine „Wechselwirkungs“-Dynamik zwischen den Teilkorporationen - womit der Sinn der Marxschen Formel verfehlt ist. Man erfaßt so das sogenannte Verhältnis von „Politik“ und „Ökonomie“ nur in einer derivativen Sekundärgestalt. Die Primärgestalt ist die Politik, der kulturelle Habitus, die Mentalität und Geistigkeit derer, die sie in einer „Personalunion“ mit anderweitigen Haupttätigkeiten (meistens im Felde der lebenserhaltenden Grundproduktionen) ausüben. Die „korporativistische“ Fehldeutung der historisch-materialistischen Sätze sanktioniert im Kategorialen die Herrschaft der Hauptamtlichen über die Nebenberuflichen und die gewöhnlichen Sterblichen. Das Primäre ist indessen, wie in den Individuen selbst das Produzentenprofil, die Art der Politizität und das Niveau der Politik-Partizipation, die Religiosität, der ästhetische Kanon etc. eine *Charakter-Einheit* bilden, nicht aber, wie „die Wirtschaft“ zum Partner „der Politik“ wird, wie Industrie-Lobbyisten die Staatsadministration bedrängen und

⁹² „Warum eigentlich Materialismus?“, in: U. Jaeggi/A. Honneth (Hrsg.), *Theorien über den Historischen Materialismus*, Frankfurt 1977, S. 193 f.

Regierungen mit ihrer Wirtschafts-, Handels- oder Zollpolitik ökonomische Prozesse steuern.

Im übrigen sagt der Marxsche Satz nur, daß den Produktionsverhältnissen ein politisch-rechtlicher Überbau und bestimmte gesellschaftliche *Bewußtseinsformen* entsprechen. Er besagt nicht, daß Staat, Recht, Kultur und Ideenwelt *insgesamt ein Überbau sind*. Überbausein ist als ein Partialcharakter dasjenige in ihnen und an ihren Funktionen, was in einer Entsprechung zu den Produktionsverhältnissen fungiert, genauer gesagt, in Entsprechung zu bestimmten Parametern der Produktionsverhältnisse (und der Produktivkraft-Verhältnisse steht. Was an den Produktionsverhältnissen ist es nun, das die besagte Basisfunktion in bezug auf diverse Überbau-Funktionen hat? Wir bemerkten ja schon, wie verfänglich es ist, mit abstraktiv fixierten „Verhältnis“-Titeln zu operieren (meistens ist das eine Verlegenheitsfloskel). Wenn man die Basis-Überbau-Funktionalität aufklären will, geht es am allerwenigsten an, die Produktionsverhältnisse getrennt von den *Verhaltens-Charakteren der Subjekte* zu sehen, getrennt von ihren produktiven Kräften, von ihren sozial-positionellen Befindlichkeiten und Belangen. Die thematische Prägnanz, die motorische Vitalität und die weit ausgreifende Form-Integration, die sich in einer Epoche musikalischer Komposition entfaltet (bei Bach, in der Mannheimer Schule, bei Haydn, Mozart und Beethoven zum Beispiel), ist ein korrespondierender Seitenzweig der jeweils neu sich erschließenden Handlungspotenz und Handlungsfreiheit des Bürgerstandes, dessen musikalische Repräsentanten sich über den Unterhaltungsbedarf des höfischen Adels erheben. Norbert Elias hat das in seiner Mozart-Studie schön gezeigt. Auch ein Künstler ist in einem Produktionsverhältnis *sui generis* tätig; bei Haydn war dies nicht allein die Position eines angestellten Provinzhofmusikus. - Um die Autonomie des Geistigen braucht man sich bei einem unschematischen Verständnis von Seinsart und Bewußtseinsausdruck keine Sorgen zu machen.

Die Kategorie „Produktionsverhältnisse“ ist in ihrem Sinn nicht zu erfassen ohne die praktischen Intentionalitäten, nicht ohne die personalen und sozialen Lebenssinn-Erfüllungen der betreffenden Individuen. Die „materielle Produktion“ ist, wie reduziert auch immer, menschliche Lebenstätigkeit. So sind alle Bedingungs-, Entsprechungs-, Überbauungs- und Bestimmungs-Verhältnisse, die Marx anführt, zuinnerst Sinnvermittlungen innerhalb einer durchgängigen Sinn-Einheit. Eben der praktisch-subjektive menschliche Sinngehalt der „Produktionsverhältnisse“ ist es, der sich auch in der Politik und in der Geisteskultur manifestiert. So hat die Basis-Überbau-Korrelation nicht den Effekt, zwischen separaten Sphä-

ren eine Spiegelungs-Optik, eine Wechselwirkungs-Mechanik oder gar eine *Dienstbarkeit* (der Überbauten „für“ die Basis) zu behaupten - alle diese Pervertierungen sind in gewissen historischen Materialismen zu besichtigen. Auch solche Fehlinterpretationen sind noch „dazu gut“, als Vorlage für ein angemessenes Verständnis der historisch-materialistischen Sätze zu dienen. Sie sind nicht einfach Fehlinterpretationen, sondern Überbaufunktionen verspannter Produktionsverhältnisse zwischen defizitär-deformierten Theorieproduzenten in einer prekären Gesellschaftsformation. Diese Notizen sollten nur belegen, wie bei etwas mehr interpretativer Anstrengung kein „Basis-Überbau-Schema“ herauskommt, sondern ein hermeneutischer Schlüssel, der nicht alle, aber einige Türen öffnen und manche Durchblicke verschaffen kann. Dennoch bleibt es bei meiner General-Empfehlung: das Gemeinte *lieber in einer anderen Begrifflichkeit* zu verhandeln. - Im übrigen liegen die gravierendsten Mängel der materialistischen Geschichtsauffassung nicht in dem, was sie behauptet, sondern in dem, worüber sie schweigt oder noch nichts zu sagen wußte.

2. Das Ökonomische als Gesellschaftliches. In den nachmarxschen Theorie-Exerzitien haben die abstraktiv fixierten „ökonomischen Parameter eine ganz unangemessene Hervorhebung erfahren, die man ihrerseits als ideologische Anomalie in einer prekären politisch-praktischen Befindlichkeit deuten kann. Marx wollte jedoch nicht in einer „ursprungsphilosophischen“ Manier die Sphäre der „materiellen Produktion“, d.h. der Produktion materieller Existenzmittel, als ein Absolutum allen anderen Facetten des gesellschaftlichen Lebens vorordnen. In der Rede von einem „Primat der Ökonomie“ wird gleichermaßen der Begriff des Ökonomischen wie der Sinn des Ausdrucks „Primat“ undeutlich. Wenn es im Text von 1845/46 von der Moral, Religion, Metaphysik und sonstigen Ideologie heißt: „Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung“ (MEW 3, 26 f.), so muß ein gleiches auch von der Ökonomie, der Produktionsweise, den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen gelten: Auch sie haben keine eigene Geschichte, in der sie „sich entwickeln“, während alles mögliche Andere ihnen nachfolgte, von ihnen mitgenommen oder gar in ihren Dienst gestellt würde. Marx eine „ökonomische Geschichtsauffassung“ zuzuschreiben ist abwegig.

3. Die Macht der objektivistischen Suggestion. Anlaß zu einem kleinen philologischen Exkurs gibt eine recht kuriose Fehlleistung, die K. Korsch in seiner Marx-Monographie unterlaufen ist. Er bemerkte ebenfalls schon die kategoriale Ambivalenz, die im marxistischen (schon im Marxschen) Ge-

sellschaftsdenken waltet: hier Denken in Kategorien des Subjekthandelns, dort in denen eines Strukturgeschehens. Es gibt für ein und dasselbe eine „subjektive“ und eine „objektive Formel“. Die subjektive Formel, meint Korsch, dominiert im *Manifest* mit seinem Focus in den Klassen-Aktionen, während das Vorwort von 1859 im Zeichen der objektiven Formel steht. Das Marxsche Resümee resümiert Korsch so: „Die Geschichte wird hier von Marx erklärt als eine Entwicklung der materiellen Produktivkräfte und der ihnen zuerst entsprechenden, dann 'widersprechenden', aus Entwicklungsformen in Fesseln 'umschlagenden' Produktionsverhältnisse. Das handelnde Subjekt dieser Entwicklung wird in der Formel nirgends genannt.“⁹³ Was Korsch hier vermißt, hat er aber nur übersehen: Gleich im Eröffnungssatz ist das „Subjekt“ - „die Menschen“ - ausdrücklich benannt, und die Kräfte oder Verhältnisse sind ihnen als „ihre“ zugeschrieben. Es scheint, bei Korsch wirkte einfach die Suggestion der zeitgenössischen Debatten nach, in denen ein leninistischer mit einem kautskyanischen Objektivismus im Streit lag.

4. *Geschichtsauffassung*. Obwohl sich das Marx-Engelssche Konzept als eine „Geschichtsauffassung“ präsentiert, ist es mehr eine die „Voraussetzungen aller Geschichte“ aufdeckende Analytik von Grundfunktionen und Grundverhältnissen des Lebensprozesses der Menschen. Auch wo die Analytik der Funktionen und Strukturen in eine Analytik von Veränderungs-Dynamismen und geschichtlichen Prozessen übergeht, lesen sich die Befunde mehr wie eine „Geschichtsprozeßordnung“. Das Prozedurale geschichtlicher Veränderungsschritte hatte für Marx-Engels sichtlich ein höheres Interesse als die Gesamtschau auf die Menschheitsgeschichte - also an einer *materialen Geschichtsperspektive*, an welcher den Kritikern wie auch manchen Adepten so viel mehr gelegen war, daß sie das Fehlende gern aus der „abgewickelten“ Frühphilosophie komplettierten oder dazu-konstruierten. Die Spätmarxisten haben dieses Interesse honoriert und einiges nachgeliefert. Ein materialer Begriff *der Geschichte* ist den Marx-Engelsschen Texten, wie ich in meiner Studie von 1969 zeigte, nicht so leicht abzugewinnen. Geschichte stellt sich als ein kontingent resultativer, *offener Prozeß* dar, der sich nur „in großen Umrissen“ auf einer nicht-einheitlichen Gliederungsgrundlage nachzeichnen läßt und kaum etwas von einer durchgängigen „Entwicklungslogik“ zu erkennen gibt. Aus der ebenso lückenhaften wie disparaten Marxschen Aufzählung von antiken, asiatischen, feudalen und modern-bürgerlichen Formationen eine stringente Abfolge-Ordnung herauszulesen war eine epigonale Zutat. Ich hatte sei-

seinerzeit versäumt, eine abschließende Aussage von Marx anzuführen. Sie steht in einem Brief an seine frühen russischen Rezipienten, denen seit 1872 eine Übersetzung des ersten *Kapital*-Bandes vorlag. Es wirkt fast symbolisch, daß Marx diesen 1877 oder 78 fertig ausformulierten Brief aus unbekanntem Gründen nicht abgesandt hat. Darin hält er einem Kritiker vor: „Er muß durchaus (wohl: „partout“) meine historische Skizze von der Entstehung des Kapitalismus in Westeuropa in eine geschichtsphilosophische Theorie des allgemeinen Entwicklungsganges verwandeln, der allen Völkern schicksalsmäßig vorgeschrieben ist, was immer die geschichtlichen Umstände sein mögen, in denen sie sich befinden, um schließlich zu jener ökonomischen Formation zu gelangen, die mit dem größten Aufschwung der Produktivkräfte der gesellschaftlichen Arbeit die allseitigste Entwicklung des Menschen sichert. Aber ich bitte ihn um Verzeihung. (Das heißt mir zugleich zu viel Ehre und zu viel Schimpf antun.)“ Am Schluß bekennt Marx sich zu Verfahren einer empirischen Erklärung und fügt hinzu: „aber man wird niemals dahin gelangen mit dem Universalschlüssel einer allgemeinen geschichtsphilosophischen Theorie, deren größter Vorzug darin besteht, *übergeschichtlich zu sein*“ (MEW 19, 111 f.)

Zu viel Aufhebens machen Interpreten um die vermeintliche große Zäsur, die Marx zwischen die Vergangenheit/Gegenwart und die zukünftige klassenlose Gesellschaft gelegt haben soll. Diese Gesellschaft der Zukunft erwähnt er in der Skizze von 1859 nicht einmal ausdrücklich. Es sagt von der modern bürgerlichen Gesellschaft nur: „Mit dieser Gesellschaftsformation schließt... die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab.“ (MEW 13, 9) Mir erscheint es recht unwahrscheinlich, daß Marx hier noch einmal auf die „anthropogenetische“ Geschichtsanschauung von 1844 zurückgefallen sein sollte, die er 1845/46 so gründlich destruiert hatte. Die Formel „menschliche Gesellschaft“ dürfte hier weniger einen normativ-essentiellen Erfüllungs-Sinn als den einer deskriptiven *Umfangsbestimmung* haben. Sie schließt sich an die vorausgegangene Beobachtung an, daß mit der modern-bürgerlichen Gesellschaft und dem *Weltmarkt* die einst isolierten Menschengesellschaften zu einer einzigen zusammengeschlossen sind. Dieser resultative Prozeß werde sich, so die Erwartung, in der künftigen, weniger antagonistischen Formation vollenden.

5. *Immer noch das ominöse „Marxsche Geschichtsgesetz“*. Mit der Zähigkeit eines halb-bestätigten Gerüchts hält sich die Ansicht, Marx habe an einen gesetzmäßigen Ablauf der Geschichte geglaubt und gerade darauf seine Zukunftsperspektiven gegründet. Das ist jedoch ein Konstrukt der Interpreten, und es gibt dafür nur eine schmale und brüchige, auch nur in-

⁹³ Karl Marx (1938), Frankfurt (EVA) 1961, S. 136

direkte Text-Evidenz. Wohl aus Freude darüber, daß jemand seinem *Kapital*-Opus so viel wohlwollende Aufmerksamkeit geschenkt hatte, zitierte Marx im Nachwort zur 2. Auflage (1873) einen langen Passus aus einem russischen Rezensionartikel. Ohne daß er es ausdrücklich bestätigt oder dementiert hätte (was wohl fällig gewesen wäre), steht da nun auch der Satz: Marx betrachte die gesellschaftliche Bewegung (*in toto?*) als einen „naturgeschichtlichen Prozeß“, den *Gesetze lenken*, die ihrerseits das Bewußtsein und die Absichten der Menschen bestimmen. (MEW 23, 27) Der Satz ist schon in sich eine dilettantische Ungereimtheit, und er deckt allenfalls Marxens Ansicht von der Bewegungsweise der kapitalistischen Produktion. Ihn etwa gar auf Marxens eigene Praxis zu beziehen wäre vollends absurd - Marx selber wäre dann eine „Charaktermaske“ der proletarischen Bewegung. - Es kommt nicht von ungefähr, daß man gerade in Rußland diese *nomologische* Sicht der gesellschaftlichen Dinge ins Totale gesteigert hat. Noch heute ist die Rede von den „Entwicklungsgesetzen“ in die russische Wissenschaftssprache so tief eingeschliffen, daß man diese Floskel ohne viel Nachdenken bei jeder Gelegenheit hersagt.

6. „*Bedingungs-Materialismus*“ statt *Seins-Materialismus*. In den späteren Schulmarxismen hat das Operieren mit „Bedingungs“-Titeln bei aller Gedankenlosigkeit doch Methode. Es bezeichnete nicht nur die Bahn, auf der das materialistische Geschichtsdanken unversehens eine ökonomistische Schlagseite bekam (allerdings in einer ganz abenteuerlichen normativen Inversion und teleologischen Verdrehung: indem die „Entwicklung der Produktivkräfte“ sich zu einem „objektiven Erfordernis“ überhöhte). Die Lehre von der „materiellen Bedingtheit“ aller menschlich-gesellschaftlich-geschichtlichen Dinge ließ aus dem ursprünglichen Seins-Materialismus, für den alles in der Praxis-Inhaltlichkeit des „Lebensprozesses“ vermittelt ist, einen „Bedingungs-Materialismus“ werden, der das Leben selbst nicht mehr wesentlich thematisiert. Das hatte noch die kuriose Weiterung, daß sich unter dem löcherigen Dach eines partialisierten Bedingungs-Materialismus ungeniert gerade im Kern des Praxisverständnisses allerlei subjektive und objektive *Idealismen* ansiedeln konnten. Der sowjetische historische Materialismus war im Grunde ein Sozial-Idealismus mit diversen sekundär- und trivial-materialistischen Einsprengseln.

7. *Warum eigentlich Materialismus?* Zum Schluß muß doch noch einmal die Frage der Titulatur zur Sprache kommen. Die große Provokation, die der Materialismus nach Marx noch einmal geworden ist, hat inzwischen

längst in einer noch größeren Langeweile geendet. Der Marxsche Materialismus sollte ein neuer Materialismus sein. Er ist jedoch schon bei Engels und vollends im leninistischen Dia-Histmat wieder in das Fahrwasser des alten Materialismus zurückgeglitten, zu einem „abstrakten Spiritualismus der Materie“ geworden. Es steckt im Marxschen Materialismus durchaus etwas, das auch heute noch einen „Kampfbegriff“ rechtfertigen könnte: die Auflösung der Bewußtseins- und Ideen-Abstraktion. Was soll man aber von einem Feldzeichen sagen, das sich fast nur mit dem Mikroskop identifizieren läßt? Mit einem beträchtlichen Aufwand an überschüssiger Energie läßt sich dieser Materialismus gerade gut genug gegen allerlei Mißverständnisse abschirmen - aber ist diese Energie gut genug eingesetzt?

In diesem Verhandlungsgang habe ich einiges zur Apologie des Geschichtsmaterialismus von Marx aufgeben, auch manche Interpretationsreserven genutzt, um zu demonstrieren: „so geht es auch“. Aber es geht auch anders. Mit einem Seitenblick wäre noch davon Notiz zu nehmen, daß „Materialismus“ im wissenschaftsbetrieblichen Zweig der Achtundsechziger Bewegung vielfach auch als Synonym für „Marxismus“ gedient hat. Das schafft nur noch eine weitere Verwechslungsmöglichkeit. Nach den wundersamen Abenteuern und Konfusionen der marxistischen Materialismen ist es keine intellektuelle Kühnheit mehr, sich als einen „Materialisten“ zu bekennen. Der von Marx ausgehende „historische Materialismus“ ist als Materialismus historisch geworden. Engels hatte gemeint, der Materialismus ändere mit jeder neuen großen Entdeckung seine Form. (MEW 21, 278) Warum nicht auch einmal seinen Namen?

Lange ließ ich die Sache auf sich beruhen. Als ich aber an einem „Studienband zur philosophischen Aktualität des Materialismus“ mitarbeiten sollte, kam der Casus für mich zum Spruch. Ohne zu wissen, daß die Herausgeber den Band, die Festschrift zum 60. Geburtstag von Alfred Schmidt, unter den Titel „Kritischer Materialismus“ setzen würden, überschrieb meinen Beitrag im *modus inversus* „Materialisierter Kritizismus“ - die Formel ist einem Text von Alfred Schmidt selbst entnommen, der mich seitdem immer wieder zum Nachdenken über Sinn und Unsinn der materialistischen Konfession angeregt hat.⁹⁴ In dieser Umkehrung, die eine Rückwendung zum Quellgebiet neuerer Reflexionskultur anzeigt, können die fruchtbaren Motive des Marxschen Geschichtsmaterialismus, wie ich meine, eher den Marxismus überdauern.

⁹⁴ s. Anm. 5. - Die Festschrift *Kritischer Materialismus. Zur Diskussion eines Materialismus der Praxis*, Hrsg. M. Lutz-Bachmann u. G. Schmid Noerr ist 1991 im Hanser Verlag München erschienen.

Zweite Hauptverhandlung

IDEENSPRACHE - SPRACHE DES WIRKLICHEN LEBENS: ABSCHIED VOM IDEOLOGISCHEN BEWUSSTSEIN

Kaum eine andere Denkbemühung von Marx ist im Marxismus so folgenlos geblieben wie seine fundamentale Kritik des ideologischen Bewußtseins, die als ein Akt der „Selbstverständigung“ seine „Abrechnung mit dem eigenen „ehemaligen philosophischen Gewissen“, war. Er wollte damit auch selber Abschied vom ideologischen Bewußtsein nehmen. Damit aber war er so weit über alle gängigen Konventionen hinausgelangt, daß er die arrivierte Position, die er prägnant bezeichnet hat, gar nicht dauernd durchhalten und schon gar nicht weiter ausbauen, ja sogar kaum einigermaßen bündig vortragen konnte. Die Klarstellungen, die Engels zuletzt noch vornehmen wollte, haben im ganzen mehr dahin gewirkt, die Verwirrung zu vermehren. Erst recht gilt das vom nachmaligen Marxismus, der ja überhaupt als Ideologie ins Leben trat. Als eine solche deklarierte sich der leninistische Marxismus sogar ausdrücklich und ungeniert: als die „sozialistische Ideologie der Arbeiterklasse“. Nun verlief der Graben nicht mehr zwischen ideologischem und nicht-ideologischem Bewußtsein, sondern zwischen Ideologien. Ideologiekritik war nur etwas gegen die Heiden. Die Frommen durften ihren ideologischen Heiligenschein gestrost aufbehalten.

An die Stelle eines analytisch-qualitativen Begriffs der *ideologischen Bewußtseinsform* trat allgemein ein summativer Institutionsbegriff der *Ideologien*, und diese Gewohnheit hat sich auch bei den Gegnern eingebürgert. Danach sind Ideologien weit ausgreifende oder allumfassende, zu „Weltanschauungen“ werdende Gedankengebäude progressiven und reaktionären, wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen mit Credo und Kanon, die mitunter (wie im Marxismus-Leninismus) von einem Ideologenklerus im Volk verbreitet und vor Häresien geschützt werden. Noch heute steht das Ideologieproblem im Schatten der säkularen Großideologien, und es kostet einige Mühe, den ursprünglichen Marx-Engelsschen Begriff der Ideologie als einer *Bewußtseinsform* oder *Betrachtungsweise* wieder freizulegen. Auch die marxistische Ideologiediskussion hat nur wenig Klärung und mehr neue Unklarheit gebracht, indem sie die Ideologie ausschließlich als ein Ingrediens von Herrschaftsordnungen faßte und das weite Feld oppositioneller und revolutionärer Ideologiebildung ausklam-

merkte. Schon Marx und Engels hatten die Angelegenheit auf dieses schmale Gleis geschoben, als sie die Ideologie und das Auftreten einer eigenen Ideologen-Korporation aus einer Arbeitsteilung innerhalb der herrschenden Klasse herleiteten und sich daraufhin mehr für die Klassensoziologie geschichtlicher Ideenkämpfe interessierten. Wenn es ganz allgemein die Signatur der ideologischen Denkweise ist, daß ihr das gesellschaftliche Leben als von Ideen beherrscht gilt, scheint auch dies die Sache in den Funktionskreis der herrschenden Ideen herrschender Klassen zu verweisen.

Abschied vom ideologischen Bewußtsein

Die Sache könnte geradezu herrlich einfach sein, wenn es nur eine Sache wäre und nicht so viel an persönlicher und sozialer Befindlichkeit (und Differenz) ins Spiel käme. Der deutlichste Begriff von Ideologie liegt schon in der Übersetzung des Wortes: Ideendenken, Ideenrede. Ideen oder Ideentitel stellen - seit Platon und nach Kant wieder - eine Oberstufe der „Orientierung im Denken“ dar. Ideen sind „Wesenheiten“, Ideentitel sind Wesensbegriffe, und sie bezeichnen entweder Wesens-Totalitäten oder subordinierte Wesens-Einheiten bzw. Wesensmomente, essentielle Konstitutiva. Das Gegenstück dazu bildet eine erfahrungsoffene Beschreibungs- und Charakterisierungssprache, für die der etwas plakative Titel „Sprache des wirklichen Lebens“ stehen mag. (MEW 3, 26)

Auch Marx war im Raum eines Ideendenkens aufgewachsen und hatte die Quintessenz von *Kritik* darin gesehen, daß sie die „besondere Wirklichkeit an der Idee mißt“. (MEW Erg.-Bd I, 326/327) Er hat diesen Raum der Ideen-Rhetorik dann verlassen, schon 1843 und nach einem kurzen, heftigen Rückfall erneut am Wendepunkt von 1845/46, als er zu seiner radikalen Kritik des ideologischen Bewußtseins ansetzte. Genau genommen hatte er diesen vorgerückten Punkt schon viel früher einmal erreicht - oder zufällig berührt? -, als der 19-jährige Studiosus der Rechtsphilosophie dem Vater in einem Brief über seine intellektuellen Abenteuer berichtete. Schon damals brachte ihn das Unbehagen am idealistischen Sein-Sollen-Dualismus dazu, im Wirklichen die Idee zu suchen. (ebd., S. 8)

Mit den Manuskripten zur Kritik der „Deutschen Ideologie“ befinden wir uns, wie ich meine, an einem der „Hauptübergänge“ in der Geschichte der Politik-Partizipation von Leuten aus der Sphäre bürgerlicher Bildung, die man später die „Intellektuellen“ genannt hat. Nach den Ordensgelehrten, den Disputanten der Reformationszeit, den Bildungsbeamten des Absolutismus und den Rhetoren der Aufklärung, deren letzte von Napoleon den Abwehr-Titel „Ideologen“ erhielten, treten nunmehr Intellektuelle auf, die sich den Raum für eine außerinstitutionelle Politik im Medium der he-

raufkommenden Massenbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts erschlossen. Luther mußte sich in seinem Reformations-Kampflied eingestehen, daß mit seiner Macht nichts getan sei - und er vergewissert sich des mächtigen Mannes, den Gott selbst erkoren hat. Die französischen Aufklärer wurden von der naturhaften Elementargewalt revolutionierter Massen überrollt. Woher konnte Marx eine gewisse oder nicht-gewisse Zuversicht bei einem Vorhaben gewinnen, die „alte Arbeit“ in einem noch recht unbekanntem neuen Metier gewinnen?

Der Text der *Deutschen Ideologie* zeigt alle Ambivalenzen eines Übertritts auf nicht ganz geheueres Terrain. Er ist das unfertige Protokoll einer neu gewonnenen praktischen Positionalität, und ihr entspricht eine neue Bewußtseinsform, die sich in einer ursprünglichen Einsicht bekundet. Das wirkt zunächst wie ein „Befreiungsschlag“. Es war jedoch mehr von der Art eines kühnen, ungesicherten Vorstoßes. Das zeigt sich schon darin, wie die Lichtpunkte einer neuen (Selbst)-Aufklärung nur Lichtungen in einem Dickicht waren. Ein dichter Wust polemischer Invektiven gegen die Junghegelianer umgibt sie. Zusammen mit der fragmentarisch-aphoristischen Art, in der die neuen Einsichten formuliert sind und gleich wieder auf Seitenlinien verunklart erscheinen, dürfte vor allem dieser Polemik-Überhang ein Anzeichen dafür sein, wie wenig die beiden Dissidenten ihrer Sache schon wirklich sicher gewesen sind. Denkbar entschieden ist der Abschied vom Ideen-Denken und der Ideen-Rhetorik. Das hielt sich bei den Ideologiekritikern auch ungebrochen durch. Im eigentlich Konzeptiven eines Begreifens der Praxis, das strikt nur die Form einer Rechenschaftslegung annehmen kann, stellt sich die Sache schon schwieriger dar. Die präliminaren kategorialen Weichenstellungen waren noch eindeutig. Wie sich aber das Gefährt auf dem neuen Gleis voranbewegte, war nur zum geringsten Teil schon die gelungene Probe aufs Exempel. Wir sollten uns im Folgenden aber ganz auf jene kategorialen Prädispositionen konzentrieren.

Wir sahen schon, wie Abkehr von der junghegelianischen Ideenrhetorik nicht bloß aus einem pragmatischen Kalkül gekommen ist, sondern eine prinzipielle bewußtseinstheoretische, genauer bewußtseinsreflexive Vertiefung erfahren hat: in der Einsicht, daß ja auch die „Ideen“, in denen sich jene Rhetorik bewegt, kein eigenes Reich sind, sondern nur eine Provinz. „Das Bewußtsein“, so lasen wir, „kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.“ (MEW 3, 26) Dieser unscheinbare Satz, den man so leicht überlesen kann, hat sehr weitreichende Implikationen, die als „Entwicklungsreserven“ erst noch freizulegen sind. Genau genommen ist dies, wie

schon unsere erste Überlegung zu den geschichtsmaterialistischen Hauptsätzen ergab, gar kein gewöhnlicher theoretischer Satz, der einen allgemeinen Sachverhalt behauptet. Vielmehr ist es nur der sekundäre Nenner für den inneren Sinn einer neu erworbenen sozio-personalen Praxis-Perspektivik, die sich da schlicht als eine veränderte „Betrachtungsweise“ deklariert. Sie ist erwachsen aus einer „Selbstverständigung“, einer Besinnung über den Ort der eigenen theoretischen wie praktischen Intentionalität. Es bekundet sich darin ein veränderter Modus der kognitiven Sozialisation, und kraft seiner Selbstreferenz kann der damit angezeigte Perspektivenwechsel gar kein bloß theoretischer Akt sein, sofern hier ja nicht bloß „im Bewußtsein“ eine neue „Einsicht“ aufscheint. Das geschieht vielmehr in einem praktischen Aktverbund, indem das bewußte Sein, die vitale Praxis eine neue Form und Substanz gewonnen hat. Die Verabschiedung des ideologischen Bewußtseins ist das Negativ-Protokoll dieses Positions- und Aktionsformwechsels. Es war damit ein neues Kapitel in der Phänomenologie des modernen Geistes aufgeschlagen.

Auf der Geschichtslinie der Vernunftphilosophie vollführt Marx eine abermalige Kritik der praktischen, noch nicht genügend praktisch gewordenen Vernunft. Die praktischen Ideen verlieren (wie schon bei Hegel) ihren unbedingten Ideen-Status, ihre „Reichsunmittelbarkeit“. Die Bildungselemente des Vernünftigen waren in ihrer Wirklichkeitsgestalt im Kräftegetriebe des gesellschaftlichen Lebensprozesses zu orten; nicht allerdings (wie bei Hegel noch - oder nach der prekären Revolutionserfahrung wieder) in den bestehenden Institutionen, sondern gerade in der Opposition zu ihnen. Die unerschlossenen Agentien des Vernünftigen mußten in ihrer selbsttätigen Entfaltung „belauscht“ werden. (MEW Erg.- Bd. I, 5) Das Praktisch-Vernünftige ist damit, ebenso wie dies Kant für die kosmologischen Ideen verfügt und für die praktischen Ideen so vehement abgewehrt hatte, in einer raumzeitlichen „Schematisierung“ auf den Boden der geschichtlichen Erfahrung und Selbsterfahrung gesetzt. Kants Schranke zwischen sittlicher Idee und Erfahrungswirklichkeit ist ebenso überschritten wie das Konformistische in Hegels Blick auf die Vernünftigkeit des Wirklichen.

Die Abenteuer mit dem Ideologiebegriff

Ideologisches und nicht-ideologisches Praxisbewußtsein sind gegensätzliche Ausprägungen von „Betrachtungsweisen“ und Orientierungsraum-Besetzungen, und sie sind ihrerseits jeweils bestimmten praktischen Daseinsbefindlichkeiten eingeschrieben. Als wir mit der Inventur des Ge-

schichtsmaterialismus begannen, trafen wir bereits auf den Kernpunkt: die Aufhebung der Bewußtseins- und Ideen-Abstraktion, die Reintegration der Ideen-Stimmen in die Gestimmtheit des Lebensprozesses.

Zunächst erscheint die eine Betrachtungsweise der anderen jedoch nur dogmatisch entgegengesetzt - dazu noch, daß die eigene dem wirklichen „Nebelbildungen“ der entgegengesetzten, der bewußtseins-befangenen Betrachtungsweise im Lebensprozeß ihrer „Inhaber“ ihre eigene Notwendigkeit haben - so wie die Umkehrung der Sichtbilder auf der Netzhaut. (26) Was sagen die Protagonisten des unvernebelten Blicks aber zur weiteren Aufklärung des Gegensatzes?

Man kann nicht sagen, der Protokollführer Engels hätte sich keine Mühe gegeben. Er setzt bei der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ein, durch die sich die geistige von der materiellen Arbeit abgesondert hat: „Von diesem Augenblicke an *kann* sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, *wirklich* etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen.“ Mit dem nächsten Gedankensprung sind wir gleich bei der „reinen“ Theorie, Theologie und Philosophie. (31) Noch einen Gedankensprung weiter, und wir sind bei der Gedankenproduktion herrschender Klassen: „Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d.h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht ist, ist zugleich die herrschende geistige Macht“ - weil sie über die Mittel der geistigen Produktion verfügt. Darüber kommt es aber innerhalb der herrschenden Klasse zu einer speziellen Arbeitsteilung. Wie das ausgeführt ist, liest sich recht amüsant. Es besagt, „daß innerhalb dieser Klasse der eine Teil als die Denker dieser Klasse auftritt (die aktiven konzeptiven Ideologen derselben, welche die Ausbildung der Illusion dieser Klasse über sich selbst zu ihrem Hauptnahrungszweig machen), während die Andern sich zu diesen Gedanken und Illusionen mehr passiv und rezeptiv verhalten, weil sie in der Wirklichkeit die aktiven Mitglieder dieser Klasse sind und weniger Zeit dazu haben, sich Illusionen und Gedanken über sich selbst zu machen.“ (46 f.)

Das alles sind untaugliche Illustrationen - keine Annäherungen, sondern Aus- und Aufweichungen. Die Einheit von Sein und Bewußtsein ist etwas kategorial völlig anderes als die soziale Konfiguration von Arbeitenden, Herrschenden und professionell Denkenden. Der Formbegriff des ideologischen Bewußtseins verfiel damit in eine „falsche Konkretheit“, es wurde daraus ein Korporationsbegriff.

Unbefriedigend bleiben auch die noch folgenden inhaltlichen Funktionsbestimmungen des ideologischen Bewußtseins. An den Topos der herr-

schenden Gedanken herrschender Klassen schließt sich noch an, daß darin die Suggestion gründet, Gedanken überhaupt als etwas Herrschendes zu fingieren, und daß das Herrschende als Gedanke ein Allgemeines sei und sich so als allgemeines Interesse Aller präsentiere. 47 f.) Hieran hat sich einer der späteren marxistischen Ideologiebegriffe angeschlossen, für den Ideologie das usurpatorische Umfälschen eines herrschenden Sonderinteresses in ein Allgemeininteresse ist. Das alles sind mehr oder weniger triftige Ansatzpunkte für eine Soziologie sozialer Ideenbildungen. Daß besitzende Klassen reichere Personal- und Sachmittel für die Ideenproduktion und -verbreitung aufzubieten haben, tut hier nichts zur Sache, es gehört nicht in die Analytik des ideologischen Bewußtseins.

Einige der Materiaturen, die der Text in anderem Zusammenhang auführt, wie der Ideenbegriff „der Mensch“ und die Ideen-Attribute „menschlich - unmenschlich“, wären für die Analytik der Ideologiebildung ergiebig, sie werden jedoch nicht unter diesem Aspekt erörtert. Eine radikaler ansetzende Analytik ergäbe auch strengere Kriterien für die Begriffe von der kapitalistischen Produktion und von der proletarischen Bewegung, vom Kommunismus. Der ideologiekritische Impetus reicht gerade dazu, den Kommunismus aus dem Reich der Ideen herauszurücken: „Der Kommunismus“, so fügt Marx in das Engelssche Manuskript ein, „ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben.“⁹⁵ Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung.“ Damit ist der Begriff des Kommunismus zwar an einen nicht-ideologischen Ort versetzt. Die materiale Komposition dieses Begriffs wird damit jedoch längst nicht „ideologiefrei“. Vielmehr ist gerade der Begriff des Kommunismus (und des Proletariats) die Einbruchsstelle, an der ideologische Doktrinreste frühsozialistischer Provenienz die ideologiekritische Disziplin untergraben. Das ist hier nicht erneut zu demonstrieren.

Gegen Ende seiner Tage kam Engels aus gegebenem Anlaß - weil schon so viele Mißverständnisse aufgekommen waren - noch einmal auf die Ideologie-Problematik zurück, am ausführlichsten 1893 in einem Brief an Franz Mehring. Dieser Kommentar hat neben anderen den Vorzug, daß er Ideologie wenigstens noch (oder wieder) als eine Signatur des „Bewußt-

⁹⁵ Ich zitiere hier nach einer Rjasanow-Textausgabe von 1925, die zum einen die Marx-Urheberschaft dieses Absatzes vermerkt und zum anderen die Original-Diktion stehen läßt, also nicht (wie MEW 3, 35) in „haben [wird]“ korrigiert. Marx nimmt hier sichtlich eine Wendung der Amts- oder Militärsprache auf. (*Marx-Engels-Archiv I*, S. 252.

seins“ behandelt (an anderer Stelle hat Engels mit der Rede von „ideologischen Mächten“ neue Verwirrung gestiftet). Indem er Ideologie aber als „falsches Bewußtsein“ bezeichnete, gab er das Stichwort für eine nachmalige marxistische Hauptinterpretation: „Die Ideologie ist ein Prozeß, der zwar mit Bewußtsein vom sogenannten Denker vollzogen wird, aber mit einem falschen Bewußtsein. Die eigentlichen Triebkräfte, die ihn bewegen, bleiben ihm unbekannt. Er imaginiert sich also falsche resp. scheinbare Triebkräfte. Weil es ein Denkprozeß ist, leitet er seinen Inhalt wie seine Form aus dem reinen Denken ab. Er arbeitet mit bloßem Gedankenmaterial, das er unbesehen als durchs Denken erzeugt hinnimmt und sonst nicht weiter auf einen entfernteren, vom Denken unabhängigen Ursprung untersucht, da ihm alles Handeln, weil durchs Denken vermittelt, auch in letzter Instanz im Denken begründet erscheint.“ (MEW 39, 97)

Der Sache nach berührt Engels hier das, was ich die „Bewußtseins-Abstraktion“ nannte. Es laufen jedoch zwei Perspektiven ineinander, die eines Handelnden, der in bezug auf seine Beweggründe ein ideologisches Bewußtsein hat, und die Sekundär-Perspektive eines Interpretationsbeflissenen, der „mit Gedankenmaterial arbeitet“ und daraus kurzschlüssig die Motivlagen der betreffenden Leute rekonstruiert. Ferner bedeutet es eine Verengung des Aspekts, wenn alles an einem Unterschied zwischen erklärten Absichten und verborgenen „Triebkräften“ zu hängen scheint. Ideologie ist dann Täuschung über die wirklichen Motive. Die Ideologiekritik läuft dann darauf hinaus, daß man die „treibenden Kräfte“ aufweist, die „hinter“ den erklärten „Beweggründen“ stehen. Engels vergrößert die Begrifflichkeit noch weiter, wenn er fragt, „welche geschichtlichen Ursachen es sind, die sich in den Köpfen der Handelnden zu solchen Beweggründen umformen“. (MEW 21, 297 f.)

Vollends abschüssig wird die Gedankenbahn, und sie läuft schon auf die spätere sowjetmarxistische Histomat-Scholastik zu, wenn Engels noch diese weitere Lizenz ausfertigt: daß man den Ideenentwicklungen innerhalb ihrer Seinsgebundenheit die Möglichkeit eine „relative Selbständigkeit“ (und einer „Rückwirkung“ auf das gesellschaftliche Sein) zubilligen müsse: „Jede Ideologie entwickelt sich aber, sobald sie einmal vorhanden, im Anschluß an den gegebenen Vorstellungsstoff, bildet ihn weiter aus; sie wäre sonst keine Ideologie, d.h. Beschäftigung mit Gedanken als mit selbständigen, sich unanständig entwickelnden, nur ihren eignen Gesetzen unterworfenen Wesenheiten.“ (303) Und noch ein letzter Schritt aus dem inneren Sinnraum der Praxis ins Äußere eines Bedingungsrahmens: „Daß die materiellen Lebensbedingungen der Menschen den Verlauf dieses Prozes-

ses schließlich bestimmen, bleibt diesen Menschen notwendig unbewußt, sonst wäre es mit der ganzen Ideologie am Ende“. (303) Das zeigt, wie der schwierige *Seins-Materialismus*, der seinen Focus in der Inhaltsbestimmtheit des eigenen *Lebensprozesses* der Menschen hat, in einen leichter gängigen „*Bedingungs-Materialismus*“ hinübergleitet.

Nur ein Rest vom ursprünglichen Bedeutungskern des Ideologiebegriffs ist in Engels' Umschreibungen noch erhalten geblieben: die imaginäre Verselbständigung der Gedankenwelt von der Wirkwelt, die Substitution von Ideen für Interessen (womit aber nur ein Teilaspekt erfaßt ist). Sonst aber hat sich alles anderswohin verschoben. Der Primärcharakter des ideologischen Bewußtseins liegt jetzt nicht mehr *in der Ideenform selbst*, in der Menschen praktische Angelegenheiten zur Sprache bringen. An der Abstraktivität der Ideenform nimmt man im Spätmarxismus schon längst keinen Anstoß mehr. Man frönt ihr selber in reichlichem Maße, indem man die eigene Praxis als ideen- und prinzipiengeleitet deklariert.

Schließlich hat Engels das Gespenst der Ideologie auch noch auf eine besondere Weise „materialisiert“, wenn er auf einer seiner Gedankenlinien den *Staat* als die „erste ideologische Macht über den Menschen“ bezeichnete. Eine Machtorganisation, die ihre Wirksamkeit ideologisiert, erscheint daraufhin als eine „ideologische Macht“. Davon nahmen auf je verschiedene Weise L. Althusser und W.F. Haug ihren Ausgang. Der Begriff der Ideologie ist damit aus der Reflexion und Analyse von Bewußtseinsformen und Ideenbildungen in die Charakteristik von Herrschaftsverhältnissen transferiert: „ideologisch“ ist der Grundcharakter einer „Vergesellschaftung von oben“. Bei einer oppositionellen „Vergesellschaftung von unten“ kann es jedoch ebensoviel Ideologisierung geben, und das ist vielleicht sogar der interessantere Fall. Am Ende seiner Abhandlung bemerkt W. Haug selbst, daß der Begriff der „ideologischen Mächte“ schillernd bleibt. „Die Umsetzung und Wirkweise des Ideologischen im Individuum ist noch weitgehend unerforscht. Wiederum sind wir noch nicht in der Lage, klar zwischen einem instrumentellen Verhältnis zu Ideologischem - etwa in der Propaganda - und einer in-der-Ideologie-stehenden Praxis zu unterscheiden.“⁹⁶ - Ich kann daraufhin nur empfehlen, daß man jene problematischen Materialisierungen „des Ideologischen“ verabschiedet und dieses wieder in der „Formbestimmtheit“ sieht, die das Praxisdenken annimmt, wenn es zum *Ideendenken* wird.

⁹⁶ „Umrisse zu einer Theorie des Ideologischen“, in: *Theorien über Ideologie*, Argument-Sonderband 40, 1979, S. 204

Zur Analytik des ideologischen und des nicht-ideologischen Bewußtseins

Ob es nur ein Erinnerungsrest oder ein „Erinnerungsposten“ ist - die paar wenigen Kardinalsätze über die Unzulänglichkeit bloßer Gegenstands-Anschauung, über die subjektive Wirklichkeit der Praxis, über das Begreifen der Praxis, über die Rechenschaftslegung als den Modus dieses Begreifens, über die Autochthonie der „wirklichen Bewegung“ und das nicht-doktrinäre, nicht-präzeptorale Verhalten des Theoretikers zu ihr: sie sind alle klar, mit Vorbedacht und nachdrücklich formuliert, nicht beiläufig hingesetzt, und man darf sie nicht überlesen (wie das so leicht passieren kann). Sie belegen deutlich genug, daß Marx philosophisch nicht nur von Hegel, sondern auch von Kant „abstammt“, daß von ihm eine Verbindungslinie zurück zu Kants Transzendentalphilosophie führt. Das besondere Interesse für Eigenheiten und Differenzen der „Betrachtungsweise“ führt auf die Ausformungen der inneren Subjekt-Organisation. Selbst wenn jene Gedankenkeime nur ein Residuum der älteren bürgerlichen Reflexionskultur wären, so wäre auch dies ein höchst bedeutsamer Tatbestand. Marx gäbe sich damit als ein „verlorener Sohn“ dieser Reflexionskultur zu erkennen, so wie er ein verlorener Sohn des bürgerlichen Republikanismus ist.

Auf einer etwas einsamen Route habe ich mich darum bemüht, eine nachmarxsche Lesart für den Begriff „Ideologie“ zu erarbeiten. Das Resümee, das ich im folgenden gebe, ist ein vorläufiger Versuch, etwas Systematik in die Sache zu bringen.

Notabene: eine Betrachtungsweise

„Die Individuen sind immer von sich ausgegangen, gehen immer von sich aus“ (MEW 3, 540 u. 75) - wo auch immer sie dann ankommen mögen, und ob sie auch wieder auf sich zurückkommen oder nicht; bei Marx und Engels geschah dies, wie schon bemerkt, nicht gerade oft und nicht methodisch. In einem Akt der Selbstverständigung gelangten sie zu einer Rechenschaft darüber, wie das „Bewußtsein“, die Produktion von Ideen, im Sein der Menschen verwurzelt ist. Und ihr eigenes Sein, das waren nicht ihre äußeren Lebensumstände (oder die „deutschen Zustände“); es die Wirklichkeit ihres eigenen Lebensprozesses, *seine „tätige Seite“*.

Wo das „Bewußtsein“ zum thematischen Focus wird, haben wir es von Anfang an mit einem *reflexiven Selbstbezug* zu tun. Über das Bewußtsein

der Anderen kann man nur in Analogie zum eigenen befinden. An sich selbst haben Marx und Engels eine neue Erfahrung gemacht, als sie aufhörten, bloße Ideenproduzenten zu sein, als sie sich in einen Raum der praktischen Kommunikation und auf das Feld politischer Organisation begaben. Nur an diesem anderen praktischen Ort konnten sie die neue „Betrachtungsweise“ gewinnen, die sie nun der „ideologischen“ entgegensetzten. Ihre übermütige Kritik an den einstigen Weggefährten war wesentlich die Außen-Projektion der Abrechnung, die sie *mit ihrem eigenen* „ehemaligen philosophischen Gewissen“ zu machen hatten.

Der ganze Eifer der junghegelischen „kritischen Kritik“ war darauf gerichtet, ein etabliertes *Bewußtsein* zu destruieren - die „falschen Vorstellungen“, die sich die Menschen von dem machen, was sie sind oder sein sollen. „Befreien wir sie von den Hirngespinnsten, den Ideen, den Dogmen, und - die bestehende Wirklichkeit wird zusammenbrechen.“ (MEW 3, 13) Diese spät-aufklärerische Ideen-Rhetorik zu verabschieden konnte jedoch nicht alles, nicht die Hauptsache sein. Das positive Resultat solcher spöttischen Abfertigungen ist, daß Marx die Ideenbildungen und den Ideen-Transfer von Bewußtsein zu Bewußtsein und vom Bewußtsein zum Wirken in der Welt ganz aus dem Bannkreis des Kausalismus herausnimmt, daß er die Akte des Bewußtwerdens und Bewußtmachens anders, mehr organisch und nicht quasi-technisch, mit der Wirklichkeit verbindet. *Bewußtsein „arbeitet“ nicht instrumentell, sondern repräsentativ*.

Die Ideen-Rhetorik ist aber nur die vorgeschobene Spitze der Ideologiebildung; das Kontingent der Intentions-, Motivations- und Mobilisations-Ideologie, die unmittelbar praktisch (oder genauer, pragmatisch wirksam) sein will. Eine ihrer gebräuchlichsten Introitus-Formeln lautet heute: „Wir müssen“. Indessen ist das Hauptfeld der Ideologiebildung ist nicht die ideelle Mobilmachung, die „Ideo-Magie“, sondern die *Interpretation*. Hier tut sich ein weiter und reich gegliederter Kosmos ideologischer Wirklichkeits-Wahrnehmung auf. Unterhalb der monumentalen Leitideen treffen wir auf Arsenale von Mikro- und Alltags-Ideologismen, mit denen sich eine ideologisierte Selbst- und Fremdwahrnehmung aufbaut.

Die „Bewußtseins-Abstraktion“ ist genauer besehen ein Kombinat aus zwei Abstraktionsebenen, nämlich Abstraktion des Bewußtwerdens (und Bewußtmachens) *als Subjekt-Tätigkeit* und Abstraktion des *Gedankens als Repräsentation des Gedachten*. Darum empfiehlt es sich, von der Bewußtseins- und Ideen-Abstraktion zu sprechen, wobei die Ideen-Abstraktion noch einmal - gemäß der Hierarchie der Ideationen - ihre Stufungen und Segmentierungen aufweist. Auf beiden Seiten erfolgt eine *abstraktive Fixie-*

zung, die des *Denkens* wie die des *Gedachten*, und dies gleichermaßen in Kontexten der *Mobilisation* wie in Kontexten der *Interpretation*. Die beiden Rubriken, das tätige Bewußtmachen und die (vermeintliche) eigene „Kausalität“ oder Bestimmungsmacht, die vom Gedachten als Gedachtem, von den „Ideen“ ausgeht, lassen sich nicht säuberlich scheiden, denn die Ideengehalte sind ja nicht in ihrem „An-sich“, sondern im Medium des Bewußtseins präsent.

Im Mobilisations-Kontext sehen wir die appellative Ideen-Rhetorik, bei der (auch von den Veranstaltern her) nicht ausgemacht ist, wieviel erweckende Kraft vom Rhetor ausgeht und wieviel von der formativen Kraft der Gedanken/Ideen. Im Interpretations-Kontext sehen wir, wie man Handlungsdispositive selbst- oder fremd-interpretativ aus Dispositiven des Bewußtseins herleitet.

Alles weist darauf hin, daß schon gewisse Sprachform-Eigenheiten der Begriffsbildung ein Indiz für ihre ideologische Besetzung sein dürften. Die ideologische Sprache zeigt eine Präferenz für bestimmte kategoriale Bildungen und semantische Felder. Francis Bacon, der Stammvater neuzeitlicher Ideologie-Analytik, hat die fragwürdigen Präformationen der Wahrnehmungsweise als die „Idola“ bezeichnet, als Bild-Schemata. In der Tat besteht ein wichtiger Teil der Ideologiebildung in Verbildlichungen von Ungegenständlichem. Die Bild-Metaphorik ist ein ergiebiges Repertoire ideologischer Topoi: Naturmetaphorik rund um Licht und Sonne, Wachstum und Lebenszyklen, Metaphorik von Herstellungsvorgängen und Gebäude-Architektonik, Familienbilder für Großgesellschaftliches, Gerichts-Metaphorik.

Ein durchgängiger Charakter ideologischer Begriffsbildung ist es, daß sie sich auf einer Stufe der „ideierenden Abstraktion“, der „eidetischen Reduktion“ hält (beide Ausdrücke sind von E. Husserl), oder daß sie sich in der *essentlichen Allgemeinheit* von Form- (Struktur-), Ordnungs-, Qualitäten-Titeln bewegt. Das heißt vor allem: Sie bewegt sich diesseits oder jenseits distinkter, individuierter und raumzeitlich lokalisierter Personen-Aktivitäten-Verbünde. Ideologisches Gesellschaftsdenken hat eine Konkretionsschranke, die es vom intensiv historischen Situationsdenken trennt.

Die Ideologiebildung findet ihre formalen Möglichkeitsbedingungen im allgemeinen Duktus menschlichen Sprachdenkens. Auch Marx kam einmal darauf zu sprechen, wie dieses ein ungeordnetes Ganzes der Vorstellung in abstraktive Einzelelemente auflöst und aus ihnen das Wirkliche als ein „Gedankenkonkretum“ reproduziert. (MEW 13, 632) Die volle Konkretheit ist ein unerreichbarer Grenzwert. Für die ideologische Begriffsbildung ist

es jedoch notorisch, daß sie auch dort bei *sub-konkreten* Vergegenwärtigungen des Wirklichen stehenbleibt, wo es nicht an einer allgemeinen Begrenzung des kognitiven Vermögens liegt. Hier treten Limitationen der sozialpraktischen Apperzeption in Kraft. Ideologie und Unwahrheit beruhen gleichermaßen auf einem vorzeitigen und allzu definitiven Abbruch der Arbeit prädikativer Synthesis. Ideologie ist die Manier, *einen „schwächeren Logos“ zum stärkeren zu machen* (Platon, Apologie des Sokrates, wohl im Blick auf Protagoras), und dies nicht okkasionell, sondern konstitutionell. Ideologisches Bewußtsein ist zugleich *ideativ überhöhtes* und *empirisch defizitäres Bewußtsein*.

Es hat seinen guten Sinn, den Titel „Ideologie“ für eine bestimmte Ausprägung des *gesellschaftlichen* Bewußtseins zu reservieren, genauer, für Gedankenbildungen, die thematisch-direkt auf großgesellschaftliche Konfigurationen zielen. Für analoge Mechanismen in den mikrosozialen Bezügen der Persönlichkeitsdynamik oder in den über-gesellschaftlichen Bezügen des religiösen Weltverhältnisses muß man den Titel nicht strapazieren.

Wir können unsere Verhandlung auf folgende Hauptpunkte konzentrieren:

(a) Zuerst sind einige Lineaturen des formalen, kategorial-logischen Arrangements zu charakterisieren, das die ideologische Apperzeption des Wirklichen als eine *abstraktive* von jener anderen unterscheidet, die ich (um den plakativen Ausdruck „Sprache des wirklichen Lebens“ zu vermeiden) die *integrative* nennen möchte.

Vergegenwärtigt man sich (1) die enorme und in mancher Hinsicht sogar übergroße Schwierigkeit, die schon die Avantgardisten Marx und Engels mit der Verabschiedung des ideologischen Bewußtseins hatten, (2) den heillosen Rückfall der marxistischen Epigonen in einen ideologischen Doktrinarismus, und im weiteren (3) die gesellschaftlich-durchschnittliche Bewußtseinslage in unseren Tagen (falls man einen kritischen Blick dafür hat), so ist von vornherein anzunehmen, daß wir es hier nicht mit zwei völlig getrennten Bewußtseins-Reichen zu tun haben, vielmehr mit wechselnden „Gemengelagen“ aus ideologischen und trans-ideologischen Feldern sozialer Apperzeption. Wie nach Marx das Kapital, so hat auch das gesellschaftliche Praxisbewußtsein im ganzen wie in einzelnen Individuen seine je spezifische „organische Zusammensetzung“ aus ideologisierten und nicht-ideologisierten Beständen.

(b) Alles drängt naturgemäß auf die entscheidende Rückfrage hin, wie es im „wirklichen Lebensprozeß“ der betreffenden Individuen begründet

ist, ob sich ihr Gesellschaftsbewußtsein ideologisch formiert oder dem Bannkreis der Ideologismen entkommt. Wo das erkennende Bewußtsein als Lebensfunktion ohnehin seine bestimmten Kraftmaße hat, Maße von *Wissenskraft*, Reichweite und Eindringtiefe, liegt es auf der Hand, daß auch die Ideologiebildung unter *personal- und sozial-energetischen Konstitutionen* steht.

(c) Welchen kritischen Sinn kann nach alledem die Distinktion zwischen ideologischen und nicht-ideologischen Bewußtseinsformen haben? Besteht Ideologiekritik in der Denunziation eines „falschen Bewußtseins“, dieses aus einer Position (oder Präntention) eines „richtigen“ Bewußtseins taxiert? War die Ideologiekritik bei Marx und Engels nicht zuerst und zuinnerst eine Instanz der *Selbstkritik*? Kann sie eine *therapeutische* (auto-therapeutische oder fremd-therapeutische) Veranstaltung sein? Worin besteht die positive Distinktion einer trans-ideologischen Betrachtungsweise? Wenn ideologiekritische Bewußtheit schon damals in Marxens Umfeld so wenig Bedeutung erlangen konnte - in welchem nach-marx'schen Kontext könnte sie auf eine neue Weise bedeutsam werden?

Ideologisches Bewußtsein als abstraktiv-reduktives Bewußtsein

Die ideologische Bewußtseinsform stellt sich uns als ein Ensemble von noetischen, noematischen und eidetischen (essentialen) Begriffstiteln dar, also Titeln (a) von Denkakten in ihrer Aktualität, (b) von objektivierten Gedankeninhalten und (c) von Gedachtem in einer „objektiven“, auf eine transmentale Wirklichkeit und Wirksamkeit hingeorordneten Bedeutungsintention.

Es ergeben sich in erster Annäherung - um es einmal probeweise in die Gliederungen von Kants Kategorientafel einzutragen - die folgenden Differenzierungs-Rubriken:

a. nach der „Quantität“: die Stufung von den ideologischen Titeln für Groß- und Einheits-Totalitäten (wie soziale Systemqualitäten) herunter zu solchen für Partialfunktionen und -charaktere - also von Makro- und Mikro-Ideologismen.

b. nach der (positiven oder negativen) „Qualität“: die Generaldifferenz zwischen konservativ-ideologischen Selbstaffirmationen und oppositionellen Ideologisierungen des Negativen sowie des utopischen Anderen.

c. nach der „Relation“ (der Stellung im aktiv-interaktiven Kontext): die Differenz zwischen aktiv-expressiven (bzw. selbst-interpretativen) und feld-interpretativen Bezug.

d. nach der „Modalität“: die Stufung von existenziell höchst bedeutsamen und von peripheren, beiläufigen oder residualen Ideologisierungen. Diese experimentelle (und unverbindliche) Anordnung ergibt bei aller Unvollständigkeit bereits eine vielgliedrige Matrix, in die sich die topographische Anlage von Ideologien und Ideologemen unschwer eintragen läßt.

Das *exemplum crucis*, an dem sich die nicht-ideologische Wahrnehmung des Sozialen von der ideologischen abhebt, hat seinen Ort im Denken des Normativen, in der Art, wie dieses abstraktiv exponiert oder konkret integriert wird. Das ist übrigens nicht dieselbe Distinktion wie jene, auf die sich nachmals die Praxis-Askese und das Objektivitätsideal „wertfreier“ Sozialwissenschaft gründete. Die besondere Schwierigkeit ergibt sich gerade für denjenigen, der es auf sich nimmt, das Gesellschaftliche als ein Praktisches zu denken, in das er selbst mit-involviert ist. Es ist nach wie vor von exemplarischem Interesse, wie Marx diese Problematik im Konzept „Rechenschaftslegung“ für sich entschieden hat. In den epigonalen Marxismen hat sich das Interesse jedoch anderswohin verlagert, heraus aus solcher Gegenwärtigkeit in die Blickrichtung einer futuristischen Ziel-Orientierung. Damit kam die Ideologie in ihren scheinbar unauflöselichen Verbund mit der *Utopie*. Deren Verlust - hier schmerzlich empfunden, dort mit Genugtuung ratifiziert - beherrscht jetzt einen großen Teil der „linken“ Orientierungsdebatten. Dagegen wäre jedoch in Erinnerung zu bringen, daß die *am meisten praktischen* Marxismen eigentlich *am wenigsten utopisch-futuristisch* gewesen sind. Die Utopie-Bindung war (wie wir am Sowjetmarxismus sahen) stets mehr eine Sache der „Mitläufer“.

Es empfiehlt sich alles in allem, das kriteriologische Zentrum der Ideologie-Analytik weiter zurückzuverlegen. Utopie ist ein Sonderfall von Ideologie, nicht ihr Angelpunkt. Im Kardinalfall ist die Normativität einer - Praxis als etwas durchaus Gegenwärtig-Aktuelles in die Praxis eingelagert, nicht am Fetisch eines „Endziels“ fixiert. So ist es allgemeiner die Frage, wie die Beteiligten ihre Praxis in ihren normativen Bezügen interpretieren und präsentieren. Der zentrale „Mechanismus“ der Ideologisierung ist die ideative Transliterierung von Praxisbeständen in einem Halb-Vakuum defizitärer Wirkkräfte.

Koordinaten des Praxisdenkens

Der Angelpunkt liegt dann in der Frage nach der *Subjektbasis* einer Praxis: welchen distinkten Begriff die an ihr Engagierten von eben dieser Basis und damit von sich selbst haben. Hier entscheidet es sich, welchen Grad an „Praxis-Transparenz“ ihr Projekt erreicht. In diesem Punkt war Marx be-

sonders distinkt, als er die „Emanzipation der arbeitenden Klassen“ zu seinem „offenen Projekt“ machte, das sich ohne jeden außen-teleologischen Bezug selbst trägt. Beim Bedenken einer Praxis fragt es sich jedesmal: Ist ihre Subjektbasis wenigstens im Ansatz schon als etwas Wirkliches konstituiert? In welchen Begriffen ist die gesellschaftliche Problem- und Konfliktlage umschrieben? Wie sind die konstitutiven Interessen benannt? Auf welche soziokulturell-formativen *Befähigungen* ist der Praxis-Prospekt gegründet? Welche Wichtigkeit erlangen solche Fundierungs- und Prüfungsfragen für den betreffenden Praxis-Diskurs der Beteiligten?

Richten wir diese Fragen an einen Text, mit dem André Gorz die Kondition der „Linken“ nach dem Realsozialismus umschreibt⁹⁷, so ergibt sich ein eigenartiger Befund. Zur „Subjektbasis“: Als diese figuriert vom ersten bis zum letzten Satz die „Linke“, deren essentielle Einheit nicht in Frage zu stehen scheint. Sie ist essentiell durch ein *Bewußtsein* und normativ durch den Besitz dieses Bewußtseins konstituiert: „Ohne Bezug zur Freiheit erlahmt die Linke und verblaßt ihr Selbstverständnis.“ Damit ist zugleich das kardinale Interesse - wiederum „essentialistisch“ - umschrieben. Zur Konflikt-Konfiguration: Die Linke sieht sich als essential konstituierte Einheit einem ebenso essential gefaßten Ensemble von „verselbständigten Mächten“ konfrontiert. Wo sie sich diesen nicht bewußt widersetzt, begeht sie so etwas wie Wesensverrat und wird selber zur entfremdeten Macht (wie das im Realsozialismus passiert ist). In einer solcherart bewußtseins-essentialistisch georteten Linken wird man E. Noltes „ewige Linke“ erkennen: Sie ist die ewige Wiederkehr der Auflehnung gegen Herrschaft. Die Linke - das ist die Position *des Subjekts selbst*, prozessual als „Subjektwerden“ gefaßt. Man könnte sagen: die Subjektbasis dieser „Linken“ - das sind die Subjekte, die Subjekte werden wollen. Die Frage nach der Subjektbasis ist damit selber essentialistisch aufgelöst und von jeder weiteren sozipoositionellen Ortsbestimmtheit abgelöst. Nach dem „Abschied vom Proletariat“, den Gorz 1980 zum Reizwort gemacht hat, nun also der Abschied von jeder mehrdimensional als gesellschaftlich Wirkliches bestimmten Subjektbasis überhaupt.

Daß dieses unwirkliche Residuum „die Linke“ als das Subjekt-Objekt eines aktuellen politischen Diskurses figurieren kann, zeigt selber schon das Defizitäre der *condition gauche* an. Ist damit das Subjekt nicht auf einen längst schon untauglichen Namen reduziert? Gibt es dann noch Aussicht, mit der Frage nach der soziokulturellen Qualifikationsbasis dieser Subjekt-

formation weiter zu kommen? Kommt man damit nicht bei einer Variante von Bertold Brechts ethischem Armutsgelübde an: daß die Linke von allen Tugenden nur die eine habe, eben links zu sein? Durch welche Vorzüge einer höheren Kommunikationskultur empfiehlt sie sich als Bildungselement einer höheren Gesellschaft?

Wir fragen weiter nach der aktuellen Konflikt-Konfiguration, in die sich das linke Subjekt versetzt findet. Es ist ein *Raum der höheren Möglichkeiten*: ungenutzter Möglichkeiten besserer Lebensqualität, höherer Autonomie und Zeitsouveränität, reicherer Nutzung von arbeitssparenden Produktivitätsfortschritten, Ausweitung von Räumen, die „dem Konkurrenzdenken, dem Leistungs- und Kapitalverwertungszwang entzogen sind“.

In der „postindustriellen Gesellschaft“ hingegen (Gorz verschmäht diese Titulatur nicht) seien die Menschen nicht nur ihrer Arbeiten und Arbeitszwecke enteignet, sondern „im tiefsten Sinne ihrer selbst“. Auf seinen (wiederum essentiell definierten) Nenner gebracht, ist es der „Konflikt zwischen den lebensweltlichen Ansprüchen und den Machtapparaten“. Das Gesellschaftssystem sei kaum noch von lebensweltlichen Interessen getragen und zu einem „System von Apparaten entartet, deren Komplexität und Technizität es intuitivem Verstehen unzugänglich und Sinnstiftung nur noch an dessen Rändern möglich macht“. (Auch „Sinnstiftung“ scheint hier als kritische Kategorie zu taugen.)

Gorz ist genug mit der marxistischen Tradition vertraut, daß ihm „fertige utopische Entwürfe“ nicht die Antwort sein können. Er läßt sich aber auch nicht zu sehr von Marx irritieren (den er 1980 bereits in sozialtheologische Höhenlagen erhoben hat) und jedenfalls nicht davon abhalten, „linke Leitideen und Leitziele“ zu kultivieren, für die es ein weites Einzugsgebiet gibt: von Veröffentlichungen der Grünen über das Grundwerteprogramm der SPD bis zu diversen Club-Initiativen in Europa. Auch eine „Zukunftsvision“ darf es sein, eine, die „in den Subjekten verankert“ ist und an deren „lebensweltliche Bedürfnisse anknüpfen“ kann. Gäbe es sie nicht, so „würden Orientierungslosigkeit, Hoffnungslosigkeit und gesellschaftlicher Verfall weiter zunehmen“ und „rechtsextremistische Utopien von Kameradschaft, Ordnung und Disziplin im totalen Staat“ das Vakuum füllen.

Wir haben es hier mit einem essentialistischen Diskurs von bemerkenswerter Konsistenz zu tun, mit einem, der sich ganz und gar in Wesensverhältnissen bewegt. Die „Lebenswelt“ selbst figuriert als ein Wesensbegriff, und von ihm her ist definiert, wer im Wesentlichen lebt und den Beruf zur Subjektwerdung hat. Die Inszenierung von Gorz zeigt sich

⁹⁷ A. Gorz, „Das Subjekt steht links. Die Perspektive der Befreiung“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 17. 3. 1993, S. 33

auffallend wenig von den neuen historischen Erfahrungen berührt, von den Problematiken der planetaren Politik nach der Ära des Kalten Krieges, nicht von den Krisen der Überentwickelten und nicht von denen der Unterentwickelten. Trotz seiner emphatischen Negationen bewegt sich Gorz in einer geradezu schon postmodernen Positivität, die man von Herbert Marcuses *Versuch über die Befreiung* her kennt. Besonders auffällig ist, wie wenig vom Engelsschen Erbe übriggeblieben ist, vom Prospekt einer gesamtgesellschaftlichen und übernationalen Koordinierung einer allzusehr ihren Automatismen überlassenen Weltökonomie. Aus dem Text von Gorz jedoch kann man den Eindruck gewinnen, die Problem-Größenordnungen seien hier den Konvenienzen einer Linken angepaßt, die zu einem Kleingruppen-Milieu geworden ist.

Eine ideologie-analytische Fallstudie dieser Art soll, indem sie den vorliegenden Text „ideometrisch“ auf einer Skala möglicher Konkretions- bzw. Reduktionsstufen taxiert, wohl einen Mangel anzeigen, nicht jedoch, um damit eine Abhilfe anbahnen oder anmahnen zu wollen. Ideologiekritik ist hier nicht Denunziation eines „falschen“, sondern Demonstration eines defizitären Bewußtseins, das einem defizitären „linken Sein“ entspricht und ihm einen nicht unangemessenen Ausdruck verleiht. Wir stellen fest, daß der Text von A. Gorz eine weniger aktuelle als virtuelle („mögliche“) Praxis mit einer diffusen, nicht konsolidierten Subjektbasis umschreibt.

Die Praxis selbst zeigt ein vergleichsweise schwaches Interessenprofil und ein noch schwächeres Qualifikationsprofil: die Frage einer besonderen Sachkompetenz stellt sich noch gar nicht. Die benannte Konflikt-Konfiguration ist nicht in Termini einer „Wer-gegen-wen?“-Konfrontation sozialer Funktionsgruppen benannt, sondern in den Termini generalisierter System-Zustandsqualitäten - eben dies macht die „Essentialisierung“ komplett. Einen deutlicher profilierteren Nachfolger hat die „Sache des Sozialismus“ anscheinend eben noch nicht gefunden.

Ein ähnlicher Befund dürfte sich bei einer Diskursanalyse an den ideologischen Vorsignalen der „ökologischen Krise“ zeigen, nur daß die ideativ Überhöhung hier oft noch weiter getrieben ist und der normative Gestus sich zur „Hochdruck-Normativität“ steigert.

Ideologismen von Marktgesellschaft und Parteiendemokratie

Nur bei einem ganz abgeflachten Begriff von Ideologie konnte man glauben, die westlichen Industriegesellschaften seien dem Bannkreis eines ideologischen Bewußtseins entkommen. An die Stelle einer epochalen Ziel-

Ideologie ist inzwischen die Profan-Ideologie einer „offenen Gesellschaft“ getreten, die einer unbestimmten Perfektibilität ohne Perfektion und ohne eine höhere Verwirklichungs-Teleologie huldigt. In der ideologischen Konfrontation mit ihrem System-Antagonisten, dem Sowjetsozialismus, hat die westliche, in ihrer Produktionsweise kapitalistisch gebliebene Industriegesellschaft manche ideologische Charaktermaske (wie die der „freien Gesellschaft“) angelegt, sie befand sich jedoch so wenig unter einem äußeren und inneren Anfechtungsdruck, daß sie (anders als ihr Antagonist) kaum eine konsolidierte System-Ideologie ausbildete. Ein „kapitalistisches Manifest“ blieb eine publizistische Randerscheinung. Die professionelle Soziologie konnte sich in einem solchen Entlastungszustand als eine „fröhliche Wissenschaft“ ergehen.

Die modernen Gesellschaften als „bürgerliche“ Gesellschaften zu titulieren, wäre schon zu viel hoch-ideologische Stilisierung⁹⁸, wie es andererseits eine nieder-ideologische Simplifizierung wäre, ihre Komplexität auf die Ein-Wort-Formel „Kapitalismus“ reduzieren zu wollen. Sie sind Sozialkoalitionen einer Arbeits- und Dienstleistungsgesellschaft, in der drei Klassen-Schicht-Segmente koexistieren: (a) eine enorm hegemoniefähige, jedoch nicht herrschaftsgeeignete Großbourgeoisie als das Agens einer unangefochten fortbestehenden kapitalistischen Produktionsweise in mehrfacher Symbiose (b) mit einer massenhaft gewordenen Kleinbourgeoisie, (c) mit einer teils öffentlich, teils privat beschäftigten, nach Qualifikationsstufen differenzierten Informations- und Organisationsintelligenz und (d) einer im Prozeß kleinbürgerlicher Integration befindlichen Arbeiterklasse. Diese Sozialkoalition ist das Ergebnis des großen historischen Sozialkompromisses, der nicht nur eine schroffe Arbeiter-Fundamentalopposition gegen das „Kapital“ zum Abschluß gebracht, sondern vor allem die Sozialrivalität zwischen der kleinbürgerlichen und der proletarischen Aufstiegsmobilisation überbrückt hat.

Die Sozialkoalition erhält ihre Balance in einem Verteilungskampf ihrer Klassensegmente (der Selbständigen und Nichtselbständigen) und Schichtlagen (der Höher- und Niedrigerplacierten). Der Anspannungsgrad des Verteilungskampfs wird durch das „Wirtschaftswachstum“ temperiert. Die Verteilungskonfliktspannung, die aus den allseitigen Mehr-Anforde-

⁹⁸ Vor vielen Jahren hat mich Manfred Riedel zum Nachdenken darüber angeregt, wie problematisch der gängige, aus dem Marxismus kommende Sprachgebrauch ist, die Gesellschaft von heute als eine „bürgerliche“ zu titulieren. Seitdem hat der Inbegriff bürgerlicher Bildung und Sozialkultur in seiner Differenz zu den „bourgeoisien“ Formierungen eine affirmative Bedeutung zurückerlangt. „Bürgerliche Wissenschaft“ ist dann kein Intellektuellenschreck mehr.

rungen (fast aller an alle) erwächst, resultiert ihrerseits in einer säkularen Inflationsdrift. Das spannungsmindernde Wirtschaftswachstum, das von produktivitätssteigernden technischen und organisatorischen Innovationen gespeist ist, hat in seinem Gefolge die breite, besonders in den Generationswechsel eingelagerten Drift einer sozialen Aufstiegsbewegung. Die Positionsverbesserungen, die Individuen für sich erreichen, können funktional sein (sofern neue Beschäftigungsprofile „gebraucht werden“), aber auch außerfunktional (wenn der Produktivitätszuwachs die Ausweitung diverser *artes liberales* lediglich ermöglicht); die Möglichkeiten und Möglichkeitsgrenzen werden fortwährend auf die Probe gestellt und durch die Effekte von Außenkonkurrenzen belastet.

In ihrer (alles andere als ideologiefreien) Selbstwahrnehmung definiert sich diese „moderne Industriegesellschaft“ (wie sie sich betont neutral tituliert) als eine schlicht *funktionierende* auffallend „geschichtslos“. Bevor sie jedoch um die Jahrhundertmitte diese Integrationsstufe erreichte, hatte sie bekanntlich eine Phase extrem destruktiver imperialer Konfliktproduktion und -entladung durchlaufen.⁹⁹ Nach der Rekonversion der imperialen Gewaltpotenzen ins halbwegs Zivile befindet sich die Gesellschaft in einer anhaltenden zivilisatorisch-mobilisatorischen Hochspannung, deren ideologisch-normativer Nenner eben „Wirtschaftswachstum“ heißt und das Grundaxiom ihrer pragmatischen Vernunft bildet. Erst jetzt, so scheint es, hat Marxens Titelbegriff der „ökonomischen Gesellschaftsformation“ seine wirkliche Substanz gewonnen, ist sie zur „Wirtschaftsgesellschaft“ geworden. Das gleichwohl stets prekäre, nie ungefährdete Funktionieren der Wachstums- und Aufstiegs-gesellschaft ist in ihrem Gesellschaftsdenken mit einem Netz von Ordnungsbegriffen eingefangen. Man kann in ihnen

die zeitgemäßen Ausformungen von Bacons *Idola specus*, *Idola fori* und *Idola theatri* sehen. Das Forum - das ist vor allem der Waren-, Kapital- und Arbeitsmarkt, dem eine marktförmige politische Öffentlichkeit korrespondiert (in der wegen ihrer verminderten politischen Potenz die *Idola theatri* dominieren) und dessen rätselhafte Figurationen sich auf der Höhlenwand abzeichnen.

Der Betriebsideologie funktionierender Industriegesellschaften fehlt es durchaus nicht an einer hoch-ideologischen Oberstufe. In der deutschen Nachkriegsrepublik haben die „Grundwerte“ (Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität) als eine Art von Bestand-Ideologie die Nachfolge der älteren Ziel-Ideologien angetreten. Dieser kardinalen Wertorientierung hat K. Biedenkopf im Prolog seines Buches über die neue Sicht der Dinge einen feierlichen Ausdruck verliehen:

„Wer eine neue Ordnung denken will, muß den Mut haben, aus der alten Ordnung herauszutreten.

Wer die alte Ordnung verlassen will, um sie zu überdenken, braucht einen festen Standort.

Unser Standort ist unsere Wertordnung.

Sie zu erhalten ist unsere Aufgabe.

Ändern müssen wir die Strukturen, in denen die Wertordnung sich ausdrückt, dann, wenn die Realität sich verändert, die wir politisch gestalten.

Dauerhaft muß das Ziel sein, das uns bei der Gestaltung leitet.

Immer neu durchdenken müssen wir die Wege, die wir beschreiten.

Dauerhafte Gültigkeit der Werte,

Veränderung der Strukturen:

Das ist freiheitliche Politik.“¹⁰⁰

Irritierend und auf den ersten Blick erstaunlich dürfte sein, daß nach dem triumphalen Sieg der Marktökonomie der Grad und das Pathos ihrer ideologischen Konfessionalisierung nicht nur (verständlicherweise) bei den Konvertiten geradezu religiöse Formen annimmt, sondern auch bei den Alteingesessenen. Es scheint, daß eine nicht nur episodische „Begrenzungskrise“, die K. Biedenkopf diagnostiziert hat¹⁰¹, die „ideologische Situation“ nachhaltig bestimmt.

⁹⁹ Es ist recht interessant, wie K. Biedenkopf sein Kurzprotokoll dieser Geschichteperiode abgefaßt hat: „Als sich auf dem europäischen Kontinent die Räume füllten, expandierten die Nationen über die Grenzen des Kontinents hinaus in die ganze Welt. Dem Handel folgten die Kriegsschiffe, den Schiffen folgte die Fahne und den Fahnen das europäische Denken. Der Prozeß verlief nicht ohne enorme Ausbrüche und Umbrüche, vor allem im 20. Jahrhundert. Der Versuch, das immer schnellere Wachstum durch ein Gleichgewicht der europäischen Nationalstaaten zu stabilisieren, scheiterte im Ersten Weltkrieg.“ Ein Blick fällt auf den ersten erfolgreichen Versuch, „den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen der industriellen Entwicklung mit der Diktatur des Proletariats neue Formen zu geben“. „Wenige Jahre später waren die Verhältnisse in Deutschland der Entstehung einer nationalistischen Alternative zu dieser Diktatur günstig: Die nationalsozialistische Diktatur entstand. Der Zweite Weltkrieg war auch eine Auseinandersetzung zwischen beiden Formen der Diktatur. Die kommunistische Alternative überstand den Krieg.“ Doch außer dem Nachsatz, daß sie heute die östliche Hälfte Europas beherrsche, stehen sicherlich auch die anderen Bauteile dieser historischen Rekonstruktion zu einer Überarbeitung an. (Kurt H. Biedenkopf, *Die neue Sicht der Dinge*, München 1985, S. 40 f.)

¹⁰⁰ a.a.O., S. 9

¹⁰¹ a.a.O., S. 158 f.

Noch überwiegen jedoch im industriegesellschaftlichen Betriebsdenken die *Mikro-Ideologismen des sozialökonomischen Alltagslebens*, die sich an den gängigen Mechanismen der Kreislaufregulation festmachen. Einige von ihnen - die Indikatoren der Geldwertstabilität (negativ die Inflationsrate), die Export- und Zahlungsbilanz, die Höhe der Staatsverschuldung - haben im öffentlichen Bewußtsein einen hoch-normativen Rang und werden zu zentralen Bewährungskriterien der Staatsadministration. Das Raisonement um sie ist immer wieder mit eigenartigen „Kampfbegriffen“ besetzt, die jedoch kaum eine operativ klar definierte Praxis anzeigen: Bekämpfung der Arbeitslosigkeit, der Inflation, der Kapitalflucht, der „Kampf um den Wirtschaftsstandort Deutschland“. Wie das Ökonomische von den großen und kleinen Fetischismen der „Sachenwelt“ überzogen ist, so die Wahrnehmung des Politischen von Institutionalismen, Bürokratismen und Juridizismen einer Offizialsprache. So geht das eben in leidlich stabilen Verhältnissen, in denen „die Politik“ (das ist zum Titel für die „politische Klasse“ geworden) im wesentlichen in geordneter Verwaltung besteht und ritualisierte Verteilungskämpfe zu sekundieren hat. Indessen sind „Gruppen-gleichgewichte dieser Art“, wie K. Biedenkopf 1985 bemerkte, „nie stabil“.¹⁰²

Wir wollten sehen, wie sich ein ideologisches Praxisdenken schon in seiner Diktion zu erkennen gibt. Was positiv als Ideendenken herauskommt, macht sich negativ als *Konkretionsschranke* bemerkbar. Ideologische Begriffe sind Begriffe von notorisch reduzierter Konkretheit, *schwebende Essentialien*, die nicht bis an den Ort einer substantiellen, personen- und gruppen-energetischen raumzeitlichen Bestimmtheit reichen. In ihren Reduktionen bekundet sich weder nur die unvermeidliche Begrenztheit menschlichen Wissens, noch eine propagandistische Absicht; sie sind auch nicht bloße Abkürzungen des Ausdrucks, so daß ein ideativer Titel für eine konkrete Sache stünde und gleichwohl auf sie hin transparent bliebe. Das notorisch Ideologische ist keine harmlose *Abkürzung*, vielmehr eine nicht-harmlose *Verkürzung*, die entweder ein Konkretes in seiner (erkennbaren oder unbekanntenen) Bestimmtheit verdeckt oder es durch ein ideatives Konstrukt substituiert. Es manifestiert sich in diesen notorischen Verkürzungen eine Begrenzung der praktisch-apperzeptiven Kraft.

Zur Energetik des ideologischen Bewußtseins

Jedes Praxisdenken hat an den Energieformen und Kraftmaßen der Praxis teil, der es eingeschrieben ist. Wie es sich gedanklich, sprachlich und

und rhetorisch formiert, hängt zunächst naturgemäß davon ab, ob die Praxis eine institutionell verfaßte ist oder den Charakter einer außerinstitutionellen „Bewegung“ hat; ob sie eine herrschende oder auch hochherrschaftliche ist, ob eine untemperierte Praxis der Interessendurchsetzung oder eine temperierte Praxis mit Elementen des Kompromisses. Eine Praxis der brachialen Interessen-Durchsetzung kann gegenüber ihren Objekten mitunter ganz ohne Ideologisierung auskommen (und nur eine Ideologie zum internen Dienstgebrauch haben). Das ideo-dynamische Erscheinungsbild einer Praxis bestimmt sich vielfältig danach, wie sich ihre Subjektbasis aufgliedert: wie dominant oder auch exklusiv in ihr ein Innerer Kreis von Aktivisten hervortritt, wie breit und prägend eine weitere Korporation von Mitträgern ist, wie weit und offen ein Ensemble von Volkskräften, die der herrschende Kreis an sich bindet und in denen er etwas freizusetzen vermag. Wenn wir die gesellschaftlichen Bewegungen des 20. Jahrhunderts unter dem Aspekt der jeweils aktivierten produktiven, akquisitiven und soziokulturellen Energien sondieren, verlieren die Ideenbildungen ihren absolutistischen, demiurgischen Schein.

Als Marx und Engels ihren Ort in der heraufkommenden demokratischen und proletarischen Bewegung absteckten, gingen sie (wie es kaum anders sein konnte) *von sich aus*, von ihrem angestammten soziokulturellen Erbteil an Potenzen einer qualifizierten Selbstbetätigung und einer entsprechend anspruchsvollen Art der öffentlichen Kommunikation. Im letzten bürgerlich-republikanischen Manifest von Marx setzt sich diese Aktivvorgabe in das Projekt einer autonomen Öffentlichkeits-Konstituierung um. Doch schon im selben Arbeitsgang von 1843/44 setzt Marx dafür eine ganz neue, ihm noch ganz unbekanntene Subjektbasis ein, die neu heraufkommende proletarische Klasse. Damit aber geriet er in eine Antinomie, die sich wohl nur als eine Antinomie des soziokulturellen Kräfte-Aggregats hinreichend charakterisieren läßt. Ich lenkte wiederholt das Augenmerk auf die Schlüsselstelle im Text der *Deutschen Ideologie*, die wie der Offenbarungseid wirkt: Daß nur die von der höheren Selbstbetätigung vollständig ausgeschlossenen Proletarier der Gegenwart imstande seien, ihre denkbar vollständige Selbstbetätigung „durchzusetzen“. (MEW 3, 68)

Das Wort von der „Durchsetzung“ erhielt für den neuen Emanzipationsprospekt einige Wichtigkeit. Es lag geradezu in der Natur der Sache, daß hier etwas im Kampf gegen Widerstrebende auszufechten war. Die arbeitende Klasse hatte ihr Heil nicht aus einer Schwäche der Starken, sondern aus der Stärke der Schwachen zu erwarten, wie es Marx in seiner (nicht gehaltenen) Rede für den Brüsseler Freihandelskongreß prägnant

¹⁰² a.a.O., S. 41

formuliert hat. (MEW 4, 306) Wie die Dinge lagen, nahm die Selbstorganisation der arbeitenden Klassen die *strategische* Form einer hierarchisierten Führungs- und Massenbewegung von recht beachtlicher Durchsetzungskraft an. Gleichwohl erfüllte sich die weitergehende Erwartung nicht, die Marx aus seinem eigenen soziokulturellen Repertoire an sie herangetragen hatte: daß sie bei zunehmender Stärke jeden ideologisch-doktrinären Orientierungsrahmen hinter sich lassen und ein Praxisbewußtsein ausbilden werde, dessen Nenner schlicht die *Rechenschaftslegung* über den eigenen Fortgang sei. (MEW 4, 143)

Die nachfolgende Weltgeschichte war nicht der Boden für die höhere soziokulturelle Synthese aus den bürgerlichen Bildungselementen und der demokratischen Massenmobilisation. Marx hat selbst schon die Anfänge einer Ideologisierung jener Praxis mitgesetzt, zu deren nicht-ideologischem Organ er hatte werden wollen. Indessen bleibt ein „Erinnerungsposten“, der die Formulierung eines prospektiven Problems enthält.

Wann ein gesellschaftliches Praxisbewußtsein ideologisch bleibt oder aber den Bannkreis der ideologischen Bewußtseinsform überschreitet und zu einer vom Begreifen getragenen Rechenschaftslegung wird, ist in der Tat eine Frage der praktisch-formativen Energie- und Qualifikationsbasis. Es liegt aber nicht schon in der bloßen Durchsetzungsstärke des betreffenden Ensembles beschlossen. Davon hängen nur gewisse sekundäre Ideologismen (wie etwa die rhetorischen Modalitäten) ab, doch es entscheidet nicht über die Ideologizität des kardinalen Selbstverständnisses. Maßgebend für diese Ideologizität (oder Minder-Ideologizität) ist letztlich die *personal- und soziokulturelle Qualität* des Metiers, in dem sich eine Praxis initiiert und ausbreitet, und ihre virtuelle sozial-integrative Intensität und Reichweite.

Als die energetischen Parameter, die für die Ideologiebildung im Felde reformatorischer Projekte bestimmend sind, figurieren somit (a) die Stärkegrade von Interessen, (b) die Kraftmaße ihrer Durchsetzung und (c) als dasjenige, was über die Dignität einer Praxis entscheidet, ihre *soziokulturelle Potenz* - also nicht das höhere Wollen, sondern ein höheres Können. Nicht erst an den „Früchten“, sondern schon an der Art ihres Vollzugs gibt sich die höhere oder niedrigere Dignität einer Praxis zu erkennen.

Wenn der Drang des Bestimmens über das bestimmte Maß der reell gegenwärtigen und ideell vergegenwärtigungsfähigen soziokulturellen Energie hinausgeht, entsteht ein *ideativer Überhang*. Er ist jedesmal ein Indiz dafür, daß sich die Wortführer ihrer Sache nicht (oder noch nicht) so recht si-

cher sind. Ideologiebildung ist die fragwürdige Manier, eine schwächere Sache im Imaginären zur stärkeren zu machen.

Die positive Kraft, die wir mit diesen Überlegungen umkreisen, möchte ich als *soziokulturelle Autorität* bezeichnen. Die Autorität, die von reformatorischen Impulsen ausgeht, kann nicht die Macht strategisch organisierter Bewegungen und Aktionen sein, sondern letztlich nur die eines Personen-Ensembles. Sie geht nicht von konzeptiven Entwürfen aus, sondern von einer gelebten Praxis und ihrem erfahrbaren Ethos. Soziokulturelle Autorität ist immer *positiv*, sie bewährt sich in ihrer eigenen Potenzierung, nicht im Bekämpfen und Überwinden des Unguten.

Was wir in den vorausgegangenen exemplarischen Kurz-Recherchen an einigen beliebig herausgegriffenen Texten als eine semantische Defizienz zu fassen bekamen, stellt sich uns nun als ein Defizit an praktisch-apperzeptiver Kraft dar, als Indiz dafür, welche sozialen Feld-Energien positiver oder auch negativer Valenz *nicht* in den Praxis-Prospekt Eingang gefunden haben. Wo jemand eine Praxis der reicheren Selbstbetätigung und der und der kooperativen Vergesellschaftung evoziert, legt er schon durch die Art, in der er das Feld dieser Praxis beschreibt, davon Zeugnis ab, mit welchen sozialen Feldkräften er sich in einer Kommunikation befindet und mit welchen nicht (oder nur mangelhaft).

Notiz zum Fall einer negativen Ideologisierung. Das Nachdenken über die Praxis betrifft naturgemäß nicht nur die eigene, oft sogar vorwiegend eine fremde und entgegenstehende Praxis. Wie jemand seine „Gegenwelt“ wahrnimmt, läßt ebensoviel, oft sogar mehr über die soziokulturelle Dignität seiner eigenen Sache erkennen als das, was er positiv dazu vorbringt. Auch diese Überlegung führt auf Energiemaße zurück, auf die Maße der praktisch-kognitiven (und „*rekognitiven*“, d. h. Anerkennungsmaße!) der Zuwendung an das Fremde und Gegnerische. Während es bei den Aufschlüssen über die eigene Sache jeweils die Frage ist, wieviel Präsenz und Prägnanz sie durch die Anstrengung der Anschauung und des Begriffs erlangt, ist es nach der anderen Seite die Frage, wie weit und wie genau jemand sich überhaupt auf die fremde Sache *einzulassen bereit findet und für nötig erachtet*. Der Drang des Bestimmens reicht auch hier oft recht weit über die reelle Vertrautheit hinaus.

Wo andere Menschen mit ihren Strebungen zum Gegenstand der Erkenntnis werden, ist dies nicht nur eine Gedankenoperation. Die Menschen, die da oft nur namenlos unter irgendwelchen Kollektiv- oder Territorialtiteln vergegenwärtigt werden, rücken damit in ein symbolisch-praktisches Verhältnis der Beachtung oder Nichtbeachtung, und damit der

Anerkennung oder Nicht-Anerkennung ein. Viele Sach- und Kollektivtitel, denen man sie subsumiert - und sei es oft nur der Kollektivname ihrer Nation oder Klasse -, sind *Formeln einer reduktiven Minus-Wahrnehmung* und damit ein Fall von negativer Ideologisierung. So enthält schon in die bloße *Wahrnehmung*, noch diesseits aller Urteile und Wertungen, eine Maßdimension von *Würdigung*.

Um die Aktualität der Ideologiekritik

Als Marx und Engels mit einiger Verve den Gegensatz von ideologischer und nicht-ideologischer Betrachtungsweise proklamierten, hatte die Sache für sie eine eminent praktisch-prospektive Bedeutung. Ihnen ging es um nicht weniger als um eine Scheidung der Geister, um eine Verabschiedung von denen, die sich sichtlich nicht auf die Höhe einer realen und seriösen Politik erheben können. Das hatte durchaus seine bestimmte Triftigkeit und blieb für die Beiden auch weiterhin bedeutsam. Diese Bedeutsamkeit erwies sich jedoch als recht begrenzt. Trotz ihres undoktrinären Habitus hatten Marx und Engels ihr Praxisbewußtsein bald schon mit neuen Ideologismen besetzt, die sich rund um den ideativ überhöhten Titel des „revolutionären Proletariats“ versammelten. Im folgenden Jahrhundert standen die Pioniere einer radikalen Ideologiekritik selber als die Symbolfiguren einer grandiosen Ideologiebildung da.

Ein erstes Medium, in welchem die Ideologie-Reflexion eine neue Aktualität erlangen kann, ist schon die *historische Erinnerung* an den ursprünglichen Sinn, den die Kritik des ideologischen Bewußtseins bei ihren Wortführern an jenem Wendepunkt ihrer Praxisgeschichte gehabt hat.

Auch noch die nächste Art von Aktualität, obgleich schon mehr die Sache selbst betreffend, liegt noch in einem *historisch-retrospektiven* Kontext. Sie ist für mich vorerst die wichtigste: die rückwirkende „Ent-Ideologisierung“ der Begriffe, die der Marxismus (von Antimarxisten kräftig sekundiert) über sein eigenes geschichtliches Werk gelegt hat, über die Marx- und Marxismusgeschichte, über die Geschichte des Sozialismus und der Sozialrevolutionen unseres Jahrhunderts. Das Ideologische hat sich hier in seiner zweifachen Gestalt, in der Fixierung an Doktringehalte und an Ordnungsformen, als der Widersacher des Historischen erwiesen. Hier gilt es die wirkliche Geschichte in ihrer vieldimensionalen Realität neu zur Geltung zu bringen.

Erst an dritter Stelle kann daraufhin die Frage aktuell werden, welche allgemeine und prospektive Bedeutung ideologie-analytische Recherchen und Tests jenseits der Marxismen und der anderen Jahrhundert-Ideologien für das Gegenwartsdenken gewinnen kann. In dieser Blickrichtung habe ich in meinem Verhandlungsgang durchaus ein gewisses Engagement bekundet. Dieses hat jedoch eine sehr besondere Ausrichtung und Temperierung. Ideologie ist nicht mehr als „falsches Bewußtsein“ diskriminiert. Es ist als *Ideendenken* schlicht und einfach ein *mangelhaftes*, dimensional und material verkürztes Gesellschafts- und Praxisdenken. Weil es dort, wo es auftritt und diese Fassung annimmt, von seinen Subjekten her ja auch seine bestimmte Triftigkeit hat, nimmt die Kritik - sofern sie sich überhaupt an einen betroffenen Adressaten richtet (was schon der diskursiven Verdeutlichung wegen kaum ganz zu vermeiden ist), *nicht eigentlich polemischen Charakter* an. Sie ist die subjektive Deklaration einer intersubjektiven Divergenz, und sie nimmt die Aussageform an: Meinem Erkenntnisinteresse genügt die ideative, doktrinalistische und „essentialistische“ Präsentation gesellschaftlich-geschichtlicher Tatbestände entschieden nicht. Ich kann meine Mehr-Anforderung ihrer- und meinerseits als einen Mangel deklarieren: als meine lebensgeschichtlich erworbene *organische Unfähigkeit*, mir die gesellschaftlichen Dinge in einer noematischen oder eidetischen Reduktion zu vergegenwärtigen, ohne sogleich einen Drang zu verspüren, den thematischen Rahmen in Richtung auf „mehr Wirklichkeit“ auszuweiten.

Indessen ist die Kritik an den Sichtweisen anderer überhaupt nicht das Hauptanliegen. Schon bei Marx und Engels war die erklärte Hauptsache ein Akt der „Selbstverständigung“ über einen gerade vollzogenen Wechsel der *eigenen* Sichtweise. Das viele wuchernde polemische Beiwerk hat bereits einen Schatten auf die kardinale Leistung geworfen, die in diesem Einsatz lag.

Ideologiekritik ist gerade *nicht* etwas „gegen die Heiden“, sie ist vielmehr primär *Selbstkritik* und *Selbstprüfung*, eine Probe auf die Konsistenz und Prägnanz der eigenen Selbst- und Feldwahrnehmung. Sie ist *reflexiv*. Sie ist keine Haupt-, Staats- und Kampfkation, sondern aktualisiert sich nur in einem verhältnismäßig engen Umkreis. „Voll-Ideologen“ sind ohnehin keine Ansprechpartner für sie. Ihre Aktualität liegt in den feineren Unterschieden der diskursiven und kommunikativen Form, und in einem interpersonalem Bezugsraum, in dem die kritische Rückfrage oft genug auf komplementäre Gegenseitigkeit gestellt ist. Es war ja schon davon die Rede, daß eine *ganz und gar „ideologiefreie“* Sicht der gesellschaftlichen Dinge

gar nicht im Bereich des Menschenmöglichen liegt, daß das Praxisbewußtsein seine je eigene und wechselnde „organische Zusammensetzung“ aus ideologisierten und unideologischen Aussagestücken zeigt. Die ideometrische Analyse läßt sich wohl als eine *Diagnostik* verstehen, nicht jedoch als eine, der die *Therapie* (oder Autotherapie) auf den Fuß folgte. Sie gehört, mit einem Wort, zum Medium einer *Reflexionskultur*, die in einem Milieu entweder stärker oder schwächer, vielleicht auch gar nicht ausgebildet ist. Nur in ihr und mit der ihr eigenen Unaufdringlichkeit kann sie ihre genuine Bedeutung erlangen. Marx war einst aus einer hochentwickelten Reflexionskultur gekommen, und in sie wäre dieses Erbe zurückzuführen.

Schließlich könnte es zur Signatur dieser Zeitlage gehören, daß weiterführende Prospektionen ohne einen mehr oder weniger beträchtlichen ideativen Überhang kaum möglich sind. Man muß ja nicht aus ideologiekritischem Purismus jene desavouieren, die aus einem Interim der ungeklärten und nicht spruchreifen Dinge heraus einen kühnen Vorblick wagen. Im Verbund der Praxis-Prospektion können Vordenker und Nachprüfer durchaus koexistieren.

Dritte Hauptverhandlung

MARX, DER HUMANISMUS UND DIE ETHIK

In Deutschland drängten 1932 die Nationalsozialisten an die Macht, und in Sowjetrußland waren mit dem Gewaltakt der Bauernkollektivierung alle Hoffnungen dahingeschwunden, die sich einst mit der Oktoberrevolution verbunden hatten. In dieser Zeit der äußersten Bedrängnis begrüßten viele die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“, die aus dem Marx-Nachlaß ans Licht kamen, als das neue humanistische Manifest.

Erst als das Verhängnis seinen Lauf genommen hatte und dreizehn unglückselige Jahre später der deutsche „Radikalfaschismus“ niedergeworfen war, erlangte es mehr öffentliche Bedeutung, dieses Marx-Erbe zu reaktivieren. Nun richteten sich nahezu alle Ängste auf die andere totalitäre Macht, die jenen Marx als ihren geistigen Ahnherren feierte, auf das Stalinsche Sowjetsystem, das sich anschickte, sich das östliche Europa bis an die Elbe zu assimilieren. Gerade nach dem triumphalen Sieg über den Hitlerfaschismus steigerte sich mit der außen-imperialen Expansivität auch die innere Repressivität dieses Systems. Neue Millionen von Zwangsarbeitern im „Archipel GULag“ fielen ihr zum Opfer. Menschenleben galten in

dessen Lagern nicht viel. Die Menschenfeindlichkeit des Kommunismus wurde zu einem kardinalen Thema an der ideologischen Front des Kalten Krieges.

Mit der „kommunistischen Ideologie“ wurden auch der Marxismus und Marx ganz persönlich mit hineingezogen. Es entstand eine eigene Anfechtungs-Literatur, die sogar erst nach dem Ende des Stalinschen Staatsterrorismus ihren Konjunkturgipfel erreichte. „Ist der Marxismus ein Humanismus?“, war der Titel eines Buches, das die Frage negativ entschied. Als das Karlsruher Bundesverfassungsgericht darüber zu befinden hatte, ob die kommunistische Ideologie mit der Würde, Freiheit und Gleichheit der Menschen vereinbar sei, wurde der (negative) Bescheid auch mit Marx- und Engels-Texten begründet. Ein *corpus delicti* war die sechste Feuerbachthese, die eigentlich nur sagen wollte, daß *die Religion* nicht unmittelbar auf eine Anlage im „Wesen des Menschen“ (und in jedem Individuum) zurückgehe, sondern auf eine bestimmte gesellschaftliche Konfiguration. Weil es im Text aber heißt, das „menschliche Wesen“ (auf das Feuerbach rekurriert) sei das „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“, konnte der Experte daraus negativ deduzieren, es gebe also für Marx kein substantielles Zentrum des Menschseins, keine autonome und selbstzweckhafte Person. Eine andere Recherche zu der Frage: „War Marx ein ethischer Humanist?“ ergab, daß für ihn erst in der Zukunft die „menschliche Gesellschaft“ existieren werde, in der Gegenwart also noch nicht. Für den „Vor-Menschen“ gilt noch nicht, was erst für den „Voll-Menschen“ gelten wird.

Solches Raisonement lebte davon, daß die herrschenden Marxisten aus dem Marx-Erbe eine *Doktrin*, eine das Handeln anleitende „Lehre“ gemacht hatten. Jeder Marxsche Gedanke konnte daraufhin als Ausdruck eines *Wollens* dingfest gemacht werden. Namentlich die im Methodischen recht freizügigen, unkontrollierten Äußerungen aus der Frühzeit waren für allerlei Überinterpretationen offen. Im summarischen Verfahren der Indiziensammler gab es (ebenso wie bei den stalinistischen Ideologen) wohl viel doktrinäre (und inquisitorische) Akribie, aber nur wenig intellektuell-hermeneutische Subtilität. Der geschichtliche Duktus von Marxens Denkarbeit fand keine sonderliche Aufmerksamkeit.

Marx , der Humanist

Wenig Beachtung fand und findet oft noch heute der Umstand, daß Marx nach der Wendung von 1845/46 überhaupt keine direkt-normativen Sätze mehr im Sinn hatte. So konnte auch der Humanismus nicht mehr als

praktische Konfession figurieren. In der „Heiligen Familie“, die Anfang 1845 erschien, ist noch der „reale Humanismus“ das Marx-Engelssche Credo, bereits im ersten Satz des Vorworts. (MEW 2, 7) Im Herbst begann die große Revision, die im Zuge der Kritik der „Deutschen Ideologie“ den normativen Begriff von einem „Wesen des Menschen“ verabschiedete (MEW 3, 38, 69 u. a.) und durch den Inbegriff „wirklichen menschlichen Individuen“ mit einer bestimmungsoffenen, sich geschichtlich modifizierenden Menschennatur ersetzt. (MEW 23, 637 Anm.) „Der Mensch“ ist meistens ironisch in Anführungsstriche gesetzt. Alle die *condition humaine* betreffenden Kategorien waren danach nur noch als *historische* möglich und in die Praxis selbst transponiert, wo ein Denker über sie nicht mehr vermag als jeder andere. Dazu kam bei Marx noch der Argwohn, daß der politische Humanismus mit seinen Urteilsprüchen über Menschliches und Unmenschliches vor allem einen Mangel an praktischer Energie kompensieren muß und so zu einem rhetorischen Ritual wird. (MEW 3, 417 f.)

Von nun an war es philosophisch-theoretisch nicht mehr angemessen, den „realen Humanismus“ als Konfession zu kultivieren. Die Sache der Humanität kam auf ein ganz anderes, nicht mehr Fichteanisches Fundament. Marx kehrte nach den vorangegangenen Oszillationen zu einem Hegelischen Grundmodus des geschichtlichen Praxisverständnisses zurück: Das Vernünftige ist nur als ein Wirkliches faßbar; die Kritik ist nicht mehr ein Konfrontieren der Wirklichkeit mit der Idee, sondern einer Wirklichkeit mit einer anderen. Die höheren menschlichen Sinnbestimmungen als Ideen, Prinzipien oder Ziele zu proklamieren behielt nicht die geringste theoretische und pragmatische Bedeutung. Auf die geschichtliche Bewegung, mit der Marx nun sein Wirken verband, blickte er (wie wir in der Vorverhandlung sahen) nicht mit den Augen eines Präzeptors, sondern in einem anderen Modus der praktischen Apperzeption, die er als Rechenschaftslegung bezeichnete. Die Legislative für das Handeln dieser „wirklichen Bewegung“ lag erklärtermaßen nicht bei ihm, dem Theoretiker und Öffentlichkeits-Anwalt der Arbeiterbewegung, sondern ganz bei ihr selbst. Nach den normativistischen Tiraden der Marxisten ist ein so angelegtes nicht-normatives Praxisdenken Hegelischer Provenienz heute nur schwer zu „vermitteln“. Man kommt schwer von der Nebenfrage los, „was Marx gewollt“ hat, und unterstellt ihm oft genug, er habe es „gefordert“.

Zur Debatte um die Marxsche Humanitätsposition

In der Vorverhandlung berichtete ich schon, wie es mich in den 60er Jahren unwiderstehlich in den Disput um die humanistische Respektabilität des Marxschen Denkens mit hineingezogen hatte. Der Marxsche Huma-

nismus wurde zum Credo der antistalinistischen Reformation.¹⁰³ Auf die Anfechtungen der Kritiker antwortete auch ich mit einigen marx-apologetischen Voten.¹⁰⁴ Von ihnen ich in der Sache nichts zurückzunehmen - nur eben die konfessionelle Affirmativität, mit der ich den Humanismus noch als philosophisches Credo bekräftigte.¹⁰⁵

In einer doppelten Antiposition sowohl gegen die Anfechter als auch gegen die Verteidiger des sozialistischen Humanismus pointierte Louis Althusser Mitte der 60er Jahre seinen rigiden Polit-Marxismus als einem „theoretischen Antihumanismus“. Er zielte damit nicht nur auf den konfessionellen Humanismus, die normative Wesens-Anthropologie der Pariser Manuskripte, sondern auf jedes anthropologische Denken, das von den menschlichen Individuen seinen Ausgang nimmt. Gegen diesen fragwürdigen Radikalisierungsschritt erhob ich in *Marxismus und Geschichte* meinen Einspruch. Schon daß Althusser seine Position als einen „Antihumanismus“ deklarierte, verriet seine ideologische, nicht theoretische Provenienz - es war der Ausdruck einer szientistischen Ideologie.

Von Althusser konnte mir der Anstoß zu einer fundamentalen Ideologiekritik am „humanistischen Marx“ nicht kommen. Er kam aus der lebendigen Erfahrung des Jahres 1968 - und zwar nicht nur aus der Erfahrung mit den Exaltationen eines durch und durch ideologischen jungmarxistischen Bewußtseins, sondern ebenso aus den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, die man im Milieu des osteuropäischen Reform-Marxismus machen konnte. Bedenken richteten sich nicht nur gegen die Polit-Marxisten, sondern gegen jede Art von direkt-normativer Doktrin, also auch gegen den Humanismus, den ich bis dahin noch als praktische Konfession hatte gelten lassen. Erwies er sich jetzt nicht als fromme Kontemplation, aus praktischer Rat- und Hilflosigkeit geboren?

¹⁰³ Erich Fromm gab 1965 in Amerika den Sammelband *Socialist Humanism* als ein „Internationales Symposium“ heraus. Darin sind Beiträge von 35 Autoren aus West und Ost vereinigt. Außerdem hat Fromm ein eigenes Buch vorgelegt, das deutsch 1964 unter dem Titel *Das Menschenbild bei Marx* erschienen ist.

¹⁰⁴ Von zwei Texten mit dem gleichlautenden Titel „Marxismus und Menschenwürde“ erschien der eine in Heft 1/1968 der *Zeitschrift für philosophische Forschung*, der andere in dem von E. Kellner herausgegebenen Band *Schöpfertum und Freiheit in einer humanen Gesellschaft* (Marienbader Protokolle), Wien 1969. Im selben Bezugsrahmen bewegte sich ein Aufsatz „Marxismus und Axiologie“ in *The Journal of Value Inquiry* 4/1968, ein im Berliner Osteuropa-Institut entstandener Bericht *Wertphilosophie in der Sowjetunion* (1969) und eine Broschüre *Umriss einer Philosophie des Menschen* (Gesamtdeutsche Hochschul-Informationen 2/1967, Berlin).

¹⁰⁵ So auch im Schlußstück der in der Alber-Reihe „Kolleg Philosophie“ 1970 erschienenen Einführung *Marx und Engels* (S. 188-197), wo ich sogar von der „Marxschen Doktrin“ spreche.

Das Ende des „Prager Frühlings“ stürzte die Reform-Marxisten in eine tiefe Depression. Nachdem die jugoslawischen „Praxis“-Philosophen ihre Sommerschule 1968 stolz-herausfordernd unter das Generalthema „Marx und die Revolution“ gesetzt hatten, hieß es im folgenden Jahr resigniert: Macht und Humanität. Nicht mehr geschichtliche Konstellationen, sondern essentielle Antipositionen waren nun thema-bildend geworden. Bei mir provozierte die anthropologische Essentialisierung der praktischen Fragen eine historisierende Gegenbewegung. Je mehr die „Sache der Humanität“ zu einem konfessionellen Absolutum wurde, um so mehr drängte es mich, ihren Platz in der wirklichen Geschichte zu bestimmen.

In der Heidelberger „Marxismus-Kommission“ trug ich 1969 meine neuen Überlegungen „Zum marxistischen Begriff der Humanität“ vor. Aus dem überarbeiteten Text, der 1972 in der 7. Folge der Marxismusstudien erschien, führe ich hier einen längeren Passus an, den ich nur variieren könnte:

„Mit meinem Beitrag möchte ich nicht den Disput um die konfessionellen Gehalte des marxistischen Humanismus auf der schiefen Ebene fortsetzen, auf der er sich noch immer bewegt, d.h. als Untersuchung von Prinzipien und Theoremen, in denen sich eine humane Intention des marxistischen Sozialismus ausspricht und deren Konsistenz oder Inkonsistenz in Frage steht.

Vielmehr sei hier ein Versuch gemacht, die marxistische Konzeption der Humanität und Humanisierung auf einer völlig anderen kategorialen Ebene zu erörtern, nämlich als ein theoretisches Problem. Bevor der Marxismus eine eigene praktisch-konfessionelle *Idee der Humanität* zur Geltung bringen kann, bedarf es eines historisch-anthropologischen Bezugsrahmens für jene gesellschaftlichen Verhältnisse, auf die sich die Titelbegriffe des Humanen und Inhumanen beziehen. Erst im Lichte dieser theoretischen Interpretation gewinnt auch die eigene humanistische Entscheidung der marxistischen Bewegung ihre geistig-praktische Transparenz.

Bei dieser theoretischen Durchdringung des Humanitätsproblems ist, wie ich meine, eine fundamentale Einsicht des materialistischen Geschichtsverständnisses zur Geltung zu bringen: daß man die Manifestationen des ‚gesellschaftlichen Bewußtseins‘ (so auch die Proklamation von Normen des Humanen) nicht in ihrer ideellen Abstraktion, sondern in ihrer realen Konkretion als Korrelate eines bestimmten gesellschaftlichen ‚Seins‘, der Verfassung des wirklichen Lebensprozesses der Menschen, zu betrachten hat. Die Forderungen der Humanität sind danach (auch soweit sie zum Phänomen der marxistisch-sozialistischen Bewegung gehören)

von vornherein nicht einfach als autarke Gehalte einer Doktrin zu nehmen, gar noch in der Meinung, ihnen käme als solchen bereits kausative Kraft für das wirkliche Handeln zu. Vielmehr hat man sie darauf zu prüfen, welches ihr wirkliches soziales Substrat ist, welchen gesellschaftlich-praktischen Ort sie einnehmen.“¹⁰⁶

Das aber heißt: Weder als der Nestor eines politischen Humanismus noch als der Mentor einer Freiheit-Gleichheit-Brüderlichkeit-Utopie wird Marx den Marxismus überdauern. Mit den humanistischen Wünschbarkeiten, die er in den frühen Jahren aus dem Hausschatz des Idealismus rezipiert hat, ist Marx im übrigen auch nicht sonderlich originell, und er wollte es wohl auch nicht sein.

Menschsein und Humanität

Den Humanismus zum Bekenntnis zu erheben ist in pragmatischer und theoretischer Hinsicht gleichermaßen fragwürdig. Was als eine Signatur der „Menschennatur im allgemeinen“ (als ein *Anthropinon*) gelten kann, kann nicht normativ bedeutsam werden. Was etwa heißt es und was folgt daraus, wenn man den Menschen als das „schöpferische Wesen der Praxis“ auszeichnet? Praktisch hängt alles an den materialen Dimensionen und den metrischen Abstufungen solchen Schöpfertums. Schon Marx war bei seinen frühen Anrufung des Prinzips Freiheit auf eine notorische Ambivalenz gestoßen, wenn er erklärte: „Die Freiheit ist so sehr das Wesen des Menschen, daß sogar ihre Gegner sie realisieren, indem sie ihre Realität bekämpfen; daß sie als kostbarsten Schmuck sich aneignen wollen, was sie als Schmuck der menschlichen Natur verwarfen.“ Und in Variation: „Kein Mensch bekämpft die Freiheit; er bekämpft höchstens die Freiheit der anderen. Jede Art der Freiheit hat daher immer existiert, nur einmal als besonderes Vorrecht, das andere Mal als allgemeines Recht.“ (MEW 1, 51) Das „Prinzip“ bekommt man leicht zugestanden. Der wirklich bedeutsame Kampf geht immer um die Ausführungs-Modalitäten.

Es hat etwas von einer unhistorischen Naivität an sich, wenn man durch die Menschenwelt einen Trennungsstrich zieht, der das „Menschliche“ vom „Unmenschlichen“ scheidet. Man sagt etwas Gewichtigeres, wenn man daran erinnert, daß doch auch dieses „Unmenschliche“ von menschlicher Natur ist (und nicht etwas Tierisches, wie es der Ausdruck „bestialisch“ suggeriert). Hinter solchen „Umbuchungen“ kann eine „Der-Mensch-ist-gut“-Mythologie stehen, oder auch eine pharisäische Selbstge-

¹⁰⁶ *Marxismusstudien*, 7. Folge, Tübingen 1972, S. 3 f.

fälligkeit der Guten im Blick auf die Mißratenen, die man damit unversehens aus der Gattungsgemeinschaft ausschließt. Was man als „Humanität“ auszeichnet, läßt sich nicht aus der allgemeinen Menschennatur deduzieren, sondern gehört zur Signatur einer ihrer besonderen geschichtlichen Modifikationen.¹⁰⁷ Auf jene Unsauberkeiten zielen M. Horkheimers kritische Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie, dieser Zwischenkriegs-Festveranstaltung *ad maiorem hominis gloriam* Ihm war der Eifer suspekt, mit dem sich die Bewunderer des Menschen auf dasjenige konzentrierten, was ihn vom Tier unterscheidet, während sie darüber hinwegsehen, wie extrem sich das Menschsein der einen Menschen von dem anderen unterscheiden kann. Darin könnte der heuristische Sinn eines dimensional (nicht als Norm-Maß) gefaßten Allgemeinbegriffs von Humanität liegen, daß er das Augenmerk gerade auf diese enorme Variationsbreite in den Arten des Menschseins lenkt. Man mag den Titel des Humanen durchaus, aber nicht mit einer überzogenen theoretischen Präntention als konventionelle Abbeviatur stehen lassen, als eine *pragmatische Sanktion*, mit der sich eine bürgerlich-neuzeitliche Ausprägung des Menschseins kraft ihrer inhärenten soziokulturellen Autorität und *more practico* den anderen gegenüber geschichtlich-prospektiv als ihre zunächst besondere, partikulare, bedrängte und gefährdete Errungenschaft bekräftigt. Diese Modifikation des Menschseins muß nicht a priori ihre Geltungs-Universalität demonstrieren; es genügt, wenn in ihr ein praktischer Impetus wirksam ist, universal zu werden.

Die spezifischen Differenzen in den Weisen des Menschseins, auf die eine differentielle Sozial- und Geschichtsanthropologie das Augenmerk lenkt, tun sich in zwei Distinktionsfeldern auf. Das eine liegt dort, wo sich Menschengruppen herrisch-ausbeuterisch über andere erheben und für sich selbst ein höheres Menschentum reklamieren, zu ihrem Teil auch realisieren, von dem sie ihre Untertanen und diverse Fremde ausschließen. Die Differenz gründet hier in einer repressiven Diskriminierung. Von ihr nimmt meistens ein Kampf um Gleichstellung seinen Ausgang, dessen Parole die „eine Humanität für alle“ ist. Auf die diskriminierende Repression antwortet ein defensiver, restitutiver Humanismus. Er hat in seiner ideologischen Einkleidung einen realen praktisch-energetischen Kern.

In der geschichtlichen Entfaltung höherer menschlicher Möglichkeiten tut sich jedoch noch ein anderes Feld von Distinktionen auf, von Kulturformen eines höheren Menschentums namentlich in Leistungen des intel-

lektuellen und künstlerischen Produzierens. Sie waren in der bisherigen Geschichte weithin durch repressive Ausbeutungsverhältnisse ermöglicht und mit ihnen verschränkt, jedoch nicht so durchgängig wie manche Kritiker der Herrschaftskultur meinten. Wie heute die höhere Kultur aus der niederen Arbeitswelt (und durch Subsidien aus der Massenkultur) alimentiert wird, hat nicht mehr viel von der alten fatalen Opfer-Situation an sich. Im Blick auf die Höchstleistungen geistiger Kultur, von denen so viel menschlicher Gattungsstolz lebt, hat der Humanismus sich auch noch in dieses andere Distinktionsfeld hinein ausgeweitet. Nicht nur die repressive Diskriminierung, auch die kreativ-überbietende Distinktion wurde zum Stachel eines Unbehagens und zum Stimulus (das ist der Stachel als Ansporn) für eine eine projektive Postulation, für die Vision einer Gemeinschaft aus lauter „all- und tiefsinnigen“ Menschen, wie dies auch beim Marx von 1844 anklingt. Später hat es L. Trotzki, als er der „entwaffnete Prophet“ (I. Deutscher) geworden war, bis zu dem Punkt gesteigert, daß sich in einer künftigen Gesellschaft der Durchschnittsmensch auf die Höhe eines Aristoteles, Goethe und Marx erheben werde. Damit gerät die Humanitätsidee unzweifelhaft ins Überschwengliche. Das ergibt einen desiderativ-expansiven Humanismus, der doppelt ideologisch ist, im Formellen der ideativen Projektivität wie im Materialen seines Projektionsgehalts. Anders als der defensiv-restitutive Humanismus hat er kaum einen realen Kern.

Erneuerter Humanismus, geläuterte Utopie

Mit dem Niedergang der Staatssozialismen ist noch einmal ein neues Motiv hinzugekommen, Marx als den humanistischen Denker zu rehabilitieren, das „Utopie-Verbot“ zu lockern und aus der Konkursmasse der abgewerteten Polit-Marxismen etwas vom Erbeil des Idealsozialismus zu retten. In der Vorverhandlung über den Marxschen „Theorietyt“ kamen wir bereits auf die Voten von Oskar Negt zu sprechen. Hier möchte ich noch einmal darauf zurückkommen, wie im „Theorietyt Rechenschaftslegung“, der bei Marx hervortritt, das Theoretische anders mit dem Praktischen verbunden ist als dort, wo man dieses unmittelbar als praktische Intentionalität in der Theorie selbst inkarniert finden möchte, die Praxis also als die Konsequenz aus „der Theorie“ betrachtet. Im Modus Rechenschaftslegung hat die Theorie als Theorie weniger einen (wie auch immer mit ihrem „Wahrheitsgehalt“ dialektisch vermittelten) praktischen „Wirklichkeitsgehalt“, sondern einen thematischen Wirklichkeitsbezug *auf die Praxis* - nämlich auf sie als „wirkliche Bewegung“, nicht als eine, die in der „Theorie“ (die so zur *Doktrin* würde) als „Aufgabe“ vorgezeichnet wäre.

¹⁰⁷ Dieser zweistufige Begriff der menschlichen Natur kommt bei Marx allerdings nur am Rande einmal zur Sprache, in einer Anmerkung des ersten *Kapital*-Bandes. (MEW 23, 637)

Mit der Praxis ist der Theoretiker existentiell nicht so sehr durch die „Theorie“ verbunden, sondern kraft seiner praktisch-interessierten Mitbeteiligung. Darauf insistiere ich deshalb so sehr, weil ich gerade diesen Marx-schen Theorie-Modus (und nichts von all dem anderen) in eine nachmarxistische politische Kultur einbringen möchte.

Nichts von all dem anderen: keinen konfessionell-doktrinalen Humanismus, keine „Gerechtigkeitsutopie“, keine Befreiungs-Intention. Was davon reell ist, hat seinen außertheoretischen, unmittelbar praktischen Ort, und es hat an diesem Ort einen anderen Modus als in diesen ideologisch getönten Benennungen. Ferner teile ich weder Negts frohe Botschaft, daß Marx das Programm seiner Kapital-Analyse erfüllt hätte - er ist in diesem fatalen Vorhaben vielmehr heillos steckengeblieben; noch kann ich mich dem Monitum anschließen, Marx hätte ein „Programm der Subjekt-Konstitution, der Moral und der Menschenrechte“ zu erfüllen gehabt, das bei ihm indessen unerfüllt geblieben sei.¹⁰⁸ Was dieses Theorie-Desiderat angeht, kann man zugleich radikaler und schonender sagen, daß Marx nach seinem philosophisch sorgsam reflektierten Eintritt in die Praxis überhaupt kein systematisches Philosophie-Programm weiterverfolgt hat. Bis auf die wenigen Richtungsanzeigen am Wendepunkt von 1845/46 bleibt alles philosophisch Vertiefende bei ihm offen, insbesondere die theoretisch-philosophische, transzendente Problematik der Subjekt-Konstitution, die sich - mit oder ohne Marx - jenseits der Marxismen auf-tut.

Schließlich ist noch eine kritische Bemerkung zu der eindrucksvollen Demonstration zu machen, zu der Negt einen ostinaten Gedankengang aus Heinrich Heines „Wintermärchen“ aufbietet: gegen jene pathetischen Marx-Apologeten, die zu wenig Sinn für die „geschichtlichen Verstrickungen“ des Marx-Erbes in die Schreckensgeschichte des 20. Jahrhunderts haben - ein durchaus triftiges Anliegen. Heine sieht sich immer wieder von einem schwarzen Vermummten verfolgt, unter dessen Mantel er ein blinkendes Henkerbeil bemerkt. Der unheimliche Gast erscheint immer dann, wenn im Dichter „Weltgefühle sprießen“ und „Geistesblitze schießen“. Als er ihn endlich zur Rede stellt, ist seine Antwort: „Was du ersonnen im Geist, das führ ich aus, das tu ich. Ich bin dein Liktor, und ich geh bestän-

dig mit dem blanken Richtbeile hinter dir - ich bin die Tat von deinem Gedanken.“¹⁰⁹

Wie triftig ist das als Beitrag zur geschichtlichen Würdigung von Marx? Man muß kein pathetischer Verteidiger ein, um hier Verwahrung einzulegen. Nur ein Seitenblick auf das Textstück in der „Dialektik der Aufklärung“, das „Der Gedanke“ überschrieben ist: „Man wird für den Gedanken zur Rechenschaft gezogen, als sei er die Praxis unmittelbar. In Europa gibt es fast kein Land mehr, wo man für einen lapsus linguae nicht erschossen würde. Nicht bloß das Wort, das die Macht unmittelbar treffen will, sondern auch das Wort, das tastend, experimentierend, mit der Möglichkeit des Irrtums spielend, sich bewegt, ist allein deshalb intolerabel.“¹¹⁰ Das zielt nicht auf den Umgang mit Marxtexten, gilt aber gerade dafür in besonderem Maße, und ist in bezug auf ihn besonders paradox. Denn kaum ein anderer Denker hat so entschieden wie er ein solches eigenmächtiges Wirken und Nachwirken von Ideen für ontologisch unmöglich erachtet. Sollte er sich über die magische Macht, die irgendwo und irgendwann einmal von seinen eigenen Gedanken ausgehen würde, so sehr getäuscht haben? Niemand getraut sich so recht, eine Realkausalität dieser Art zu behaupten, daß die Sowjetrevolution „die Tat von seinem Gedanken“ gewesen sei; aber daß der Vordenker und Schreibtischtäter so gar keinen Anteil an der „Verwirklichung“ seiner Projektionen haben sollte, dafür will man ebensowenig die Hand ins Feuer legen. Ich fürchte dieses Feuer nicht und bin nicht bereit, an den Marx-Mythos, gegen den M. Rubel anging, auch nur die geringste Konzession zu machen. Und das nicht nur, um Marx gegen üble Nachrede zu verteidigen, sondern um den Blick nicht von den wirklichen Kräften der Geschichte abschweifen zu lassen. In der Wirklichkeit hat sich die Sache natürlich so zugetragen, daß die Sozialisten dieser drei, vier Generationen ihre bald geringere (K. Kautsky), bald größere (W.I. Lenin) revolutionäre Energie nicht aus dem Fluch des Ur-vaters, sondern aus den Konfliktenergien ihres geschichtlichen Augenblicks empfangen und in sich ausgebildet haben. Was für ein politisches Ethos das im einen und im anderen Falle war, kann man nur an seinem jeweils bestimmten geschichtlichen Ort ausloten. Die Akteure agieren immer aus ihrer geschichtszeitlichen Aktualität, „unmittelbar zu sich“ und zu ihrer Situation. Die Frage, ob Marx für Lenin und Stalin „verantwortlich“

¹⁰⁸ „Karl Marx im Jahre 1991. Wie es um sein Bürgerrecht in der wissenschaftlichen Kultur bestellt ist“, in O. Negt und A. Kluge, *Maßverhältnisse des Politischen*, Frankfurt 1992, S. 278. Ebenso in einem Aufsatz in der Zeitschrift *Dialektik*, 2/1991, S. 18.

¹⁰⁹ Heines Werke in fünf Bänden, Bd.2, Berlin u. Weimar 1978, 105 f. (Negt gibt mehr vom Text wieder; den Passus mit den Weltgefühlen und Geistesblitzen habe ich hinzugenommen.)

¹¹⁰ Erstausgabe S. 294

sei, beantworte ich ohne jede apologetische Absicht mit einem entschiedenen Nein.

So kann ich auch nicht dem Mahnwort von O. Negt folgen, das ich in der Vorverhandlung bereits angeführt habe. Ich will das Marxsche Denken gar nicht (was Negt mit Recht abwehrt) als eine „akademische Sozialphilosophie“ aus den „Realitätsverwicklungen“ herausnehmen. Aber die politische Konflikt-Realität, in die es verwickelt war, das war die *seines* Jahrhunderts (etwa die der Pariser Junischlacht von 1848), nicht die unsers 20. Jahrhunderts. Ebenso wenig kann ich in den Tenor einstimmen, den Negt für die Weiterverhandlung in Sachen Marx anschlägt: „Erst die kollektive Haftung für *alles*, was im Namen von Marx in der Welt angerichtet wurde, könnte einen Punkt setzen, an dem glaubwürdig und ernstlich an sinnvolle ‚Aufarbeitung‘ zu denken wäre. Am Anfang einer neuen Lektüre von Marx stünde dann eine moralische *Entscheidung*, nicht eine der intellektuellen Originalität.“¹¹¹ Hier scheint mir eine Instanzenverschiebung im Spiel zu sein. Nicht die eigentliche Marxgeschichte, wohl aber die Mentalitätsgeschichte mancher heutiger Marxisten ist es, die Anlaß zu Negts Mahnwort (und zu Rückfragen nach ihrem politischen Ethos) gibt. Es ist vielmehr ihre apologetischen „Entmoralisierung“ der kommunistischen Revolutionsgeschichten unseres Jahrhunderts, ihr geflissentliches Wegschauen von ihrer revolutionären Repressivität und menschlichen Destruktivität. In manchen Fällen wird da auch eine mit neuen Riten initiierte Marxlektüre nichts helfen, sondern wenn etwas, dann ein intensives Eindringen in eben diese Revolutionsgeschichten wie auch in die eigene Revolutionskoketterie. Andere müssen jetzt überhaupt keine neue Marxlektüre anfangen, sondern werdem die ihre im gewohnten Rahmen fortsetzen.

Marx, der Immoralist

Was im Humanismus ein höheres Streben ist, gewinnt in der Ethik die disziplinäre Strenge eines höheren Sollens. Schon um die vorige Jahrhundertwende setzte eine bis heute nicht abgeschlossene Debatte um den „ethischen Gehalt“ der „Lehre von Marx“ ein - natürlich unter der fragwürdigen Prämisse, bei Marx habe man es eben mit einer handlungsanleitenden *Lehre* zu tun und deren „ethisches Potential“ müsse demgemäß im Marxschen Denken faßbar werden.¹¹² Da Marx kaum etwas Elabo-

riertes über seine „ethischen Anschauungen“ hinterlassen hat, erklärten manche (wie W. Sombart), bei ihm gebe es auch nicht ein „Gran Ethik“. Dagegen nahmen moralbeflissene Marxfreunde (wie K. Vorländer), ohne viel nach ihrem wissenschaftlichen Status zu fragen, die affektiv getönten, „werthaltigen“ Marx-Sentenzen dazu her, das scheinbar fehlende Lehrstück wenigstens programmatisch zu umreißen. Als Fundgrube dienen vorzugsweise die Frühschriften der Jahre 1842-44. Unter dem wenigen Fragmentarischen findet sich ja immerhin nichts Geringeres als die Formel eines „kategorischen Imperativs“ der „menschlichen Emanzipation“: Alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, geknechtetes, verachtetes und verlassenes Wesen ist. (MEW 1, 385) Die Kantische Titulatur ist hier nicht von ungefähr eingesetzt: Marx variiert und dramatisiert damit doch nur das Veto dagegen, daß man Menschen als bloßes Mittel gebraucht. Ebenso ist die Formel, mit der das „Manifest“ die künftige klassenlose Gesellschaft charakterisiert - als eine, in der die Freiheit eines jeden die Bedingung für die Freiheit aller sei -, eine neue Ortsbestimmung für das, was Kant noch als das Werk der bürgerlichen Gesellschaft gedacht hatte. Wenn „es darauf ankommt“, die Welt zu verändern, möchte man meinen, dann komme es doch ebensosehr darauf an, *in welcher Intention*-richtung das geschehen soll. So hat man auch in unseren Tagen wieder nach der „normativen Grundlage der Marxschen Gesellschaftstheorie“ gefragt. Darüber habe, wie J. Habermas 1976 bemerkte, von Anfang an Unklarheit geherrscht. Marx selbst habe wohl gemeint, er hätte das Problem mit der materialistischen Aneignung der Hegelschen Logik wie mit einem Handstreich gelöst; für seine „forschungs-praktischen Zwecke“ habe er sich damit begnügt, den „normativen Gehalt der herrschenden bürgerlichen Theorien“ (wie er auch in den revolutionären bürgerlichen Verfassungen inkarniert sei) „beim Wort zu nehmen und immanent zu kritisieren“.¹¹³ Damals setzten auch die Versuche ein, einigen Bemerkungen im *Kapital* einen „gerechtigkeitstheoretischen“ Hintersinn abzugewinnen.¹¹⁴

Für meinen Teil begann ich 1972 damit, die normativen Aufgebote der marxistischen (und anderer) Ethiken von Grund auf kritisch in Frage zu stellen und historisch-ideologiekritisch zu verorten. Daran schloß sich zuletzt die systematische Skizze eines Ethik-Konzepts, das in der theoretischen Disziplin der materialistischen Geschichtsauffassung (nicht in einem

¹¹¹ a.a.O., S. 275; in der „Dialektik“-Version S. 15

¹¹² S. Stojanovic, *Kritik und Zukunft des Sozialismus* (1969, Hanser München 1970), Frankfurt (Fischer) 1972, S. 114 (die Formel ist aus dem „Kommunistischen Manifest“). Den dritten Teil, über „moralische Höhen und Abgründe“, beginnt S. mit einer Recherche zum „ethischen Po-

tential der Marxschen Gedanken“. Er meint, darin seien „ethische Werte“ enthalten, die als Ausgangspunkt für eine marxistische Ethik dienen könnten. (S. 112)

¹¹³ *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt (Suhrkamp) 1976, S. 10

¹¹⁴ So Georg Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft*, Frankfurt (Suhrkamp) 1991

rekonstruierten „Historischen Materialismus“) die Denkmöglichkeit eines „Ethos jenseits der moralischen Form“ erkundet. In der an Habermas anschließenden Diskussion suchte ich das Normative (auch im Fall von Marx) nicht in der Gestalt eines „normativen Fundaments“ der Theorie, sondern als eine reflexiv zu vergewissernde „normative Kraft im Wirklichen“, in der eigenen Wirklichkeit und in der Wirklichkeit der Anderen zu lokalisieren.¹¹⁵ Die Fahndung nach den *Minima Moralia* von Marx hat danach nur ein historisch-philologisches, kein systematisch- und praktisch-prospektives Interesse. Ich mache keine Gretchenfrage daraus, wie Marx es mit der Moral gehalten hat; dergleichen gehört, zugespitzt gesagt, zu seinen Privatmeinungen und hat keinen doktrinalen Sinn. Ich denke, Marx wird ohne den Ausweis höherer moralphilosophischer Respektabilität weiterleben müssen und können. Sein kategorischer Imperativ ist kein festes Bestandteil einer „Lehre von Marx“ geblieben. Er bildete sich sozusagen zu einem Indikativ um, und was er anzuzeigen hatte, kam bald in einen veränderten konzeptiven Modus. Nach dem Paradigma-Wechsel von 1845/46 gab es für Marx keine Deduktionen mehr aus einem vorgeordneten „menschlichen Wesen“, sondern nur noch geschichtliche Genealogien. Ebenso waren doktrinale und postulatorische Fixierungen des Normativen hinfällig geworden. Die Legislative der Praxis war an einen unmittelbar praktischen Ort verlegt und nicht mehr Sache der Proklamation, sondern der Rechenschaftslegung. Unter den Fragmenten von 1845/46 findet sich ein Satz, der anscheinend nur eine Absage an das „Predigen“ von Moral ist, jedoch sehr viel weiter reicht: „Die Kommunisten predigen überhaupt keine Moral... Sie stellen nicht die moralische Forderung an die Menschen: Liebet Euch untereinander, seid keine Egoisten pp.; sie wissen im Gegenteil sehr gut, daß der Egoismus ebenso wie die Aufopferung eine unter bestimmten Verhältnissen notwendige Form der Durchsetzung der Individuen ist.“ (MEW 3, 229) Dabei geht es hier gar nicht so sehr um die besondere Form des *Predigens*. Die Absage gilt jeder Sonderkultur eines Soll-Bewußtseins und allen normativen Gestikulationen überhaupt. Aufschlußreich ist, wie sich die Absage auf ein *Wissen* beruft, auf ein Wissen um die konkret-situative und *praktische*, nicht-doktrinale Konstituierung von Gesittungsweisen, so auch eines Ethos der Arbeiter-Emanzipationsbewegung. Dieses steht nicht im Zeichen einer höheren Verpflichtung, sondern eines höheren personalen Interesses oder Anspruchs, des Anspruchs auf eine höhere Stufe und Reichweite menschlicher Autonomie. Die Kardinalposition ist „strebens-ethischer“, nicht „sollens-moralischer Prove-

nienz“. Ein Problem der „Rechtfertigung“ normativer Setzungen stellte sich für Marx nicht, und namentlich brauchte er keine Rechtfertigung aus einer doktrinalen Tradition. Er konnte sich in seiner gesellschaftlich-praktischen Konfiguration (welche nicht die einer „Forschungspraxis“ war) damit begnügen, für sich und die Proletarier etwas einzufordern, was die höheren Stände bis dahin als Privileg genossen hatten. Das erforderte keine umständliche Rechtfertigung, wohl aber eine Rechenschaft: darüber, ob und in welchem Maße die „Forderungen des deutschen Gedankens“ (d.h. Marxens eigene höhere Autonomie-Ansprüche) auch in der „deutschen Wirklichkeit“ eine entsprechende Antwort finden. (MEW 1, 386) Denn schon in der postulatorisch-expressiven Publizistik von 1844 war der neue Prospekt der Arbeiter-Emanzipation, wie überhoch Marx seine Erwartung auch angesetzt haben mochte, eben in einen *Erwartungshorizont* eingezeichnet, nicht in einen Aufgabenhorizont und erst recht nicht in den einer moralischen Verpflichtung. Anders als viele Sentimental-Sozialisten jener Zeit glaubten Marx und Engels nicht, daß sie moralpädagogische Geburtshilfe zu leisten hätten. Zumal die Moral war für sie die *Impuissance mise en action*. (MEW 2, 213) Wohl hat Marx im Ungestüm seines höheren Strebens einmal erklärt, das Proletariat („das sich nicht als Kanaille behandeln lassen will“) habe „seinen Mut, sein Selbstgefühl, seinen Stolz und seinen Unabhängigkeitssinn noch viel nötiger als sein Brot“. (MEW 4, 200) Das war jedoch kein Appell an die Seinen, sondern eine Replik an preußische Konsistorialräte.¹¹⁶

Ebensowenig wie es Marx in den Sinn kommen konnte, die Mitstreiter moralisch zu formieren, fand er es nötig, Außenstehenden gegenüber die Bestrebungen zur Emanzipation der arbeitenden Klassen ethisch zu recht-

¹¹⁶Im Umkreis des „Manifests“ schrieben Marx-Engels viel Polemisches gegen die „moralisierende Kritik“. Einen Arbeiter lobt Engels, weil er in seiner Broschüre „nicht moralisch auftritt“. (MEW 4, 324) In einem Pamphlet gegen sentimentale Volksfreunde, die den Kommunismus in „Liebesduselei“ verwandeln (MEW 4, 4 f.), stellt Engels aus der einschlägigen Publizistik und Poesie eine wunderliche Blütenlese zusammen. Nicht mehr amüsiert, sondern richtig erbost ist er, wenn H. Kriege in seinem „Volks-Tribunen“ verkündet: „Wir haben noch etwas mehr zu tun, als für unser lumpiges Selbst zu sorgen, wir gehören der Menschheit.“ Dieser „infame und ekelhafte Servilismus“ gegen eine vom „Selbst“ getrennte und unterschiedene „Menschheit“ sei eine lumpige „Sklavendemütigung“. (MEW 4, 15) - Hier steht das Marx-Engelsche Autonomie-Ethos gegen eine altruistisch halbierte Moralität. Die Kehrseite bei Kriege ist, daß ein Feind der Partei nicht mehr ein Feind ist, mit dem man kämpft, sondern ein „Sünder gegen die nur in der Einbildung existierende Menschheit, den man bestrafen muß“. (13 f.) Ganz gewiß hätten die Beiden den groben Fetischismus zurückgewiesen, dem B. Brecht in seinem fragwürdigsten Lehrstück ein Monument gesetzt hat, mit der Sentenz: „Wer für den Kommunismus kämpft, hat von allen Tugenden nur eine: daß er für den Kommunismus kämpft.“ (*Die Stücke von Bertold Brecht in einem Band*, Frankfurt 1978, 258)

¹¹⁵ *Ethik ohne Imperativ. Zur Kritik des moralischen Bewußtseins*, Frankfurt (Fischer) 1987

fertigen (wie es ihm auch fremd war, die Ausbeuterklassen moralisch zu verurteilen). Das alles muß für ihn Sache sinnfälliger praktischer Evidenzen, nicht doktrinaler Advokatur gewesen sein.

„Ethos“ statt „Bewußtseinsform Moral“

Unter der Hand habe ich bereits den Titelbegriff „Ethos“ eingesetzt, um damit sichtlich etwas anderes zu bezeichnen als den Komplex „Moral“, das Gelten „moralischer Normen“, von denen man meinen kann, sie leiteten das Handeln an. Ich verstehe unter dem Ethos die jeweils wirklich gelebte, praktizierte Gesittungsweise als eine normativ-praktisch festgestellte personal-soziale Verhaltenskultur in den Güterverhältnissen menschlichen Einzel- und Zusammenlebens. Als ein Ensemble praktischer Ansprüche, Befähigungen, Bereitschaften und Leistungen ist das Ethos nicht, wie es die schulmarxistische Lesart will, eine „Bewußtseinsform“, sondern eine Dimension des „Seins“, eben seine Gesittungsqualität, der eine je bestimmte Bewußtseinsform „entspricht“. Wenn man dafür einen „Marx-Anschluß“ sucht, findet man ihn im „Ersten Hauptsatz“ der materialistischen Geschichtsauffassung, der in seiner ethischen Spezifikation dann so lautet: Das sittliche Bewußtsein kann nie etwas anderes sein als das bewußte (auf die eine oder die andere Weise bewußtgemachte) sittliche Sein, und das sittliche Sein der Menschen - das sind die Gesittungsqualitäten ihres wirklichen Lebensprozesses. Alles spricht dafür, daß es so dem kardinalen Selbstverständnis des Nicht-Moralisten Marx gemäß ist.

In der Moralphilosophie engt noch immer ein auf Normenbindung bedachtes Sekuritätsverlangen die theoretisch-konzeptive Freizügigkeit empfindlich ein. Die Ethik ist in einem ganz buchstäblichen Sinne *Moralphilosophie*, mehr Sanktion als Reflexion des moralischen Sollens. Selbst die ältere „Strebens-Ethik“, um deren Rehabilitierung sich jetzt Hans Krämer und andere bemühen, ist vom moralischen Corpus mit einem scharfen Schnitt amputiert.¹¹⁷ Von einer nicht-normativen Ethik, die mehr als „Metaethik“ sein möchte, will heute ohnehin kaum jemand etwas wissen.

Zum Ethos der Marxschen Sphäre

Wenn etwas dafür spricht, die Bewußtseinsformen der Moralität nicht vom Lebensprozeß des praktizierten Ethos abzutrennen, hat es nur einen begrenzten Sinn, aus diversen Marxtexten das „ethische Potential“ seines Denkens nach Art einer ethischen Konfession herauslesen zu wollen. We-

nigstens er selbst hätte dergleichen für ganz unmaßgeblich erachtet. Umso triftiger ist es, (a) nach dem *persönlichen praktischen Ethos von Marx* in seinen eigenpersonalen Kernbestand wie in seinen diversen sozial-interaktiven Bezügen zu fragen, (b) nach dem *praktisch-ethischen Potential der „wirklichen Bewegung“*, das sich nur autochthon aus seinen eigenen Quellen formieren konnte, und, was sie Seite des „Bewußtseins“ betrifft, (c) nach den bestimmten oder mehr unbestimmten Erwartungen, die Marx in die weitere Entfaltung der ethischen Potenz seiner Aktionspartner gesetzt hat.

Als die Dominante von Marxens gelebtem Ethos darf wohl seine personale Autonomie-Kapazität (als Besitzstand wie als normative Anforderung an sein gesellschaftliches Umfeld) gelten. Diese Autonomieposition bildet auch den Brückenkopf für seine Assoziierung mit dem Proletariat. Was in der Polemik gegen die preußischen Konsistorialräte etwas postulatorisch herauskam, war akkurat die prospektive Erwartung, die Marx im Blick auf das Proletariat hegte. Die Autonomie-Kapazität erhält, ebenso wie sie für Marx die Domiante war, auch im Ethos des Proletariats die Schlüsselstellung. Daß Marx (anders als die meisten bürgerlich-gebildeten Standesgenossen) den höheren Autonomie-Anspruch der arbeitenden Klassen durchaus praktisch anerkannt und in sein eigenes personales Ethos aufgenommen hat, macht etwas von Marxens ethischer Dignität aus. Die (bei Marx weniger als bei so vielen Proletariern ausgeprägte) *Fähigkeit zu praktischer Solidarität* hat nicht den Status eines eigenen normativen „Prinzips“ oder „Lernziels“, sondern ist ein nachgeordnetes oder mitlaufendes Erwartungsmoment, wie es die Kurzformel von der der „notwendigen Solidarität der freien Entwicklung Aller“ (MEW 3, 424) anzeigt.

Am eindringlichsten ist Marxens ethischer Erwartungshorizont in der Deklaration von 1870 zum Deutsch-französischen Krieg umrissen, namentlich die höhere prospektive Solidaritäts-, Kooperations- und Friedensfähigkeit der arbeitenden Klassen als ein Faktum von höchster ethischer Bedeutsamkeit: „Während das offizielle Frankreich und das offizielle Deutschland sich in einen brudermörderischen Krieg stürzen, senden die Arbeiter einander Botschaften des Friedens und der Freundschaft. Diese einzige große Tatsache, ohnegleichen in der Geschichte der Vergangenheit, eröffnet die Aussicht auf eine hellere Zukunft. Sie beweist, daß, im Gegensatz zur alten Gesellschaft mit ihrem ökonomischen Elend und ihrem politischen Wahnwitz, eine neue Gesellschaft entsteht, deren internationales Prinzip der *Friede* sein wird, weil bei jeder Nation dasselbe Prinzip herrscht, die *Arbeit!*“ (MEW 17, 7) Aus derselben Zeit stammt die andere

¹¹⁷ J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt (Suhrkamp) 1983, S. 113

Deklaration, die Arbeiterklasse habe „keine Ideale zu verwirklichen“, sondern „nur die Elemente einer neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schoß der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben“. (MEW 17, 343)

An diesen Deklarationen kann man sehen, in welchen Bewußtseinslagen sich das Bewußtmachen ethischer Wertigkeiten bei Marx bewegen konnte, wo er es einmal wichtig fand, davon ausdrücklich zu reden: im Modus der Rechenschaftslegung - freilich nicht ganz ohne eine ideative Überhöhung. Solche ideative Überhöhung und Überpotenzierung erfährt namentlich der reelle Kern des proletarischen Ethos und erst recht seine epochale Reichweite. Diese ideativ überhöhte Erwartung hat Marx jedoch nicht zu einer praktisch-normativen, appellativen oder gar moralischen Überforderung weitergetrieben. Ethos ist nicht intentional „machbar“, sondern es generiert und ändert sich praktisch-interaktiv. Marx war auf Gedeih und Verderb darauf angewiesen, welche prospektiven ethischen Potenzen seine designierte Partner-Klasse aus sich selber heraus in ihren externen und internen Interaktionen ausbilden werde.

Der Befund lautet also: Marx hatte durchaus ein ethisches, die Gesitungsqualitäten des gesellschaftlichen Seins der Menschen betreffendes Bewußtsein. Den ethischen Qualifikationen einer gesellschaftlichen Praxis, an der die Individuen als „persönliche Individuen“ teilhaben, vor allem den Qualifikationen ihrer „Selbstbetätigung“, kommt damit geradezu eine Schlüsselbedeutung zu. Die Schlüsselqualifikationen in Marxens ethosgeschichtlicher Prospektion fallen eindeutig unter die Rubrik der „Strebens-Ethik“.¹¹⁸ Marx macht davon nur einen heuristischen, keinen doktrinalen Gebrauch. Wie sich das ethisch primäre Streben (und Widerstreben) in Modi eines sekundären Sollens umsetzen mag, bleibt offen. Gegen die Sonderkultur eines moralischen Bewußtseins hatte er eine tiefsitzende Aversion, die geradezu ein Element seines persönlichen Ethos ausmacht. Die Auskunft in der „Deutschen Ideologie“, daß gegen moralistische Zudringlichkeit ein besseres *Wissen* stehe, ist in Marxens bewußtseinstheoretischer Perspektivik nicht konsistent und erreicht nicht den entscheidenden Punkt. Der Verzicht auf Moralpredigt gründet nicht in deren mangelnder pragmatischer Effizienz, sondern einfach in einer Andersheit des kommunikativen Habitus. Es erübrigt sich zu sagen, daß Marx der politische Moralismus nachmaliger Marxisten ganz und gar fremd ist. Wenn ich ihn mit einiger Pointierung und ohne jede Abschätzigkeit einen *Immoralisten*

nenne, ist dies als Gegenbegriff zum *Moralisten* gemeint - nicht im Sinne von „Amoralismus“ oder Amoralität.

Schlußbetrachtung

WIE MARX DEN MARXISMUS ÜBERDAUERN WIRD

Nicht der Ideologie und der leeren Hypothesen hat unser Leben not, sondern des, daß wir ohne Verwirrung leben.

K. Marx 1841

Daß Marx seine Zeit nicht als der Lehrer eines revolutionären Proletariats überdauern wird, das im Kampf um seine soziale Befreiung eine klassenlose Gesellschaft heraufführt, hatte sich schon zu seinen Lebzeiten abgezeichnet und war zum Ende des Marxschen Jahrhunderts offenkundig. Als Marx dann zum „Begründer des Marxismus“ wurde, spielte sich das bereits in einem ganz anderen Metier ab. Er wurde in andere Geschichtsräume versetzt und andere Schüler, deren politisches Mittelfeld nur noch zu einem geringen und abnehmenden Teil die Politik mit dem Proletariat (oder auch nur in seinem Namen) war. Als der „Begründer“ (oder Namenspatron) dieses polit-bürokratischen Marxismus der Weltkriegsepoche konnte Marx auch das 20. Jahrhundert nicht überdauern. Der Sowjetmarxismus sank nach Stalins Tod unaufhaltsam von einer kaum noch lebendigen, nur noch virulenten und machtgeschützten Ideologie zu einem liturgischen Ritual herab.¹¹⁹ Dann kam es zu der seltsamen 1968er westöstlichen Koinzidenz: Mit dem Prager Frühling konnte es scheinen, als sei der dreimal niedergeworfenen demokratischen Reformation des Ost-Sozialismus der große Durchbruch gelungen. Und zugleich sah es so aus, als wachse auch dem darniederliegenden West-Sozialismus aus der linksstudentischen Jugendbewegung eine neue geschichtliche Kraft zu. Für das Weltforum der Neuen Linken, die Sommerschule von Korcula/Jugoslawien, war 1968 das Generalthema „Karl Marx und die Revolution“ angesetzt. Doch während der hochbetagte Philosoph der Hoffnung gerade noch dabei war, die große geschichtliche Stunde zu segnen, schlug wie ein Blitz

¹¹⁹ Lubomir Sochor, „Beitrag zur Analyse der konservativen Elemente in der Ideologie des 'realen Sozialismus'“, Studie Nr. 4 im Forschungsprojekt „Krisen in den Systemen sowjetischen Typs“, Hrsg. Z. Mlynar, Wien 1984

¹¹⁸ Dazu Hans Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt (Suhrkamp) 1992

die Nachricht vom Einmarsch der Warschauer-Pakt-Armeen in Prag ein. Damit war besiegelt, daß die Reformation des Ostsozialismus bis auf weiteres nicht stattfindet. Daß aus den 68er Universitäts-Marxismen, diesem Ideenkaufhaus des Westens, nichts Großes kommen werde, konnte man sich von Anfang an denken.

Nicht erst 1989, sondern zum 100. Marx-Todestag 1983, wäre es an der Zeit gewesen, 70 Jahre nach Lenins Eröffnungsbilanz von 1913 die Schlußbilanz für die „historischen Schicksale der Lehre von Karl Marx“ aufzumachen und einen historischen Begriff von der Geschichtsepoche zu gewinnen, die nicht die seine geworden ist. Das intellektuelle Klima war einem solchen Vorhaben jedoch nicht günstig. Der letzte neomarxistische Auftrieb war eher dazu angetan, andere Reaktionen auszulösen. Im Westen wurde Marx von der Tagesmode bald wieder - und anscheinend endgültig - zum „toten Hund“; im Osten verbreitete die Orthodoxie der Breshnew-Zeit nach ihrem Pyrrhussieg über alle Revisionismen eine unendliche Langeweile. So standen, als es 1989 endlich so weit war, die Zeichen mehr auf Abräumen als auf eine subtile Abrechnung der diversen Marx- und Marxismus-Konten.

Die „Umwertung der Werte“ rückgängig machen

Die marxistische Umwertung von Marx hatte darin bestanden, daß sein ewiges Fortleben nach dem Tode, in das er entrückt war, in einer geradezu spiritualistischen Manier als sein eigentliches und höheres Leben galt, und als sein Allerwichtigstes die Botschaft, die er den Nachgeborenen zu übermitteln hatte.

Es wird noch seine Zeit dauern, bis die doktrinaire Verkehrung überwunden ist und Marx wieder in seine eigene Geschichte zurückkehren darf. Das historische Interesse, das ihm als einer Figur des mittleren 19. Jahrhunderts zuteil wird, ist nicht mehr monumentalisch ins Übermenschliche überhöht, doch dafür um so natürlicher und lebendiger. Es gilt dem Zeitzeugen und Analytiker einer spannungsreichen und zukunftssträchtigen, auch unheilsträchtigen Zeitlage, dem Detektiv und Problemfahnder, dem Kritiker und Prognostiker, und natürlich auch dem avantgardistischen Akteur einer heraufkommenden Zeitbewegung, die dadurch nicht weniger bedeutsam wird, daß Marx ihr mit allzu hohen weltgeschichtlichen Erwartungen entgegengesehen hatte.

Auch die Gedanken von Marx gewinnen eine höhere Lebendigkeit, wenn man sie, statt sie ganz sinnwidrig in den absoluten Raum einer „Konstruktion der Zukunft“ projizieren, als Reflexionen und Reflexe sei-

ner geschichtlichen Gegenwart zu verstehen sucht. War er doch als der Prozeßdenker *par excellence* selber im Prozeß begriffen: Viele Anfänge und Eröffnungen, nicht wenige Abbrüche, wenig kontinuierliche Fortführung, nirgends Abschluß oder gar Vollendung, zuletzt eine große Aporie. Der Fall Marx ist in seinen realgeschichtlichen Verwicklungen eines der aufregendsten politisch-intellektuellen Dramen des Jahrhunderts, auch in seinen Gegenspiegelungen, und mehr noch als der in mancher Hinsicht vergleichbare Fall Nietzsche. Es gibt bei Marx, wie gleich noch hervorzuheben sein wird, sehr wohl das autonom Theoretische. Es ist indessen nicht schlechthin autark, und sein Verständnis erschließt ich nicht außerhalb, sondern stets nur innerhalb des geschichtlich-praktischen Kontexts.

Vom Doktrinalen zurück zum Theoretischen. Ohnehin war es von Anfang an eine *ideologische Anomalie*, daß die Epigonen unter der Titulatur „Marxismus“ eine „Lehre von Marx“ instauriert haben. Auf sie war das bisherige Hauptinteresse gerichtet - sei es, um sie sich positiv zu eigen zu machen, oder sei es, um sich von ihr abzugrenzen und sie zurückzuweisen. Insbesondere wollte man aus den Marxschen Gedankenlinien möglichst viel herauslesen (oft von ganz weit her), was sich als „Anleitung zum Handeln“ ausdeuten ließ. Hatte nicht Marx selbst bekannt, daß es mehr aufs Verändern als aufs Interpretieren der Welt ankam? Doch gerade das Programatische hat, wie unsere Sichtung ergab, bei Marx selbst einen überaus problematischen Status. Näher besehen handelt es sich hier um „Doktrinreste“ in einem Praxisdenken, das ausdrücklich nicht mehr Doktrin sein wollte. Diese Residuen haben in der nach-marxschen Geschichte ein übergroßes Gewicht erhalten, ja die Marxismen (und nicht minder die Antimarxismen) lebten wesentlich von ihnen. Das eigentlich Theoretische im Marxschen bildet dazu eine Gegeninstanz. Man muß diese Doktrinreste nicht verleugnen, darf Marx aber nicht doktrinär auf sie festlegen; man sollte sich bemühen, sie historisch zu verstehen, ebenso wie die Unmenge von bloß episodischen Meinungsäußerungen, die überhaupt keiner theoretischen oder doktrinalen Disziplin unterstehen. Es war für Marx geradezu ruinös, daß der letzte Spätmarxismus auch noch die letzte Kuriosität wie eine Offenbarung aufgenommen hat.

Das eigentlich Theoretische bildet bei Marx einen verhältnismäßig engen Bezirk, und es sind darin noch einmal mehrere konzeptive Rangstufen zu unterscheiden. Ich zeigte bereits an, daß namentlich die aufwendigste einzelne Theorie-Leistung, die Kritik der politischen Ökonomie, einen eigentümlich reduzierten Theoriecharakter aufweist. Von den Zinsen des „Kapital“ wird Marx nicht sonderlich gut überleben können, wie sehr auch

seine (und mehr vielleicht noch die Engelsschen) Anstöße zur Kritik der kapitalistischen Produktionsweise manches fortdauernd bedeutsame Motiv enthalten. Der innere Kreis einer intensiven Theoriebildung ist die *materialistische Geschichtsauffassung*, die in ihrer Authentizität erst wieder ans Licht kommt, wenn man die Sedimente des epigonalen „Historischen Materialismus“ abgetragen haben wird. Hier ist nicht nur viel an neuerlicher historischer Marxinterpretation zu leisten, sondern auch prospektiv Bedeutsames aufzunehmen. Marx bleibt einer der Begründer einer modernen sozialhistorischen Denkweise. Er ist selbst durch neuere Ansichten über „Wirtschaft und Gesellschaft“, Politik und Ideologie, Sprache und Kommunikation nicht schlechthin überholt.

Seine höchste Stufe erreicht Marxens theoretisches Denken aber erst dort, wo es sich aus der „gegenständlichen“ Sichtweise, in der es die Zonen des gesellschaftlich Fremden und des gesellschaftlich Allgemeinen durchmißt, herauslöst und in den Intimbezirk jenes „Eigentheoretischen“ eindringt, sich als ein betont theoretisches Denken - als *Selbstverständigung* und *Rechenschaftslegung* - reflexiv auf *die eigene Praxis* richtet. Auf seinem höchsten Reflexionspunkt und in seiner überaus prekären sozialen Position - keinem Herrn untertan und niemandes Herr - hat Marx eine sehr eigene Bewußtseins- und Praxisform für die Politik-Partizipation bürgerlichgebildeter Individuen umschrieben - jenseits der angestammten Beamten-Subalternität und jenseits der so oft durchgespielten Selbstherrlichkeit selbsternannter Präzeptoren und Tribunen - den paradigmatisch bedeutsamen Modus eines aufgeklärten aktiven Geschichtsdenkens.

Es besteht eine beträchtliche Schwierigkeit, dieses „ungewisse Etwas“ auf eine Formel zu bringen, weil es nicht ein theoretischer Gedanke über bestimmte Gegenstände ist, sondern eine eigene Weise des Zusammensehens und Zusammendenkens von zunächst getrennt Erscheinendem oder Fixiertem, von Allgemeinem und historisch Singulärem, von Faktischem und Praktischem, von Fremdem und Eigenem. Als eine Weise des Sehens oder Wahrnehmens ist es nicht eigentlich ein „Lehrstück“, und man kann es bei Marx auch nicht in der konventionellen Manier *lernen*. Es steht, nur an wenigen Textstellen stichwortartig angedeutet, sozusagen zwischen den Zeilen der materialistisch-ideologiekritischen Leitsätze und macht ihre ungeschriebene Dialektik aus. Im Hinblick auf dieses geistig-praktische Element gebe ich auf die Frage „Was bleibt von Marx?“ die hintersinnige Antwort: Am ehesten etwas von dem, was erst aus dem Untergründigen freizulegen wäre und wo man sich herausgefordert sieht, Marx besser zu verstehen als er selbst sich verstanden (oder jedenfalls ausgedrückt) hat.

Alles andere tritt dahinter zurück, insbesondere alles, womit Marx als „Sinnstifter“ fungieren könnte: Marx als der Denker der menschlichen Emanzipation, als der Visonär einer Menschheitszukunft, als der Lehrmeister unerbittlicher Kritik. Die Frage, was Marx „gelehrt hat“, ist im Grunde falsch gestellt (die Antwort müßte lauten: genau genommen *nichts*), und erst recht unangebracht ist die Frage, was er „gewollt“ hat; denn wie er als aufgeklärter Gesellschaftsdenker nur zu gut wußte, konnte er damit nicht maßgebend für die Anderen sein. Gar noch davon zu reden, daß Marx dies und jenes *gefordert* habe, ist vollends sinnwidrig, denn in diesem Gestus ist er der Geschichte nicht gegenübergetreten.

Von der Monumentalität zurück zur Normalität

Es versteht sich, daß Marx nicht nur ohne Schaden, sondern sogar mit Gewinn für sein Ansehen aus jener Monumentalität, zu der ihn der leninistische Sakral-Marxismus erhoben hatte, wieder zu einem menschlichen Normalmaß zurückfinden muß. Wo man ihm zu viel abverlangt, kann nur ein Gefühl von Mangel und Unzulänglichkeit entstehen, wie überall dort, wo man die Leute mit Marxkonserven überfüttert hat. Wer sich in allen prinzipiellen Dingen geistig nur aus dem Marx-Brotkorb ernähren sollte, will nach dieser Kur erst einmal nichts mehr von ihm hören. Ebenso war es ein Übelstand, daß so viele dienstbare Geister nur im Marx-Dienst (und hauptberuflich von ihm) leben sollten. Es ist nicht einzusehen, daß nur die monumentalste aller Text-Editionen der Größe und Wichtigkeit von Karl Marx angemessen sei. „Lieber weniger, aber besser“ ...

Vom Marxismus zur „Marxschen Theorie“?

Das Marx-Erbe ist im Marxismus je länger desto mehr zu einem hypertrophen Ganzen geworden - wohl darum, weil so viele subalterne Köpfe selber kein Ganzes werden konnten und sich daher, der Empfehlung des Xenien-Dichters folgend, nur als dienende Glieder einem Ganzen anschließen konnten. Der Marxismus war auch unter dem Aspekt eine ideologische Anomalie, daß in der modernen Welt in Wahrheit kein Einzelner so viel und womöglich ausschließlich Richtiges und Hochbedeutendes zutage fördern kann, so viel, daß davon ein personfixierter „Ismus“ leben könnte. Marxismus war in der modernen Welt nur als ein Archaismus - in der Konkurrenz gegen andere Archaismen - möglich.

Doch kann es jetzt nicht darum zu tun sein, in der Manier einer älteren doktrinären Marxtötere den Marxismus zu „liquidieren“ oder gar noch Marx persönlich das Bürgerrecht in der modernen wissenschaftlichen Kultur zu verweigern. In den Jahren der späten Marxismen sind - gerade in

der intellektuellen Opposition gegen das parteiideologische Regiment - noch manche achtbaren Marxisten aufgewachsen, denen es angesichts der „Wendemanöver“ so vieler Anderer jetzt einfach schäbig vorkäme, ihre Marx-Anhänglichkeit zu verleugnen. Von solchen Übergangsproblemen abgesehen, halte ich es aber pragmatisch nicht mehr für möglich, daß aus dem Nicht-Erledigten des Marxschen Erbteils künftig noch ein Marxismus als politisch-intellektuelle Konfession lebt. Darum lautete meine Frage von vornherein, wie Marx den Marxismus überleben wird.

Eine der Überlebensstrategien für einen ideellen Gesamt-Marx ist es schon lange, statt des anfechtbaren und mißverständlichen „Ismus“ den Titelbegriff „Marxsche Theorie“ einzusetzen. Dagegen steht aber nicht nur der Einwand, daß dies eine fragwürdige Vereinheitlichung (und „Verganzheitlichung“) wäre, daß damit also zu viel Marxistisches in den Rang höherer Theorie erhoben werden könnte. Ebenso gravierend ist das Bedenken, daß damit zu wenig Marxistisches in den Bestand der Marx-Erbschaft Eingang fände, wenn es unter der Signatur „Theorie“ so sehr auf das *Gedankenerbe* abgestellt wäre, wo es doch darauf ankäme, statt eines solchen Destillats oder Spaltprodukts das lebendige Ganze von Marxens geistig-praktischer Existenz in den Blick zu bekommen.

Es kam nicht von ungefähr, daß nach den Marxismen von Arbeiter-funktionären, Parteioffizieren/Revolutionssoldaten und Staatsfunktionären in unseren Tagen die Intellektuellen-Marxismen eine höhere Lebendigkeit behalten und dazugewonnen haben. Zuletzt war Marxismus ernstlich nur noch eine Intellektuellen-Angelegenheit, und darin manifestierte sich ein Realitätsverlust. Auch die eigene Politik-Geschichte der marxistischen Bewegungsformationen war weithin nicht Sache eines entwickelten historischen Bewußtseins. Als ich in einer Diskussion einmal darauf bestand, die Geschichte der marxistischen Bewegungen voll in den Begriff des Marxismus zu integrieren, erwiderte mir ein Kollege: das sei doch etwas für die Spezialisten in Geschichte der Arbeiterbewegung. In der 68er Bewegung haben sich noch einmal die geschichtlich ausgerichteten Polit-Marxismen von den weniger politischen, mitunter fast unpolitischen „Seminar marxismen“ getrennt.

Wenn jetzt ein Inbegriff „Marxscher Theorie“ zum Zentrum der „Marx-rezeption“ wird, so liegt das genau auf der Linie jener akademisierten und partialisierten Spätmarxismen. Nach dem Fall der Polit-Marxismen sind nicht wenige ihrer Theoriewerker auf diese Linie eingeschwenkt und können neue „Für-Marx“-Koalitionen eingehen. In der Zeitschrift *Dialektik* hat H.-J. Sandkühler ein reichlich szientistisches, wissenschaftsbetriebliches

ches Programm für die Weiterarbeit an der „unvollendeten“ Marxschen Theorie vorgetragen. Den Grundstock bildet der Marxsche „Zukunftsentwurf“, mit dem sich ein „Forschungsprogramm“ vereinigt, das den empirischen „Theorietypus“ der Naturwissenschaften zur Norm nimmt und ihn um die Dimension des „anstehenden objektiv Möglichen“ erweitert: „Man könnte sagen: Empirie um der Zukunft willen - Empirizität erweitert durch Konstruktion: ein *epistemologischer*, also *konstruktiver* Realismus konstituiert das wissenschaftliche Weltbild, das den Kern des Theorietypus ‘Marx’ bildet.“¹²⁰ Der Anschluß an die Vorgeschichte ist damit angezeigt, daß „die ersten Versuche des Aufbaus sozialistischer Gesellschaften gescheitert“ seien - immer noch „Aufbau“, und so, als sei dies ein Experiment zur Ersterprobung eines Modells gewesen. Mit dem Rückzug auf den „Theorietyp Marx“ ist eine Reservestellung bezogen. Die volle Historisierung ist nicht nur vermieden, sondern durch eine Enthistorisierung der Marx-Erbschaft konterkariert. Es ist das Gegenprogramm zu einer Marx-Vergegenwärtigung, deren theorie-typisches Zentrum in marxphilologischer wie marxismusgeschichtlicher Hinsicht die *Rechenschaftslegung* ist.

Marx als Lehrer?

Zu den ideologischen Anomalien des Marxismus gehörte auch dies, daß nur scheinbar Marx das Maß aller marxistischen Dinge gewesen ist. Näher besehen war das Schüler-Lehrer-Verhältnis, in das man sich ihm gegenüber versetzte, ein Fall von *ideologischem Schein*. Denn nur nominell war er der Gebende, seine Schüler die Empfangenden. In diesem nominellen Verhältnis war es im Grunde doch nur die *Nomenklatur*, die man von ihm nahm. In allem, was den „Kern der Sache“ betraf, lief die Determination umgekehrt. In der formellen Subsumtion der Marxisten unter Marx war eine reelle Subsumtion von Marx unter die Marxisten wirksam, unter ihre Bedürfnislage, Mentalität und soziokulturelle Potenz. Die marxistischen Marxe waren ebensoviele Ausgeburten der Marxismen. Das war für Marx und Engels schon nach 1848 die große Kalamität, daß sie sich in den Netzen der „Partei“ von „Eseln“ bedrängt fühlten, die auf sie schwörten, weil diese sie für ihresgleichen hielten. Leute, die „Anhänger“ sind, *brauchen* einen Lehrmeister; doch so wie Marx war, konnten sie ihn dennoch nicht gut brauchen. Er mußte aufhören, das *persönliche Individuum* zu sein, das er war, und zur Symbolfigur seiner „Lehre“ werden, die ganz nach dem Maß jener Schüler war. In den Anfängen des russischen Marxismus war (unter den Zensurverhältnissen) „Schüler“ sogar der Erkennungsname für die Marxisten.

¹²⁰ *Dialektik* 2/1991, S. 57 f.

Als der Lehrer wird Marx nicht überdauern. Er konnte sich eigentlich auch keine Schüler oder Anhänger wünschen, sondern nur ebenbürtige Weggefährten, wie schwierig im Umgang er selbst auch seinerseits gewesen sein mochte. Aber ganz unabhängig davon, was zu ihm gepaßt oder nicht gepaßt hat (wie jene „Esel“, die auf ihn schwörten, weil sie ihn für ihrsgleichen hielten) - konnte er auch in geschichts-ontologischer Hinsicht kein Lehrer sein, von dem Nachgeborene das praktisch Wesentliche hätten lernen können. Hegels Einspruch gegen alles „Lernen aus der Geschichte“ behält auch hier seine Triftigkeit. Schon von Mitlebenden, erst recht von Vorläufern - und genauer: auch nur *an* ihnen - können Zeitgenossen und Nachgeborene nur etwas aufnehmen und bekräftigen, was sie in ihrer eigenen lebensgeschichtlichen Erfahrung je schon gelernt haben oder zu verarbeiten im Begriffe sind. So ist es ein transzendentes Grundgesetz historischer Kommunikation.¹²¹ Zeitgenossen können freilich dem geschichts-ideologischen „transzendentalen Schein“ erliegen, in ihrem Tun gelangten Gedanken eines Vordenker zu gegenwärtiger Wirkung, und ihr eigenes Wirken erfahre dadurch eine Verstärkung. Doch historisches und historisch vermitteltes Wissen ist nicht instrumentell. Vielmehr hat es immer und überall, ob die Betreffenden es wahr haben wollen oder nicht, eine *symbolisch-repräsentative*. Es hat keinen pragmatischen Gebrauchswert, sondern strikt einen kommunikativen Erkennungswert. Daß man von Marx mehr haben wollte, etwas pragmatisch Brauchbares und Hilfreiches, erweist sich als Ausgeburt einer pathologisch verzerrten, defizitären Kommunikationslage. In welchen Bahnen sich die historische Kommunikation mit den Altvorderen bewegt, hängt von der soziokulturellen Fassung der jeweiligen Nachgeborenen ab, vom Maß ihrer Selbstsicherheit, Emanzipiertheit, Kooperativität und Solidaritätsfähigkeit.

Daher kann man eigentlich gar keine Empfehlung geben, wieso und wofür es wichtig sein könnte, sich weiterhin historisch und theoretisch mit Marx zu beschäftigen. Wer mit Marx vertraut wird, hat nur den Gewinn, daß er ihn und seinen Platz in der Marxismusgeschichte besser versteht. Die Anderen können daran wenigstens erkennen, wie viel Arbeitsmühe und Feingefühl er aufgeboren hat, um ihn besser zu verstehen, und dies mag in einer symbolischen, auch noch Anderes symbolisierenden Weise repräsentativ für einen persönlichen oder milieuspezifischen Stand der Kommunikationskultur sein. Aber in praktisch-wesentlicher Hinsicht lernen kann man von Marx nichts, und Marx ist eigentlich erst dann „bei sich“ als der, der er gewesen ist, wo man ihm dergleichen nicht mehr abverlangt, wo es nur eine soziokulturelle Selbstverständlichkeit ist, daß man sich für ihn „zweckfrei“ interessiert.

Konrad Paul Liessmann hatte sein „Marx ist tot“ mit der Einschränkung versehen, daß nach dem zweiten Tod von 1989 für Marx alles davon abhängt, „ob er bis zu diesem epochalen Herbst einigermaßen lebendig gewesen war“. Ich sagte schon, daß ich diesen Nach-Tod für Marx *nicht* als so epochal erachte. Alles liegt für ihn vielmehr in der Lebendigkeit beschlossen, die er *vor 1883* gehabt hat. Wichtiger für sein posthumes Nachleben ist aber, wie sehr es von *unserer je eigenen* geschichtlichen Lebendigkeit abhängt, ob und wie Marx in unserer Erinnerung - und *nur in ihr* - fort dauert.

¹²¹Seit einem ersten Aufsatz „Objektivität und Parteilichkeit im Geschichtsdenken nach Marx“ (1977) bin ich immer wieder auf die Frage zurückgekommen, auf welchen *praktischen* Nenner sich dasjenige verhandeln läßt, was man als „Geschichtsbewußtsein“ bezeichnet. Ich versuchte es als den „trans-temporal“ erweiterten Bezugsrahmen einer symbolischen *Vergesellschaftung* von Nachgeborenen mit Menschen der Vorfahren-Generationen zu charakterisieren. (in: *Objektivität und Parteilichkeit*, Band 1 der Reihe *Theorie der Geschichte, Beiträge zur Historik*, Hrsg. R. Koselleck, W. J. Mommsen u. J. Rüsen, dtv München 1977). In verschiedenen Diskussionsbeiträgen zum „Historikerstreit“ von 1986-88 und danach habe ich dafür den Titelbegriff „historische Kommunikation“ angesetzt. („Zur Kritik des Historikerstreits“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 40-41/1988; ferner „Eine historisierende Betrachtung unseres Zeitalters“, in: *Die Schatten der Vergangenheit. Impulse zur Historisierung des Nationalsozialismus*, Hrsg. U. Backes, E. Jesse und R. Zitelmann, Propyläen Berlin 1990, zuletzt „Geschichte aufarbeiten“ in: *Konturen des Gemeinnsinns*, Festschrift für Peter Furth, Berlin 1995). Ich habe vor, meine Überlegungen in einer größeren Studie weiterzuführen.