

Karl Marx

Eine Einführung

Literatur

Jonathan Sperber: Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert. C.H. Beck: München 2013

Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums (1841)

Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Deutsch-Französische Jahrbücher (1843/44)

Nationalökonomie und Philosophie (Pariser Manuskripte) (1844)

Die deutsche Ideologie und Feuerbach-Thesen (1845/46)

Manifest der kommunistischen Partei (1847)

Friedrich Engels: Die Lage der arbeitenden Klasse in England (1843)

1. Vorlesung

In einer sehr zu empfehlenden neueren Biographie über Karl Marx steht ganz zu Beginn: „Um Marxens Ideen zu verstehen, genügt es nicht, ihren intellektuellen Inhalt zu kennen; man muss sie im größeren Zusammenhang seines Lebens sehen.“ (11) Ich finde diese Bemerkung wichtig. Sie erhebt einen erstaunlichen Anspruch. Sie sagt – vielleicht um Generationen von Philosophen zu ärgern, die sich mit Marx beschäftigten – es reicht nicht aus, Marx' Texte zu lesen, man muss sehen, aus welcher konkreten Lebenserfahrung diese Texte hervorgekommen sind. Wenn man das nicht sieht, kann man auch nicht ermessen, was diese Texte sagen wollen.

Dass ich die Bemerkung wichtig finde, meint nicht, dass ich sie gänzlich zutreffend finde. Sie behauptet, dass es zwischen den Biographien der Philosophen und dem, was sie geschrieben haben, einen Zusammenhang gibt. Wer würde diesen Zusammenhang leugnen? Alles, was Menschen tun, kommt aus einer intrinsischen Motivation. Mag sein, dass z.B. ein Fabrikarbeiter in England um 1850 oder 1900 seine Tätigkeit nicht gewählt hat, mag sein, dass eine Friseurin im Jahre 2017 ebenso sich für ihre Tätigkeit nicht frei entschieden hat (weil man dabei sehr wenig verdient) – die Entscheidung zur Philosophie kann man sich nicht gut als eine unfreie vorstellen. Aristoteles schon sagt, dass die Philosophie dort anfange, wo die notwendige Befriedigung der Bedürfnisse aufhöre. Das soll u.a. auch besagen, dass niemand philosophiert, um seine Bedürfnisse zu befriedigen. Mit anderen Worten: Philosophie ist keine Arbeit, sie ist eine freie Beschäftigung mit etwas jenseits der Arbeit.

Marx also, wenn ich ihn als Philosophen bezeichnen möchte, was keine Selbstverständlichkeit ist, wie ich Ihnen vielleicht noch zeigen werde, sollte sich frei zu seiner Tätigkeit des Reflektierens und Denkens entschieden haben. Er sollte es sogar im besonderen Sinne, denn Marx war niemals ein Professor, Marx hat niemals an einer Universität oder auch nur einer Schule gelehrt. Also hat er – ganz offenbar – die Philosophie auch nicht als ein Metier betrachtet, mit dem man sein Leben fristen kann.

Doch so einfach ist die Sache nicht. Der Biograph Jonathan Sperber, der wirklich ein schönes Buch über Marx geschrieben hat, scheint in der obigen Bemerkung nahezulegen, es gäbe eine Leben von Karl Marx und aus diesem Leben erhebt sich dann, in einer Bindung an dieses selbst, ein Textcorpus oder eine Tätigkeit (wiederum in Verbindung mit dem Textcorpus). Vielleicht behauptet Sperber sogar implizit, dass diese Verbindung von Leben und Text/Denken kausal zu verstehen ist. Nein, eigentlich behauptet er es nicht, aber was soll es bedeuten, wenn man sagt, dass man die Ideen eines Denkers erst im Kontext seines Lebens versteht – und Sperber sagt ja wirklich: verstehen?

Ein Zeitgenosse von Karl Marx, Friedrich Nietzsche (Marx wird 1818 in Trier geboren, stirbt 1883 in London, Nietzsche wird 1844 in Röcken bei Naumburg geboren, stirbt 1900 in Weimar – nicht nur, dass beide sich niemals begegnet sind, dass sie sich niemals einen

Brief geschrieben haben, ja man findet im Werk des einen wie des anderen auch niemals den Namen des anderen – haben sie sich also nicht gekannt? das ist im Falle Nietzsches wohl kaum möglich, da er sich zuweilen zum „Sozialismus“ und über die „Kommunisten“ äußert, ohne jemals den Namen Marx (oder Engels) zu erwähnen, bei Marx gibt es nichts, was darauf schließen lässt, dass er Nietzsche gekannt habe – man stelle sich das einmal vor: das wäre so, als würden heute Peter Sloterdijk und Richard David Precht nichts voneinander gehört haben – ich halte übrigens den einen, Sloterdijk, für einen Philosophen, den anderen eher nicht – aber das ist nicht wichtig – wichtiger ist, dass Sie einen Eindruck vom Unterschied des 19. Jahrhunderts zum 20. und 21. Jahrhundert bekommen) hat vielleicht als erster auf das Verhältnis von Biographie und Philosophie hingewiesen. Er sagt in „Jenseits von Gut und Böse“ (1886), dass es beim „Philosophen ganz und gar nichts Unpersönliches“ (20) gebe. Das ist keine Nebenbemerkung. Nietzsche spricht von einer „Psychologie“ als einer „Morphologie und *Entwicklungslehre des Willens zur Macht*“, wonach das, „was bisher geschrieben wurde, ein Symptom von dem“ sei, „was bisher verschwiegen wurde“ (38). Das bedeutet, dass es in den philosophischen Texten etwas Verschwiegenes gibt, etwas, worüber die Philosophen nicht reden, was sie „verschweigen“. Und das Geschriebene sei ein Symptom, etwas, das mit einem anderen erscheint, mit ihm zusammenfällt, dieses andere anzeigt, aber nicht dieses andere ist. Das sagt aber, dass dieses andere, das sich nicht zeigt, das verschwiegen wird, durch das Symptom zugänglich wird. Das, was nach Nietzsche verschwiegen wird von den Philosophen, ist der „Wille zur Macht“. Die Philosophen wollen Macht, sie wollen mit Macht z.B. Gesetze geben, sie wollen Erfolg etc. Sie verschweigen das aber, weil es als schlecht und böse betrachtet wird.

Ich halte *diese* Psychologie für nicht sehr weitreichend, was aber nicht heißt, dass ich überhaupt die Psychologie oder Psychoanalyse für abwegig halte. Im Gegenteil, wenn das Philosophieren aus einer bestimmten Motivation kommt, die etwas mit der Lebenserfahrung des Philosophen zu tun hat, dann kann auch die Psychologie etwas dazu sagen. Allerdings ist die Psychologie eben ein spezifischer Diskurs, den ich, als Philosoph, nicht beherrsche. Daher werde ich natürlich nicht psychologisieren.

Worum es mir zunächst geht, ist, festzuhalten, dass das Philosophieren einen lebensgeschichtlichen Hintergrund hat, dass also ein „unpersönliches“ Philosophieren letztlich unmöglich ist. Doch man muss das Problem der Lebenserfahrung anders fassen als so, dass man sagt: hier ist die Lebenserfahrung und daraus kommt irgendwie die Motivation zur Philosophie. Es gibt vielmehr eine wechselseitige Beziehung zwischen Philosophie und Leben. Die Lebenserfahrung steht schon im Einfluss der Philosophie, so wie die Biographie dann auch das Philosophieren mit bestimmt. Philosophie und Leben bilden so etwas wie eine Symbiose. Das Verhältnis des Philosophen zur Philosophie ist nicht biographisch, sondern sozusagen *sym-biographisch*.

Wenn der Biograph über Marx sagt, dass man Marxens Leben berücksichtigen muss, um dessen Gedanken zu verstehen, dann muss man auch sehen, dass das Leben selbst

schon von seinen Gedanken beeinflusst ist. Ich könnte daher sagen: um Marxens Leben zu verstehen, muss man sich seine Gedanken anschauen. Und das ist das, was ich hier vorzüglich tun werde. Allerdings werde ich im Auge behalten, wie sich Marxens Biographie gestaltet hat, denn diese steht tatsächlich im Schatten seines Denkens.

Marx wurde also am 5. Mai in Trier geboren, als drittes Kind des Rechtsanwalts Heinrich und seiner Frau Henriette Marx. Die Marxens gehörten zu einer sehr aufgeklärten Form des Judentums, einer alteingesessenen und mehr oder weniger wohlhabenden jüdischen Familie (der Vater konvertiert sogar zum Protestantismus). Das ist deshalb bemerkenswert, weil ich mich mit dem Text „Zur Judenfrage“ von Marx noch beschäftigen werde, ein berühmt-berüchtigter Text, den man wohl als antisemitisch bezeichnen muss, wobei dann genauer zu sagen sein wird, inwiefern dieser Text antisemitisch ist.

Im Jahr 1835 geht Marx nach Bonn, um Jura zu studieren (dreißig Jahre später wird Nietzsche in Bonn studieren, klassische Philologie und protestantische Theologie). Das sieht natürlich so aus und muss auch so gesehen werden, dass der Sohn Marx hier das tut, was der Vater bereits tat. All das ist mehr oder weniger ein unauffälliges, gewöhnliches Leben. Das Auffälligste ist wohl die Liebesgeschichte mit Jenny von Westphalen, die Marx nach langem Hin und Her heiratete, die Marx sieben Kinder gebären sollte, von denen nur drei Töchter überlebten, die allerdings auch wiederum eher schwierige Lebenswege hatten. (Diese Liebesgeschichte wird doch wohl in dem neuen Film „Der junge Marx“ ziemlich ausführlich behandelt werden.) Übrigens war Marx in seiner Ehe ein zuhöchst bourgeois Typ, Patriarch, zuweilen wohl sogar Despot. Jenny Marx begleitete ihren Mann durch alle späteren Schwierigkeiten, die sich dann schon aus seinem Denken ergaben.

Nach einem Jahr in Bonn, in dem er offenbar mehr oder weniger durch Saufen und Raufen auffiel, wechselte Marx nach Berlin (zur heutigen Humboldt-Universität), um dort bei dem Hegelianer Eduard Gans Vorlesungen zu hören. Man wird sagen, dass dieser Schritt nach Berlin, in dem die Lehre Hegels, der 1831 dort an den Folgen der Cholera verstarb, noch aktuell war, der Anfang der philosophischen Biographie Marxens war. Denn mit Hegel, vor allem mit dessen Rechtsphilosophie, wird sich Marx besonders beschäftigen. Das ist *eine* Quelle des Marxschen Denkens, doch nicht die einzige. Ich werde mich ein wenig dabei aufhalten.

Hegel war ein akademisches Ereignis ersten Ranges. Er machte Berlin zu einem europäischen Zentrum der „Wissenschaft“ im Sinne Hegels; und europäisches Zentrum zu dieser Zeit hieß Welt-Zentrum. Warum aber? Weil die systematische Auffassung der Philosophie nicht nur Philosophie im engeren Sinne berücksichtigte. Dafür steht ein Buch mit dem Titel: „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“, in erster Auflage 1817 in Heidelberg erschienen, 1827 in zweiter, sehr veränderter Form noch einmal veröffentlicht, 1830 in einer etwas weniger veränderten dann ein weiteres Mal. Dieses Werk enthält das „System“ in seiner reifsten Form.

Das „System“ enthält alles, was man damals überhaupt wissen konnte, in einem durchgängigen Zusammenhang, wobei der durchgängige Zusammenhang selber „logisch“ begründet wurde. Die Dreigliederung lautet so: 1. Wissenschaft der Logik; 2. Wissenschaft (Philosophie) der Natur; 3. Wissenschaft (Philosophie des Geistes). Sie sehen also schon so, dass die Naturwissenschaft für Hegel etwas war, was sich zwischen der Logik und der Philosophie des Geistes hat noch in ein „System“ hat einfügen lassen. Die Natur, sehr grob gesagt, entspringt der „Idee“, wird also von der Logik des Begriffs (im Unterschied zur Logik des Seins und des Wesens) her verstanden. Noch einfacher: die Natur wird idealistisch verstanden, sie ist ein Epiphänomen des Geistes. Das sollte für Marx, wie wir sehen werden, sehr wichtig sein.

Die Rechtsphilosophie hat natürlich auch einen Ort in diesem „System“, und zwar im sogenannten „objektiven Geist“ (im Unterschied zum subjektiven und absoluten), im dritten Teil, in der Philosophie des Geistes. Doch Marx beschäftigt sich mit einer eigenen Fassung der Rechtsphilosophie, die Hegel 1820 unter dem Titel „Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse“ herausgegeben hat. Diese Schrift ist ein Hauptwerk der politischen Philosophie schlechthin, *die* politische Schrift des sogenannten deutschen Idealismus überhaupt. (Wollte man Fichte auch zum deutschen Idealismus zählen, dann könnte man noch auf die „Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“ von 1796/1797 verweisen, doch diese spielen für Marx keine Rolle).

An Hegels „System“ konnte man in der Zeit, in der Marx sich in Berlin aufhielt, nicht vorbeigehen. Zumal es damals eine Diskussion um die Fortsetzung des Hegelianismus nach dem Verscheiden des Meisters gab. Diese wurde zwischen sogenannten Rechts- und Linkshegelianern ausgetragen. Die Rechtshegelianer kann man als den konservativen Part der Diskussionen nehmen. Sie betonten die Wichtigkeit der Hegelschen Religionsphilosophie, wonach der preußische Protestantismus und dann auch der von diesem her gefasste Staat so etwas wie das Endprodukt der Vernunft-Geschichte schlechthin darstellte. Hegel selbst hatte in seinen religionsphilosophischen Vorlesungen auf die Rationalität des Christentums, der absoluten Religion, immer wieder hingewiesen.

Dagegen standen nun die sogenannten Jung- oder Linkshegelianer, darunter z.B. Arnold Ruge oder ein gewisser Bruno Bauer, der uns noch begegnen wird. Diese Linkshegelianer fanden sich mit der Saturiertheit der Rechtshegelianer nicht ab. Sollte die Wirklichkeit wirklich vernünftig, die Vernunft verwirklicht sein (wie es in der Vorrede zur Rechtsphilosophie von Hegel gesagt wird)? Die soziale Realität legte das nicht nahe. Die Welt sah doch anders aus. Die Linkshegelianer machten darauf in der Öffentlichkeit aufmerksam. Wichtig auch, dass der genannte Arnold Ruge 1838 einen gewissen Ludwig Feuerbach zur Teilnahme an den sogenannten „Halleschen Jahrbüchern“ aufforderte. Feuerbach, 1804 geboren und 1872 gestorben, veröffentlichte im Jahr 1841 ein Buch mit dem Titel „Das Wesen des Christentums“. Dieses Buch wurde als eine tiefgreifende Kritik

an der christlichen Religion verstanden. 1843 publiziert Feuerbach die „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“, in denen er noch einmal sein Hauptwerk rekapituliert. Für die Linkshegelianer war Feuerbach ein Mitstreiter, auch wenn er sich eher am Rand aufhielt. Auch auf ihn muss ich im Folgenden zu sprechen kommen. Er ist in der Tat ein bemerkenswerter Philosoph.

In Berlin kam also Marx mit diesen Linkshegelianern in Kontakt und spielte unter ihnen bald eine zentrale Rolle. In dieser Zeit, also so um 1835/40 war Marx die ganze Zeit finanziell von seinem Elternhaus abhängig. Jenny, mit der er bereits verlobt war, wartete auf Karl, wobei sich das ständige Getrenntsein durchaus als problematisch erwies. 1838 starb auch noch der Vater, die Mutter blieb übrig, und sie verwaltete das Erbe, das Marx nun immer wieder forderte. Die Mutter starb sehr spät, so dass die Jahre von dem endlosen Streit um das Erbe, das Marx brauchte, um zu überleben, geprägt waren.

1841 dann wurde Marx in Jena in absentia zum Doktor der Philosophie promoviert. Das Thema war die „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“. Dieser Text ist verschollen. Es gibt aber noch eine unvollständige Abschrift von fremder Hand, die dann anstelle des Originals veröffentlicht wurde. An dieser Arbeit ist weniger wichtig und interessant, was Marx unmittelbar zu Demokrit und Epikur zu sagen hat. Wichtiger ist, dass Marx seine Auseinandersetzung mit diesen antiken Philosophen, die man ja gemeinhin als Atomisten bzw. Materialisten bezeichnet, in die Nähe einer Beschäftigung mit Hegel und seiner Schule versetzt. Zudem ist der Stil der überlieferten Partien alles andere als akademisch, dazu gleich. In der Tat spielen Demokrit und Epikur bei Hegel und überhaupt im Idealismus keine Rolle, eben weil sie sich als Atomisten als Materialisten erweisen. Demokrit und Epikur anstelle von Platon und Aristoteles? Das hätte durchaus eine programmatische Stoßrichtung und die sollte die Arbeit ja wohl haben.

Nach der Promotion machte sich Marx natürlich Hoffnung auf eine Professur. Doch hier nun hatte ihn das sym-biographische Verhältnis zwischen Denken und Leben schon eingeholt. Die Preußische Regierung verbot allen Angehörigen jener linkshegelianischen Diskussionsgruppen die akademische Karriere. Das war natürlich für Marx ein ungeheurer Einschnitt in seinem Leben. Aufgrund kritischer Äußerungen in Richtung der wirklichen Verhältnisse im Staat reagierte der damit, den Kritikern ihre Subsistenz zu entziehen. Das ist übrigens in der Geschichte der Philosophie kein Einzelfall. Auch sein Zeitgenosse Nietzsche, den ich ja schon nannte, ruinierte seine akademische Karriere einfach durch ein Buch, das den herrschenden Philologie-Bonzen nicht gefiel. Nach der Veröffentlichung der „Geburt der Tragödie“ (1872) war Nietzsche darauf angewiesen, sich außerhalb der Universitäten durchzuschlagen. Allerdings erhielt er von der Baseler Universität, an der er ja Professor war, eine Rente auf Lebenszeit. Nun können Sie sehen: Marx und Nietzsche, diese zwei Denker, die wie kaum ein anderer Denker das 20. Jahrhundert beschäftigt haben, waren beide akademische Versager... Man fragt sich, was das über die Akademie aussagt.

Marx wurde also der Zugang zu den Universitäten verwehrt. Daher entschied er sich 1841, zunächst ein Mitarbeiter und dann der Redakteur der „Rheinischen Zeitung“ in Köln zu werden. Diese Zeitung wurde von liberalen und demokratischen Bürgern gegründet. Als ihm der Zugang zur Akademie verschlossen wurde, entschied sich Marx also für die Agora. Was bedeutet das?

Ich möchte hier kurz etwas einschieben, das m.E. stets eine wichtige Rolle in der Geschichte der Philosophie gespielt hat. Bei Platon sehen wir die Philosophie in zwei Urszenen. Einmal ist da Sokrates, der auf der Agora, dem Marktplatz, wo die Athener ihren Geschäften nachgingen, mit jungen Männern der gehobenen Schichten spricht. Er diskutiert öffentlich über öffentliche, politische Dinge. Er legt sich mit Politikern, Rednern, Sophisten und Dichtern an, um mit ihnen ihre *lógoi* zu prüfen. Haben sie etwas für die Polis zu sagen? Können sie die Polis, das Zusammenleben in ihr, verbessern? Oder sind sie doch eher nur Demagogen, die vorzüglich an sich denken?

Dann aber haben wir noch eine andere Urszene, vielleicht als Reaktion auf den Philosophen auf der Agora. Um 387 vor Christus kauft Platon im Nordwesten von Athen ein kleines Grundstück, eine Art Garten oder Park, dem Heros Akademos gewidmet, um dort die erste Philosophenschule zu eröffnen. In der Akademie konnten Philosophen abgeschieden von der Öffentlichkeit, zurückgezogen und unter sich, die philosophischen Probleme bedenken. Der Ort galt einer Art von verschworener Gemeinschaft mit teilweise religiösen Gebräuchen. Platon war der erste Leiter der Akademie, auf ihn folgten eine ganze Reihe von weiteren Leitern. Erst im Jahre 529 nach Christus verbot der christliche Kaiser Justinian I die Akademie. Im 15. Jahrhundert knüpften Intellektuelle in Florenz wieder an das Modell an. Allerdings war bis dahin an eben dieses Modell mit anderen Vorzeichen in den Klöstern des Mittelalters angeknüpft worden.

Man kann sagen, dass ich Ihnen damit die exoterische und die esoterische Dimension der Philosophie dargestellt habe. Der Philosoph bzw. die Philosophie findet in der Öffentlichkeit, d.h. in den Medien (im Medium), statt, und sie findet auch an den Universitäten statt. In den Medien präsentiert sie sich als eine Denkform, die der Allgemeinheit etwas zu sagen hat, in den Universitäten als eine Art von Forschung, die sich auch auf Fragen einlassen kann, die für die Allgemeinheit irrelevant sind (z.B. das Herausgeben von Bänden der Geschichte der Philosophie oder von esoterischen Heidegger-Bänden). Dass hier eine zuweilen krass vorgetragene Trennung besteht, zeigt ja der Umgang mit Marx und Nietzsche im 19. Jahrhundert. Denken Sie nicht, dass sich da besonders viel geändert hat.

Der Schritt zur „Rheinischen Zeitung“ und d.h. zum Medium, zur Öffentlichkeit, war für Marx einerseits ein notwendiger, er musste Geld verdienen, um mit Jenny eine Familie gründen zu können, andererseits aber auch einer, der seinem politischen Denken, dem Anspruch seines Denkens entsprach. Dazu gehörte auch Marx' Stil. Bereits die Dissertation zeigt, dass Marx einen essayistischen Stil pflegte. Er war überhaupt jemand,

der – wie auch Nietzsche – auf Stil einen Wert legte. Auch das prädestinierte ihn mehr zum Philosophen auf der Agora als zu einem in den Mauern einer Forschungsanstalt. Wenn Marx subjektiv unter der Unmöglichkeit, in diesen Mauern Fuß zu fassen, gelitten hat, so möchte ich dennoch behaupten, dass er mit dem, was er eigentlich wollte, bei einer Zeitung viel besser aufgehoben war. Hier konnte seine Wirkungsgeschichte beginnen.

Es ist nun spätestens auch hier, dass das Verhältnis von Biographie und Denken tatsächlich symbiotisch geworden ist. Marx hatte als Journalist die Möglichkeit, seine kritischen Kommentare zu veröffentlichen, zugleich spürte er aber auch den Effekt dieser Kommentare in Form politischer Verfolgung. Im Zuge der Karlsbader Beschlüsse von 1819 herrschte in Preußen ein sehr massives Zensur-System, besonders angewendet auf den Journalismus. Diese Zensur begann die „Rheinische Zeitung“ zu spüren. Im Jahre 1843 wurde die Zeitung verboten, Marx emigrierte nach Paris, nachdem er Jenny geheiratet hatte.

Ich muss aber noch ein Ereignis in Marxens Leben nachholen. In der Zeit der „Rheinischen Zeitung“ lernte Marx einen gewissen Friedrich Engels (1820-1895) kennen. Sie wissen alle, dass Engels aus einer Barmer Industriellenfamilie stammte, dass er, nach einer gewissen Zeit aber erst, verbunden mit einer Tätigkeit als Fabrikbesitzer in Manchester (1842-1844), zu dem reichen Industriellen wurde, der den notorisch in Geldnot steckenden Marx regelmäßig unter die Arme greifen konnte. Marx und Engels verstanden sich bei ihrer ersten Begegnung keineswegs besonders gut. Das gab sich aber mit der Zeit. Nach 1844 bildeten Marx und Engels nicht nur freundschaftlich, sondern auch politisch ein Doppelgestirn, das höchst effektiv zusammenarbeitete.

Die Schriften, mit denen ich mich beschäftigen werde, stammen alle ungefähr aus der Zeit von 1843 bis 1850, darunter „zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, „Zur Judenfrage“, beide 1843, die „Ökonomisch-philosophischen Fragmente“ (1844), „Thesen über Feuerbach“ bzw. die „Deutsche Ideologie“ (1845), „Das Elend der Philosophie“ (1847) und gemeinsam mit Engels das „Manifest der Kommunistischen Partei“ von 1848. Ich werde mich nicht mit „Das Kapital“ (1867) beschäftigen. Das ist ein Text, der nicht in eine Einführung in das Marxsche Denken gehört, er ist aber natürlich das ökonomische Hauptwerk. Zuletzt werde ich mich noch auf die „Kritik des Gothaer Programms“ von 1875 beziehen. Das ist auf jeden Fall genug für meine Absichten.

Zurück zur Biographie, die, wie Sie vielleicht schon gemerkt haben, bei Marx eine gewisse Aussagekraft entwickelt. In Paris versuchte Marx mit Arnold Ruge, die „Deutsch-französischen Jahrbücher“ herauszugeben. Zugleich begann er sich mehr und mehr für ökonomische Fragen zu interessieren. Die „Pariser Manuskripte“, d.h. die „Ökonomisch-Philosophischen Fragmente“ von 1844 sind die erste Frucht dieser ökonomischen Studien.

Marx betätigte sich weiterhin im öffentlich-politischen Kampf gegen das repressive Preußen, auch in Paris. Dieses weitete das Gebiet seiner Repressionen aus. Preußens

Arm reichte auch bis Paris. Preußen erreicht, dass Marx ausgewiesen werden sollte. Marx ging nach Brüssel. 1845 kündigte Marx die preußische Staatsbürgerschaft und wurde staatenlos. Das Denken verlangte offensichtlich ein Opfer. Dieses bestand darin, dass Marx nach seiner Flucht nach Paris über Brüssel, in dem er zwischenzeitlich verhaftet wurde, nach London, wo er ab 1849 im Exil lebte, niemals mehr nach Deutschland bzw. Preußen zurückkehrte.

In dieser Zeit ereignete sich in Europa etwas, worauf Marx lang gewartet hatte. Im Februar 1848 und im März 1848 gab es revolutionäre Aufstände in Frankreich und in Deutschland. In Deutschland führte das zunächst zu einigen Erfolgen. Die Pressezensur wurde überall aufgehoben. Die Rechte der bürgerlichen Kräfte im Verhältnis zu den herrschenden feudalistischen Regierungen wurden gestärkt. In der Frankfurter Paulskirche traf sich eine sogenannte Nationalversammlung, die für einen einheitlichen deutschen Staat eine demokratische Verfassung ausarbeiten sollte. Doch bald gerieten die revolutionären Kräfte ins Stocken und die Reaktion in Form von preußischen und österreichischen Truppen schlug alles nieder. Der Gegenschlag reaktionärer Kräfte ließ nicht lange auf sich warten. Allerdings konnte nicht mehr alles rückgängig gemacht werden. Die Zeit des deutschen Feudalwesens z.B. war vorbei (was in Frankreich ein halbes Jahrhundert früher geschah, geschah nun auch in Deutschland – allerdings ohne die terreur).

In Frankreich fand die Revolution früher, eben im Februar 1848 statt, um von dort aus nach Deutschland überzugreifen. Doch auch in Paris/Frankreich verlief die Revolution ähnlich. Die revolutionären Kräfte hatten zunächst einen starken Zulauf. Anders als in Deutschland gab es unter den Revolutionären auch Arbeiter. Diese organisierten im Juni 1848 in Paris einen Aufstand, der blutig niedergeschlagen wurde. Die Gegenrevolution siegte und setzte Louis Napoléon Bonaparte (Neffe Napoleons I) im Dezember 1848 als Staatspräsidenten ein. Marx beschäftigte sich mit diesen Vorgängen in einem Text von 1852 mit dem Titel „Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte“.

Mit der Erinnerung an diesen historischen Ereignissen ist ein Begriff gefallen, der auch im Denken von Marx eine zentrale Rolle spielt: der zauberhafte Begriff der „Revolution“. Die Revolution ist seit der Französischen Revolution von 1789 bis 1799, wenn nicht schon seit der Amerikanischen Revolution 1776 bis 1781, ein zentraler Begriff der politischen Theorie. Doch nicht nur dort wird der Begriff verwendet. Man spricht z.B. von der „Industriellen Revolution“ oder von der „Digitalen Revolution“. Natürlich werde ich mich mit diesem Begriff bzw. mit Marx' Theorie der Revolution beschäftigen. Ich habe ihn „zauberhaft“ genannt, weil er wahrscheinlich derjenige Begriff unter den modernen politischen Konzepten ist, der die an Politik interessierten Gemüter am meisten erhitzt – in beiden Richtungen: in strikter Abwehr wie in begeistertem Zuspruch. Gerade die Russische Revolution, besonders die vom Oktober 1917 (deren Jubiläum wir also in diesem Jahr begehen), scheidet die Geister. Ich gebe allerdings zu, dass die Anhänger der Revolution seltener geworden sind. Das mag daran liegen, dass es wirklich Gründe gibt, die eine politische Revolution theoretisch schwächen. Ich meine dabei nicht den

Sachverhalt, dass Revolutionen zumeist gewalttätig verliefen, sondern dass die ökonomisch-politische Entwicklung der letzten einhundert Jahre eine Revolution unmöglich macht. Doch dazu dann später.

Es ist kein Zufall, dass Marx zu der Zeit, als in Europa die Revolution Erfolge feierte, mit Engels seinen wohl berühmtesten Text verfasste. Im Jahre 1847 wurde in London ein Geheimbund gegründet, der sogenannte „Bund der Kommunisten“. Marx und Engels wirkten bei der Namensgebung mit. Dieser Bund, den es bis 1852 gab, ist der Vorreiter der 1864 entstandenen von Marx und Engels mithervorgerufenen Internationalen Arbeiterassoziation, die dann später als die „erste Internationale“ bezeichnet wurde. Dieser internationale „Bund der Kommunisten“ tagte vom 29. November bis 8. Dezember 1847 in London und beauftragte Marx und Engels ein „Manifest der Kommunistischen Partei“ aufzusetzen. Dieses Manifest erschien dann auch 1848 in London. Damit schien sich eine Koinzidenz mit den Ereignissen in Paris und Deutschland ereignet zu haben. Man kann sich vorstellen, dass Marx und Engels politische Morgenluft spürten. Doch beim genaueren Hinsehen zeigen sich Eigenheiten des „Manifests“, die es von den Ereignissen zumindest in Deutschland stark unterschieden.

Marx lebte von 1849 bis zu seinem Tod 1883 in London unter schwierigen Verhältnisse, die auch daraus entstanden, dass er seinen Lebensstil durchaus an der sogenannten Bourgeoisie orientierte. Marx und Engels waren Bürger, in ihrem Lebensstil keineswegs Revolutionäre (wie Che Guevara z.B.). Er brauchte stets Geld (wenn Geld stets ein Thema ist, muss man es auch thematisieren). So arbeitete er nachwievor als Journalist z.B. für den „New York Daily Tribune“, d.h. in internationaler Dimension. Zugleich betätigte er sich praktisch-politisch z.B. in der von mir schon erwähnten Gründung der „ersten Internationale“ 1864 oder in der Auseinandersetzung mit Ferdinand Lassalle, der 1875 die SPD gründete, die zunächst aber Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands hieß.

Doch diese Zeit gehört schon in den Umkreis des „Kapitals“, mit dem ich mich, wie gesagt, nicht beschäftigen werde. Worum es mir in dieser ersten Veranstaltung ging, das war, Ihnen den sym-biographischen Zusammenhang von Denken und Leben bei Marx etwas aufzuhellen. Sie haben nun den Einblick in ein sehr eigentümliches Leben bekommen, ein Leben, das keineswegs nur sich in theoretischer Beschäftigung erging, sondern das auch Zeiten politischer Praxis enthält, einer Praxis, die sich im verwirklichten Traum von der letzten Revolution erfüllen sollte. Marx ist aufgrund dieser Zerrissenheit zwischen der Theorie und der Praxis ein sehr moderner Charakter.

Ich werde nächste Woche mit einigen Erläuterungen zur linkshegelianischen Diskussion, vor allem zu Ludwig Feuerbach, beginnen.

2. Vorlesung

Ich hatte meine letzte Vorlesung mit einem Satz des Historikers Jonathan Sperber begonnen: „Um Marxens Ideen zu verstehen, genügt es nicht, ihren intellektuellen Inhalt zu kennen; man muss sie im größeren Zusammenhang seines Lebens sehen.“ (11) Ich hatte dann diesen Satz etwas anders ausgelegt. Es gibt keine biographische Determination des Denkens eines Philosophen bzw. überhaupt des Denkens, sondern es gibt eine wechselseitige Beeinflussung von Biographie und Denken. Das Philosophieren (aber auch die künstlerische Arbeit, meine ich) geschieht sym-bio-graphisch, in einer Art von Symbiose zwischen Denken und Leben. Ich hatte das dann am Leben von Marx gezeigt. Ich hatte gezeigt, dass seine politische Verfolgung sich aus seinem Denken ergab und dass sein Denken eine Antwort auf die politische Verfolgung war.

Ich hatte auch beschrieben, wie und wann Marx zu dem Denker wurde, der er für uns ist. Das geschah in seinem Studium in Berlin in Kontakt mit der Philosophie Hegels bzw. mit denen, die um das Erbe der Philosophie Hegels stritten, mit den Links- oder Junghegelianern, die sich mit den Rechtshegelianern auseinandersetzten. Hier, in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts, beginnt Marx' Geschichte als Philosoph und als Philosoph, der kein Philosoph mehr sein wollte. Daher muss ich mich hier zunächst einmal aufhalten.

Hegel – ich hatte Ihnen in der letzten Woche schon etwas über diesen Philosophen erzählt. Er war ein europäisches Ereignis, ohne Zweifel einer *der* Philosophen schlechthin wie Platon, wie Aristoteles, wie Kant. Hegel war der Philosoph seiner Zeit, als er 1831 in Berlin stirbt, ist er auf dem Höhepunkt seiner akademischen Macht, auf dem Höhepunkt vielleicht auch seines Denkens. Was bedeutet das aber für Hegel, auf dem Höhepunkt der akademischen Macht seines Denkens zu sein?

Hegel gilt als der Philosoph, der den Staat Preußen in seinem Denken legitimiert und sogar repräsentiert. Das ist nicht einfach so dahingesagt, sondern basiert sozusagen auf harten historischen Fakten. Wer von Hegels Karriere in Berlin sprechen will, muss von Karl vom Stein zum Altenstein sprechen, wie Hegel 1770 geboren, 9 Jahre später als Hegel in Berlin gestorben. Erinnern Sie sich bitte ein wenig an die Geschichte Preußens. Preußen hatte unter der Besetzung Napoleons zu leiden. Preußen hatte 1806 eine große Schlacht gegen Napoleon verloren, bei Jena und Auerstedt verloren. (Hegel übrigens war zu dieser Zeit Privatdozent in Jena und sah dort Napoleon in die Stadt einreiten. Er nannte in „die Weltseele auf dem Rücken eines Pferdes“.)

Die Reaktion auf diese militärische Niederlage und die damit verbundene Okkupation Preußens war ein großartiges Reformwerk, die sogenannten Stein-Hardenbergschen Reformen. Karl Freiherr vom Stein und Karl August Fürst von Hardenberg sind die beiden Namen, mit denen diese Reformen zusammenhängen. Unter diesen Reformen befindet sich die Gründung einer neuen Art von Universität, verbunden mit dem Namen Wilhelm von Humboldts. Noch heute spricht man von der Humboldt-Universität und meint nicht nur die Berliner Universität, die heute so heißt, sondern einen Typ von Universität, der

bildungspolitisch von Humboldt geprägt wurde. Humboldt ging damals stark von Kant aus, verkehrte aber auch mit Hegel.

Dieser Karl August von Hardenberg war es, der nach 1815, d.h. nach dem endgültigen Sieg über Napoleon, Karl vom Stein zum Altenstein in das neu gegründete Kultusministerium nach Berlin berief. Aufgrund seiner Reformen und dem Sieg über Napoleon war Preußen eine aufstrebende Macht in Europa, durchaus progressiv neuen Ideen aufgeschlossen, eine konstitutionelle Monarchie, die sich allerdings bald unter Druck gesetzt fühlte. Es war nun der Minister Altenstein, der Hegel im Jahre 1818 von Heidelberg nach Berlin lotste. Und er brachte ihn wohl nach Berlin, weil er wusste, dass Hegel sich dem Staate Preußen mehr als nur loyal gegenüber verhalten würde.

Als Altenstein 1817 Kultusminister in Berlin wurde, geschah noch etwas anderes. Friedrich Wilhelm III wurde im selben Jahr sozusagen religionspolitisch tätig. In seiner Eigenschaft als *summus episcopus* hatte er das sogenannte „landesherrliche Kirchenregiment“ in Preußen inne. Kraft dieses Amtes vollzog er die Vereinigung der reformierten und lutherischen Gemeinden zu einer „unierten“ Kirche in Preußen. Ich brauche Ihnen nicht zu erklären, was das heißt. Wichtig ist zu sehen, dass der „moderne“ Staat Preußen sich dezidiert als ein christlicher und d.h. hier protestantischer Staat verstand.

Dieses Selbstverständnis hatte natürlich politische und religionspolitische, um nicht zu sagen weltanschauliche Konsequenzen. Im Jahre 1819 kam es zu den sogenannten Karlsbader Beschlüssen, das waren politische Beschlüsse, die Preußen mit anderen deutschen Staaten und mit Österreich unter der Führung Klemens von Metternichs verabredete und die sich im Großen und Ganzen gegen revolutionäre Umtriebe wandten. Napoleon war ja als der politische Erbe der Französischen Revolution in Europa aufgetreten. Diese Revolution spukte immer noch umher. Man wollte sich dagegen schützen durch jene Unterdrückungen, unter denen dann später auch Marx zu leiden hatte.

Hegel aber hatte mit all dem wenig Probleme. Er konnte die Verbindung von Christentum (und d.h. für Hegel durchaus stets Protestantismus) und Staat systematisch begründen. Das tut er im § 270 der schon von mir genannten „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ von 1821. Dort heißt es, dass die „Religion“ „die absolute Wahrheit zu ihrem Inhalt“ habe und damit falle „auch das Höchste der Gesinnung in sie“. Als solche ist sie die „*Grundlage*“ des Staates. An diesem Punkt sagt Hegel aber, dass sie, Religion und Staat“, „auseinandergehen“. Der Staat, sagt er, sei „göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und *Organisation einer Welt entfaltender Geist*“. Als eine solche „Organisation“ mag der Staat den Protestantismus zur „Grundlage“ haben. Doch wenn die Religion nun reklamiere, dass neben ihrem Inhalt auch ihre „Form“ im Staat Geltung beanspruchen wolle, müsse sie in ihre Grenzen gewiesen werden. Denn die „Form“ der Religion in ihrem „Verhältnis zum Absoluten“ ist „das Gefühl, die Vorstellung, der

Glauben“. Im Staat aber gehe es vielmehr um das „Wissen“. Er muss wissen, um jene Organisation des Geistes zur Welt ausführen zu können.

Es ist demnach klar, worum es geht. Hegel bezweifelt keineswegs, dass der Protestantismus „Grundlage“ der Sitten, der Gesinnung etc. im Staate sein müsse. Er ist aber in dieser Hinsicht eben auch „nur“ „Grundlage“. Die Kirche kann demnach im Staat keine politische Macht beanspruchen. Doch freilich ist es schon nicht wenig, wenn sie „Grundlage“ ist.

Nun hatte Marx etwa zehn Jahre nach Hegels Tod in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern (1843/44) Folgendes geschrieben: „Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.“ Bleiben wir zunächst bei dieser letzten Bemerkung. Ich werde versuchen, sie im Rahmen dessen, was ich gerade über Hegel und die „Grundlage“ der Religion für den Staat gesagt habe, zu interpretieren. Sollte die Religion die „Grundlage“ des Staates und seiner Sittlichkeit sein, d.h. sollte die Religion die moralische Fundierung des Politischen übernehmen, dann ist die Einrichtung des Staates in seinen sozialen Institutionen z.B. prinzipiell von der Religion geprägt – und darüber hinaus legitimiert. Denn was mit dem absoluten Anspruch der Religion auch nur verbunden werden kann, bedarf keiner weiteren Rechtfertigung mehr. Wenn etwas „von Gott kommt“ – wer wollte das, was da kommt, noch rechtlich-sittlich bestreiten?

Wenn aber so der soziale Raum eines Staates von der Religion geprägt wird (ohne dass die Religion unmittelbare politische Macht hätte, ohne dass sie sie vielleicht auch nur bedürfte), dann wird jede Kritik, die sich auf diesen sozialen und als sozialen auch politischen Raum bezieht, es zuerst immer mit der Religion zu tun haben. Die Religion zu kritisieren heißt dann zugleich, die Organisation dieser Welt zu kritisieren.

Ich hatte in der letzten Woche bereits darauf hingewiesen, dass die Religionskritik ein wesentlicher Aspekt der Diskussionen der Linkshegelianer mit den Rechtshegelianern war, die vor allem die Hegelsche Religionsphilosophie betonten und damit grundsätzlich affirmativ zur preußischen Gesellschaft standen. Dabei spielte ein gewisser Ludwig Feuerbach (1804-1872) eine große Rolle. Dessen Hauptwerk „Das Wesen des Christentums“ erschien in der ersten Auflage 1841, 1843 folgte schon die zweite, 1849 eine dritte. 1843 erschienen, als Fortsetzung des „Wesens des Christentums“ die „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“. „Von Feuerbach datiert erst die positive humanistische und naturalistische Kritik. Je geräuschloser, desto sicherer, tiefer, umfangreicher und nachhaltiger ist die Wirkung der Feuerbachischen Schriften, die einzigen Schriften seit Hegels Phänomenologie und Logik, worin eine wirkliche theoretische Revolution enthalten ist“, schreibt Marx im Jahre 1844. Ich möchte mir die Zeit nehmen, etwas ausführlicher diese Texte zu betrachten und vielleicht sogar auch ein wenig an sie zu erinnern, denn wahrscheinlich hat hier noch niemand besonders viel Feuerbach gelesen, selbst wenn er die sogenannten Feuerbach-Thesen von Marx kennt.

Im Vorwort zur ersten Auflage von „Das Wesen des Christentum“ schreibt Feuerbach: „Das moderne Christentum hat keine andern Zeugnisse mehr aufzuweisen als – Testimonia paupertatis. Was es allenfalls noch hat – das hat es nicht *aus sich* –, es lebt vom Almosen vergangner Jahrhunderte. Wäre das moderne Christentum ein der philosophischen Kritik würdiger Gegenstand, so hätte sich der Verfasser die Mühe des Nachdenkens und Studiums, die ihm seine Schrift gekostet, ersparen können. Was nämlich in dieser Schrift sozusagen a priori bewiesen wird, daß das *Geheimnis der Theologie die Anthropologie* ist, das hat längst a posteriori die Geschichte der Theologie bewiesen und bestätigt. ‚Die Geschichte des Dogmas‘, allgemeiner ausgedrückt: der Theologie überhaupt, ist die ‚Kritik des Dogmas‘, der Theologie überhaupt. Die Theologie ist längst zur Anthropologie geworden. So hat die Geschichte realisiert, zu einem Gegenstande des Bewußtseins gemacht, was *an sich* – hierin ist die Methode Hegels vollkommen richtig historisch begründet – das Wesen der Theologie war.“ (10f.)

Was sind „Testimonia paupertatis“? Wenn jemand vor Gericht ziehen muss oder gezogen wird und zu arm ist, sich einen Anwalt leisten zu können, wird eine Bescheinigung ausgestellt, eben dass ihm eine Prozesskostenhilfe genehmigt wird. Man könnte sagen: es sind „Armutzeugnisse“. Was hat das „moderne Christentum“ noch aufzuweisen, wenn es das, was es repräsentiert, nicht mehr „*aus sich*“ hat?

Feuerbach meint, dass das „moderne Christentum“ sich auf etwas beruft, was es nicht selbst hervorgebracht hat. Es hat sich gleichsam selbst schon so sehr „kritisiert“, dass eine „philosophische Kritik“ gar nicht mehr nötig ist, sagt Feuerbach, was natürlich nicht heißt, dass Feuerbachs Ausführungen etwa nicht als „kritisch“ wahrgenommen wurden. Feuerbach bekam es natürlich nach der Veröffentlichung mit der Zensur zu tun (das Werk wurde allerdings keineswegs verboten).

Kritik ist hier zu verstehen im Sinne des Trennens, Scheidens (krinein heißt trennen, urteilen etc.). Die Theologie hat in ihrer Geschichte selber eine Trennung, Differenzierung vollzogen, in der klar geworden ist, was sie in Wahrheit ist: das „Geheimnis“ der „Theologie“ sei die „Anthropologie“. Diese „Anthropologie“, ist das „Wesen des Christentums“ „an sich“. Diese Erkenntnis habe sich in der „Geschichte realisiert“, sie habe sich der Vernunft also erst nach einer gewissen Zeit gezeigt. Wenn Feuerbach hier Hegels „Methode“ lobt, dann meint er diesen Hegelschen Gedanken, dass die Geschichte der Entwicklungsraum der Wahrheit ist, dass sich erst am Ende ganz zeigt, was an ihrem Anfang erst in nuce vorhanden war.

Doch was soll das heißen, dass die Theologie in Wahrheit „Anthropologie“ sei oder, wie er unmittelbar nach dem Zitierten schreibt: „daß der Unterschied zwischen dem produzierenden heiligen Geist der göttlichen Offenbarung und dem konsumierenden menschlichen Geist längst aufgehoben, der einst übernatürliche und übermenschliche Inhalt des Christentums längst völlig naturalisiert und anthropomorphisiert ist“? Um das

weiter zu erläutern, beziehe ich mich auf eine Stelle aus dem Vorwort zur zweiten Ausgabe von „Das Wesen des Christentums“. Die Stelle ist etwas länger:

„Im ersten Teile [von Das Wesen des Christentums] also zeige ich, daß der *wahre Sinn* der Theologie die Anthropologie ist, daß zwischen den Prädikaten des göttlichen und menschlichen Wesens, folglich [...] auch zwischen dem göttlichen und menschlichen Subjekt oder Wesen *kein* Unterschied ist, daß sie *identisch* sind; im zweiten zeige ich dagegen, daß der *Unterschied*, der zwischen den theologischen und anthropologischen Prädikaten gemacht wird oder vielmehr gemacht werden soll, sich in *Nichts*, in *Unsinn* auflöst. Ein sinnfälliges Beispiel. Im ersten Teile beweise ich, daß der Sohn Gottes in der Religion *wirklicher* Sohn ist, *Sohn* Gottes in demselben Sinne, in welchem der Mensch Sohn des Menschen ist, und finde darin die *Wahrheit*, das *Wesen* der Religion, daß sie ein tiefmenschliches Verhältnis als ein göttliches Verhältnis erfaßt und bejaht; im zweiten dagegen, daß der Sohn Gottes – allerdings nicht unmittelbar in der Religion selbst, sondern in der Reflexion derselben über sich – nicht Sohn im natürlichen, menschlichen Sinn, sondern auf eine *ganz andre*, der Natur und Vernunft widersprechende, folglich *sinn-* und *verstandlose* Weise Sohn sei, und finde in dieser Verneinung des menschlichen Sinnes und Verstandes die Unwahrheit, das Negative der Religion. Der erste Teil ist demnach der *direkte*, der zweite der *indirekte* Beweis, daß die Theologie Anthropologie ist; der zweite führt daher notwendig auf den ersten zurück; er hat keine selbständige Bedeutung; er hat nur den Zweck zu beweisen, daß der Sinn, in welchem die Religion dort genommen worden ist, der richtige sein *muß*, weil der *entgegengesetzte* Sinn *Unsinn* ist.“ (23f.)

Das klingt ziemlich kompliziert, ist es aber nicht. Ich beziehe mich sogleich auf den Hauptgedanken und die Beispiele. Es gebe zwischen den göttlichen und menschlichen „Prädikaten“ und „folglich“ zwischen dem göttlichen und menschlichen „Subjekt oder Wesen“ keinen Unterschied. Ein „Prädikat des göttlichen und menschlichen Wesens“ ist für Feuerbach hier „Sohn“. Ich spreche dem göttlichen und menschlichen Wesen“ das „Prädikat“ zu, dass es „Sohn“ ist (es gibt Gottes Sohn wie es einen Sohn des Menschen gibt). (Anmerkung zum Unterschied von Prädikat und Subjekt: Die Sonne ist heiß. S est P. Die Sonne ist Subjekt (das Unterliegende), das Heiß-Sein ist Prädikat (das Zugespochene). Gott/Mensch ist Subjekt, Sohn ist Prädikat.) Nun sagt Feuerbach: was im Christentum zwischen Jesus und seinem Vater thematisiert ist, enthält die menschliche Wahrheit des Sohnseins. Es offenbart ein „tiefmenschliches Verhältnis“. Das, so füge ich hinzu, kann Feuerbach mit allen christlichen Wahrheiten machen. Er kann zeigen oder versucht zumindest zu zeigen, dass das Christentum sozusagen ein tiefes Wissen vom Menschlichen besitzt und dieses auf spezifische Weise darstellt. Das müsse aber nun getrennt werden von den bewusst übersinnlichen und daher gleichsam über-menschlichen Seiten des Christentums. Wer behauptet, dass die Gottessohnschaft „nicht Sohn im natürlichen, menschlichen Sinn, sondern auf eine *ganz andre*, der Natur und Vernunft widersprechende, folglich *sinn-* und *verstandlose* Weise“, meine, der vertrete die „Unwahrheit, das Negative der Religion“.

Die „Anthropologie“ im Christentum ist demnach, dass das, wovon in ihm die Rede ist, den Menschen selbst in seiner kreatürlichen, sinnlich-materialistischen Weise betrifft. Wenn „der einst übernatürliche und übermenschliche Inhalt des Christentums längst völlig naturalisiert und anthropomorphosiert ist“, dann ist er das nur deshalb, weil nach Feuerbach von Anfang an das Natürliche und Menschliche die Wahrheit des Christentums ist.

Eine andere, höchst wichtige Bemerkung lautet:

„Die Methode der reformatorischen Kritik der spekulativen Philosophie überhaupt unterscheidet sich nicht von der bereits in der Religionsphilosophie angewandten. Wir dürfen immer nur das *Prädikat* zum *Subjekt* ... machen – also die spekulative Philosophie nur *umkehren*, so haben wir die unverhüllte, die pure, die blanke Wahrheit.“

Diese Bemerkung aus dem Umkreis der schon erwähnten Schrift „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ ist besonders interessant. Wieder argumentiert Feuerbach mit dem logischen Unterschied von Prädikat und Subjekt. Diesen Unterschied bezieht er hier auf die „spekulative Philosophie“ und das ist für Feuerbach – und natürlich nicht nur für ihn – zu dieser Zeit die Philosophie Hegels (Sie dürfen sich unter „Spekulation“ hier nichts Negatives vorstellen, im Gegenteil. Das „Spekulative oder Vernünftige und Wahre besteht in der Einheit des Begriffs, oder des Subjektiven und Objektiven“, sagt Hegel in der schon erwähnten „Enzyklopädie“ – was bedeutet das aber? Das Denken vollzieht sich in einem reflexiven Verhältnis. Ich unterscheide z.B. den Vater vom Sohn, ich kann diesen Unterschied aber nur machen, wenn ich das eine auf das andere beziehe, man könnte auch sagen im Sinne des Spiegels (*speculum*), dass sich das Eine im Anderen spiegelt. Der letzte Schritt in der Spekulation ist aber, zu zeigen, dass alle Unterschiede schließlich in einem Ganzen vereinigt („Einheit“, „System“) werden können. Das leistet zu jener Zeit und vielleicht zu allen Zeiten das Denken Hegels.)

Mit dieser „spekulativen Philosophie“ muss aber etwas geschehen. Das Verhältnis von Prädikat und Subjekt muss „umgekehrt“ werden. Dieses Verb „Umkehren“ muss ich hier betonen, weil viele spätere Denker dieses Wort ebenso verwenden und ihm beinahe dieselbe Bedeutung geben, unter ihnen z.B. Heidegger. Um Ihnen das Problem etwas genauer zu erklären, werde ich einen berühmten Satz von Hegel zitieren, der aus der Vorrede der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ stammt: „*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.*“ Dieser Satz hat Geschichte gemacht.

Er will sagen, dass zwischen der Vernunft und der Wirklichkeit kein Unterschied mehr besteht. Das hatte z.B. so jemand wie Kant stets angenommen. Kant hätte nie gedacht, dass die Welt eine vernünftige sei, im Gegenteil, Kant hielt die Welt aufklärungsbedürftig, aber nicht für schon aufgeklärt. Hegel hat genau diesen Gedanken bei Kant aber als Schwäche ausgemacht. Die Vernunft könne im eigentlichen Sinne gar

keine Vernunft sein, wenn sie sich nicht verwirklichen könnte – z.B. im Preußischen Staat bzw. in seinen Institutionen. Und wirklich gehen wir ja auch heute irgendwie davon aus, dass die Universität als Institution „vernünftig“ ist. Würden wir das nicht „irgendwie“ glauben, würden wir vielleicht nicht an ihr studieren.

Nun muss ich mir den Satz aber etwas genauer anschauen. „Was vernünftig ist, das ist wirklich“. Das gilt nach Hegel für alles Vernünftige. Sollte sich also etwas als vernünftig erweisen, dann wird es das so tun, indem es sich verwirklicht. *Wenn* das geschieht, dann ist die Wirklichkeit (irgendwann) vernünftig. Da aber das Vernünftige sich ganz verwirklicht hat, ist die Wirklichkeit vernünftig. Hier gibt es eine gewisse Struktur, um die es eigentlich geht. Auf der einen Seite ist sozusagen die Idee, der Begriff, die Vernunft. Sie hat von sich her die Tendenz, sich zu verwirklichen. Auf der anderen Seite haben wir die Wirklichkeit, die von sich her die Möglichkeit hat, vernünftig zu werden. Die Tendenz zur Vernunft geht aber einzig und allein von der Vernunft aus. D.h. dass Hegels Satz notwendig in dieser Form ausgesprochen werden muss: „Was vernünftig ist, das ist wirklich“, und weil das so ist, ist das Wirkliche auch vernünftig. Ich werde jetzt nicht danach fragen, ob das Internet, ob die Pornographie im Internet, ob Helene Fischer oder Donald Trump, ob die Brustvergrößerung etc. „vernünftig“ ist. Ich komme wieder zurück zu Feuerbach.

Hier geht es, wie gesagt, um die „Umdrehung“ des Verhältnisses von Subjekt und Prädikat. Das Subjekt im Hegelschen Satz ist die Vernunft, das Prädikat ist das Wirklichsein. Wenn das jetzt „umgedreht“ werden soll, dann bedeutet das, dass nach Feuerbach die „Wirklichkeit“ das Subjekt ist und die „Vernunft“ das Prädikat. Damit aber habe ich Ihnen tatsächlich eine Denkbewegung dargestellt, die auch Marx vollzieht, die für Marx sogar von größter Wichtigkeit ist. Ich hatte Ihnen gesagt, dass ich mich nicht auf „Das Kapital“ beziehen wollte, mache ich auch nicht, muss aber hier eine Passage aus dem Vorwort zur zweiten Auflage zitieren. Er sagt da, nachdem er sich als „Schüler jenes grossen Denkers“ (Hegel) bezeichnet hat: „Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegel's Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, dass er ihre allgemeineren Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewusster Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muss sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken.“ Marx spricht nicht von der „Umdrehung“, sondern von einer „Umstülpung“. Etwas muss vom Kopf auf seine Füße gestellt werden. Hegel wiederum hatte in der „Phänomenologie des Geistes“ gesagt, man müsse lernen, „auf dem Kopf zu gehen“, d.h. also noch einmal, sich umzudrehen (nicht mit den Füßen, sondern mit dem Kopf gehen). Denkbewegungen ...

Die „Mystifikation“ bei Hegel ist, dass er das naturgemäße Verhältnis, dass die Wirklichkeit das Subjekt und die Vernunft (Philosophie) das Prädikat ist, seinerseits umdreht. Ich werde Ihnen nun zwei Sätze aus Feuerbachs „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“ vortragen, damit sie etwas besser verstehen, worum es geht:

„Die Anerkennung des *Lichtes der Wirklichkeit* im *Dunkel der Abstraktion* ist ein *Widerspruch* – die Bejahung des Wirklichen in der Verneinung desselben. *Die neue Philosophie*, welche das *Konkrete nicht in abstracto*, sondern *in concreto* – das Wirkliche *in seiner Wirklichkeit*, also auf eine dem *Wesen des Wirklichen entsprechende Weise als das Wahre* anerkennt und zum *Prinzip* und *Gegenstand* der Philosophie erhebt, ist daher erst die *Wahrheit* der Hegelschen, die *Wahrheit der neueren Philosophie überhaupt*.“

Hegel habe, nach Feuerbach, das „Licht der Wirklichkeit“, das „Konkrete“, im „Dunkel der Abstraktion“, im Denken, in der Vernunft, anerkannt. Das sei aber ein „Widerspruch“, weil so die Wirklichkeit zugleich bejaht und verneint werde – in dem Sinne, dass das Denken zwar die Wirklichkeit miteinbezieht, aber nicht eigentlich als Wirklichkeit, sondern nur als eine Vernünftige Wirklichkeit, was nach Feuerbach ihrer Verneinung gleichkommt. Denn für Feuerbach – und auch für Marx –, das ist jetzt elementar, ist die Wirklichkeit nicht vernünftig. Sie (mehr Marx) denken an die soziale Wirklichkeit ihrer Zeit, an die sozialen Unterschiede, an die Armut und die mit ihr verbundenen Krankheiten, an die Ohnmacht der Armen, an die Herrschaft der Bürger, später der „Kapitalisten“. Das anerkennt Marx keineswegs als vernünftig an. So auch Feuerbach: In der „neuen Philosophie“ solle es sehr wohl um die Wirklichkeit gehen, die Vernunft (das zum Prädikat umgedrehte Subjekt) soll sich mit der Wirklichkeit (das zum Subjekt umgedrehte Prädikat) beschäftigen. Aber sie soll die Wirklichkeit betrachten, ohne sie von vornherein als ein Epiphänomen der Vernunft zu verstehen.

Das sagt auch

§ 32

„Das Wirkliche *in seiner Wirklichkeit* oder *als Wirkliches* ist das Wirkliche als *Objekt des Sinnes*, ist das *Sinnliche*. *Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit* sind identisch. Nur ein sinnliches Wesen ist ein *wahres*, ein *wirkliches* Wesen. Nur durch die *Sinne* wird ein *Gegenstand im wahren Sinn* gegeben – nicht durch das Denken *für sich selbst*. Das mit dem *Denken gegebene* oder *identische Objekt ist nur Gedanke*.“

Das ist eine andere Nuance. Das Wirkliche soll nach Feuerbach nicht vor allem als versinnlichter Gedanke, als realisierte Vernunft, verstanden werden, sondern als „Objekt des Sinnes“, der Sinnlichkeit. Die Wirklichkeit ist sinnlich und muss sinnlich (naturwissenschaftlich) untersucht werden. Im „Wesen des Christentums“ spricht Feuerbach davon, dass er lediglich in moralisch-praktischen Fragen „Idealist“ sei: „aber auf dem Gebiete der eigentlichen theoretischen Philosophie gilt mir im direkten Gegensatz zu Hegelschen Philosophie, wo gerade das Umgekehrte stattfindet, nur der Realismus, der Materialismus.“ Feuerbach will im Verhältnis zur Wirklichkeit ein Realist und Materialist sein. In der Philosophie gibt es „nur Gedanken“, nicht wie bei Hegel, das eigentlich Wirkliche.

Deshalb ist die Theologie, das Christentum, eigentlich eine „Anthropologie“, d.h. ein Selbstmissverständnis, wenn das Christentum meint, dass es aus einer übersinnlichen Offenbarung stammt. Der wirkliche Mensch hat sich im Christentum in seiner Wahrheit und Wirklichkeit erkannt. Dort, wo er das vergessen hat, wird für Feuerbach das Christentum „sinn- und verstandlos“.

Wie ist aber dann Feuerbachs Position zu verstehen? „Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.“ Ich habe das bereits zitiert und Sie sollten sich diesen Satz merken, nicht nur weil er in der Vorlesung wichtig ist. Worin besteht aber die Religionskritik bei Feuerbach eigentlich? ich zitiere zum Abschluss eine letzten Passage aus der Vorrede zur zweiten Auflage des „Wesens des Christentums“:

„Ich habe nur das Geheimnis der christlichen Religion verraten, nur entrissen dem *widerspruchsvollen Lug- und Truggewebe* der Theologie – dadurch aber freilich ein wahres Sakrilegium begangen. Wenn *daher* meine Schrift negativ, irreligiös, atheistisch ist, so bedenke man, daß der Atheismus – im Sinne dieser Schrift wenigstens – das Geheimnis der Religion selbst ist, daß die Religion selbst zwar nicht auf der Oberfläche, aber im Grunde, zwar nicht in ihrer Meinung und Einbildung, aber in ihrem Herzen, ihrem wahren Wesen an nichts andres glaubt, als an die Wahrheit und Gottheit des menschlichen Wesens.“

Sie sehen auch hier eine „Umdrehung“. Nicht der Mensch vergottet Gott (das ist für Feuerbach „sinnlos“, d.h. „it makes no sense“, sondern Gott (die Religion) vergottet den Menschen. In diesem Sinne ist der „Atheismus das Geheimnis der Religion selbst“, weil es in ihr eigentlich gar nicht um das Göttliche als Göttliches geht.

In der nächsten Woche werden wir sehen, dass Marx freilich mit seiner Religionskritik noch etwas anderes meint.

Die Anfänge von Marx und der ganzen Bewegung, die mit Marx zusammenhängt, sind mit Ludwig Feuerbach verknüpft und seiner Religionskritik in „Das Wesen des Christentums“. Der Kern des Christentums ist nach Feuerbach nicht Gott als ein übersinnliches, übermächtiges höchstes Seiendes, sondern der Mensch selbst. Theologie ist Anthropologie. Es gibt einen solchen übersinnlichen, übermächtigen Gott nicht. Das Christentum ist daher im Grunde atheistisch. Es spricht von nichts anderem als vom Menschen.

Wichtig ist auch, wie Feuerbach auf die „spekulative Philosophie“, d.h. auf Hegel antwortet. Feuerbach gehört ja, nur um diesen historischen Sachverhalt noch einmal in Erinnerung zu rufen, zu den sogenannten „Linkshegelianern“, zu denen auch Marx gehörte. Hier ist die Denkbewegung der „Umkehrung“ oder der „Umstülpung“ (Marx) wichtig. Was wird „umgekehrt“? Ich hatte das an einem Satz Hegels demonstriert, einem zentralen Satz der Hegelschen „Rechtsphilosophie“: *„Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“* Ich hatte darauf hingewiesen, dass diese Formulierung nicht anders als in dieser Reihenfolge ausgesagt werden kann. Weil die Vernunft wirklich ist, weil die Vernunft in sich die Tendenz zu ihrer Verwirklichung hat, deshalb kann die Wirklichkeit vernünftig sein. Das Primat liegt bei der Vernunft.

Dieses Primat muss zerbrochen werden, das Verhältnis zwischen Vernunft und Wirklichkeit muss „umgekehrt“ werden. Die Wirklichkeit muss als Wirklichkeit betrachtet werden, um dann mit der Vernunft kritisch in Berührung gebracht zu werden. Etwas grob gesagt, findet hier eine „Umkehrung“ statt, die die Philosophie seit Platon betrifft. Seit Platon über Aristoteles und die Spätantike, das Mittelalter, der frühen und späten Neuzeit hatten die Philosophen stets betont, dass das Denken vom Über- oder Nichtsinnlichen aus auf das Sinnliche zugehen müsse. Freilich gab es auch andere Standpunkte, die man nicht vergessen darf, um nicht einer spezifischen Erzählung und dann vielleicht sogar einem Märchen zum Opfer zu fallen, gewiss gab es Hobbes, gab es La Mettrie (den Marx erwähnt), gab es Hume, es gab materialistische und empiristische Positionen, die die idealistischen Strömungen des Philosophierens unterbrachen. Aber Marx (und Feuerbach) bezogen sich unmittelbar auf den Philosophen ihrer Zeit – und das war *der* Philosoph des absoluten Idealismus Hegel.

Das Verhältnis von Idee und Wirklichkeit sollte „umgekehrt“ werden. Ich halte mich auch deshalb bei diesem Begriff auf, weil ich bald auf einen Begriff des Marxschen Denkens zu sprechen kommen werde, der *die* Umkehrung der Umdrehung schlechthin bezeichnet, auf den Begriff der „Revolution“ selbstverständlich. Vorher aber komme ich noch einmal auf Marx' Religionskritik, die er im Anschluss an Feuerbach formuliert, die aber doch, wie Sie schnell sehen werden, eine andere, eben typisch Marxsche Richtung nimmt.

Aber noch etwas anderes und durchaus Wichtiges muss hier dargelegt werden. Es geht um die Methode des Hegelschen Denkens, die allerdings nicht nur einfach als ein dem Denken Äußerliches betrachtet werden darf. Die Methode – als der Weg zur Erkenntnis –

ist kein Instrument, sondern es ist nichts anderes als das Denken selbst. Diese Methode ist für Hegel und für Marx die Dialektik. Was ist Dialektik? Das Wort kommt vom griechischen διαλέγεσθαι, das mit Durchsprechen übersetzt werden kann. Durchsprechen – das zeigt, dass es um eine Bewegung geht. Der Gedanke, das Denken muss sich bewegen, um Denken zu sein. Im Denken geht es um Denkbewegungen und eine dieser Bewegungen haben wir schon kennengelernt: die Umkehrung.

Aber das reicht noch nicht hin, um zu verstehen, was Dialektik ist. Ich zitiere eine Schlüsselstelle über die Dialektik aus der Vorrede von Hegels „Phänomenologie des Geistes“. Sie ist eine Schlüsselstelle auch für Feuerbach und Marx. Es heißt da: „So soll auch im philosophischen Satze die Identität des Subjekts und Prädikats den Unterschied derselben, den die Form des Satzes ausdrückt, nicht vernichten, sondern ihre Einheit soll als eine Harmonie hervorgehen.“ Ich möchte bei der Interpretation des Satzes den Schwerpunkt auf die Begriffe „Identität“ und „Unterschied“ legen, zunächst mehr auf den „Unterschied“.

Die Bewegung des Denkens wird dadurch ausgelöst, dass ein feststehender Gedanke (das Subjekt) mit seiner Negation, d.h. mit seinem Gegensatz, mit einem Widerspruch, konfrontiert wird. Es entsteht ein „Unterschied“. Nehmen wir als einen solchen Gedanken das Gute, die Idee des Guten. Ihm wird etwas Nicht-Gutes entgegengebracht. Nun gibt es diesen „Unterschied“. Was ist ein „Unterschied“? Ein Verhältnis, etwas Trennendes und zugleich Zusammenhaltendes. Das Gute und das Böse, könnte man sagen, gehören zusammen, wenn sie auch getrennt sind. Das ist das, was Hegel „Harmonie“ nennt.

Nun kann aber, um zur Bewegung des Denkens zurückzukehren, *dieses* Verhältnis, dass einem Guten durch ein Nicht-Gutes widersprochen wird, nicht so bleiben. Vielmehr antwortet sozusagen das Gute auf diesen Widerspruch dadurch, dass es über ihn hinausgeht, dass es ihn „aufhebt“. Dieses „Aufheben“ hat bei Hegel drei Bedeutungen: heraufheben, vernichten, erhalten. Was meint das?

In der dialektischen Bewegung wird der Widerspruch nicht einfach abgewiesen, sondern anerkannt und zugleich verneint, dadurch entwickelt sich das Denken hin zu einem höheren Zustand. Nehmen Sie die Krankheit (etwas Nicht-Gutes). Sie ist eine Verneinung, ein Widerspruch zur Gesundheit (etwas Gutes). Nun wäre es als Gesunder ganz falsch, den Widerspruch der Krankheit nicht anzuerkennen (zum Arzt zu gehen etc.). Das könnte zur Vernichtung der Gesundheit führen. Also: in der Anerkennung des Widerspruchs liegt, dass ich mich als nun Kranker um meine Gesundheit kümmerge. Ich vernichte demnach die Krankheit in mir. Dadurch aber, dass ich nun durch die Krankheit hindurchgegangen bin, bin ich anders gesund als vorher, sozusagen auf einem höheren Level gesund. Das kann ich aber nur deshalb sein, weil ich etwas von der Krankheit erhalten habe, eine Erinnerung an sie und wie sich sie überwunden habe. Das nennt man dialektische Bewegung des Denkens – Marx – und nicht nur Marx – hat sie anerkannt und von Hegel auf spezifische Weise übernommen. Wir werden gleich sehen, wie. Zurück zu Marx!

Ich beginne noch einmal mit dem Satz: „Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.“ Dieser Satz steht am Beginn eines Textes mit der Überschrift „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“. Er stammt aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern (1843/44), die Marx mit Arnold Ruge in Paris herausgegeben hat. Es gibt nur eine Doppelausgabe, in der auch z.B. Marx' Schrift „Zur Judenfrage“ erschienen ist. Zur Schrift, zum Aufsatz, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ ist zu sagen, dass sie nicht mit einem Manuskript von 1841/42 verwechselt werden darf, das auch „Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie“ genannt wird. Dort hatte Marx einen Teil von Hegels „Rechtsphilosophie“ gleichsam Paragraph für Paragraph durchinterpretiert. Ich werde mir nun diesen späteren Aufsatz über Hegels Rechtsphilosophie bzw. eigentlich über die deutsche Philosophie im Jahre 1844 anschauen.

Da heißt es sogleich im zweiten Satz: „Die *profane* Existenz des Irrtums ist kompromittiert, nachdem seine *himmlische Oratio pro aris et focus* widerlegt ist. Der Mensch, der in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels, wo er einen Übermenschen suchte, nur den *Widerschein* seiner selbst gefunden hat, wird nicht mehr geneigt sein, nur den *Schein* seiner selbst, nur den Unmenschen zu finden, wo er seine wahre Wirklichkeit sucht und suchen muß.“ (207) Sie hören sogleich, dass hier jemand einen bestimmten Stil pflegt. In der Tat: Marx, das werden wir noch weiter sehen, ist in diesem Text ein politischer Schriftsteller. Er will nicht nur etwas darstellen, er will auch überzeugen.

Marx spricht von einem „Irrtum“ und seiner „*profanen* Existenz“. Es geht demnach nicht um eine religiöse Existenz. Die „himmlische Oratio pro aris et focus“ ist das himmlische Gebet für Altar und Herd, d.i. eine römische Formulierung, die das Himmlische und Weltliche zusammenführen will, um im Politischen eine bestimmte politische Entscheidung zu legitimieren. Dieses Gebet ist widerlegt, widerlegt durch die vorher genannte Kritik. Welche ist das?

Marx bezieht sich deutlich auf Feuerbach. Die ganze Bewegung des Gedankens ist dialektisch. In der „phantastischen Wirklichkeit des Himmels“ habe der Mensch nur den „Widerschein“ von sich selbst, also einen „Übermenschen“, gefunden. Wenn aber die „phantastische Wirklichkeit des Himmels“ bzw. der „Übermensch“ nur der „Widerschein“ des Menschen ist, dann ist das, was der Mensch in der „wahren Wirklichkeit“ finde nur der „Schein“ zu diesem „Widerschein“, der „Schein“ eines „Unmenschen“ im Verhältnis zum „Übermenschen“. Diesen „Schein“ aber, nach Marx, dulde der Mensch nicht mehr.

Ich lese weiter: „Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: „*Der Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben und schon wieder verloren hat. Aber *der Mensch*, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät.“ Marx

vollzieht einen Gedanken, der auch bei Nietzsche zu finden ist. Ich habe vorhin recht grob vom Unterschied zwischen dem Übersinnlichen und dem Sinnlichen gesprochen. In der Philosophie und in der Religion wird das Reich des Übersinnlichen als das Reich der Wahrheit betrachtet. Das Denken operiert mit nicht-sinnlichen Kategorien, daher steht dieses Nicht-Sinnliche über dem Sinnlichen. Zudem kann der Mensch dieses Nicht-Sinnliche nicht „gemacht“ haben (Descartes' Gottesbeweis), denn das Nicht-Sinnliche ist unendlich in sich. Der endliche Mensch empfängt sich vielmehr von diesem Unendlichen her. Das Unendliche „macht“ sozusagen des Menschen (Schöpfergott). Für Marx aber gibt es nur den Menschen. All die Figuren des Über-sinnlichen werden vom Menschen gemacht und von niemandem sonst.

Welcher Mensch? Der Mensch in seiner Wirklichkeit, in seiner Welt von Staat und Gesellschaft. Um diesen Menschen soll und muss es gehen. Denn hier, in der Welt von Staat und Gesellschaft, läuft etwas schief, sehr schief. Marx: „Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewußtsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point d'honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen *jene Welt*, deren geistiges *Aroma* die Religion ist.“ Sie hören, dass der Text überzeugen will.

Ich hatte in der letzten Woche auf die Bedeutung der protestantischen Religion für den Preußischen Staat hingewiesen, auch für Hegel. Der hatte noch 1830 eine Festrede zum 500. Jahrestag der Confessio Augustana, d.h. der Augsburger Konfession von 1530 (auf Luther zurückgehend, Melancthon schreibt lateinischen Text), ein Bekenntnis der protestantischen Kirche, das auch heute noch Bedeutung hat. Dieser Jahrestag hatte große Bedeutung, die Confessio wurde offiziell im Staat gefeiert. Marx behauptet nun, dass dieser Staat und diese Gesellschaft ein Interesse an der Aufrechterhaltung der Religion hatten. Wie dieses Interesse zu fassen ist, ist schwer zu sagen. Denn der preußische Staat hatte selbst kein Bewusstsein von seiner „*verkehrten Welt*“ (wieder ist übrigens ist etwas „verkehrt“, muss also „umgekehrt“ werden). Nichtsdestotrotz sorgte er für die Erhaltung dieser Verkehrung.

Übrigens ist der Unterschied zu Feuerbach jetzt schon klar geworden. Feuerbach hatte kein Interesse daran, seine Religionskritik politisch zu verstehen. Er hatte kein Interesse daran, seine Untersuchungen auf die Zustände der Gesellschaft anzuwenden. Das war für Marx natürlich eine spezifische Schwäche. Feuerbach hatte das eigentliche Problem gar nicht erkannt.

Worum es Marx geht, ist demnach, gegen diese Verkehrung vorzugehen: der „Kampf gegen die Religion“ als „mittelbarer“ „Kampf“ gegen die „verkehrte Welt“. Hören wir Marx'

Text weiter: „Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sei der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volkes.“ Hier haben wir also diese berühmte Formulierung. Die Religion hat ein ambivalentes Wesen, das es zu bekämpfen gilt. Einerseits kann man an ihr erkennen, dass die „wahre Wirklichkeit“ eine elende ist. Denn die Religion mit ihrer Sehnsucht nach einer anderen Welt, einer „phantastischen Wirklichkeit“, ist ein Ausdruck des Elends. Andererseits aber wurde genau dieser Ausdruck zum Erhalt des Elendes genutzt, denn die Religion ist selbst keine kritisch-politische Instanz. Ihr Wirkung ist vielmehr opiatisch. Sie tröstet und vertröstet. Dieser Trost und die Vertröstung aber halten den Menschen davon ab, die wirkliche Quelle des Elends zu erkennen. (Heute scheinen die Medien diese Rolle übernommen zu haben. „Wer wird Millionär?“ ist die „Religion“ als „Opium des Volks“ von heute.)

Also folgert Marx: „Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf*. Die Kritik der Religion ist also im *Keim* die *Kritik des Jammertales*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist.“ All das ist dialektisch gedacht. Die Religion wird ja von Marx auf gewisse Weise auch anerkannt. Sie ist der Ausdruck des Leidens, muss daher ernstgenommen werden. Doch zugleich muss sich „aufgehoben“ werden, indem die wahre Quelle des Unglücks und Elends bekämpft werden muss. Diese wahre Quelle ist, von der Religion aus gesehen, das „Jammertal“, die wirkliche Welt. „Kritik des Jammertals“ ist hier einerseits die Kritik am Jammertal, andererseits aber auch eine Kritik, die vom Jammertal ausgeht.

Weiter: „Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpfückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche. Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne drehe. Die Religion ist nur die illusorische Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt.“ Der Mensch muss „enttäuscht“ werden in dem Sinne, dass er von der Täuschung befreit wird, dass die Täuschung weggenommen wird, damit er beginnt, sich um sich selbst zu drehen.

Wie aber kann diese Enttäuschung vollzogen werden? „Es ist also die *Aufgabe der Geschichte*, nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren. Es ist zunächst die *Aufgabe der Philosophie*, die im Dienste der Geschichte steht, nach die *Heiligengestalt* der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren *unheiligen Gestalten* zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde.“ Das Instrument der Geschichte, den Menschen aus seiner Selbstentfremdung zu befreien, ist die „Philosophie“. Das muss aber

hier so verstanden werden, dass ja gerade Hegel, wie er später in dem Aufsatz auch zeigt, affirmativ zur „verkehrten Wirklichkeit“ steht, ja dass gerade dieses Denken diese Verkehrung der Wirklichkeit ja vollzieht. D.h. dann aber nichts anderes, als dass die im „Dienst der Geschichte“ stehende „Philosophie“ neben der Religionskritik auch eine Kritik an der „spekulativen Philosophie“ Hegels sein musste. Das aber musste sie deshalb sein, weil Marx in Hegels „Rechtsphilosophie“ die Philosophie „Deutschlands“ und seiner Gesellschaft par excellence erkannte.

Ich habe bis hierher den Beginn dieses Aufsatzes aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern beinahe Satz für Satz dargestellt. Ich werde jetzt ein paar Sprünge machen, um die noch besonders wichtigen Gedanken dieses Aufsatzes auszulegen. Und ich möchte doch sagen, dass der Aufsatz besonders wichtige Passagen und Gedanken enthält.

Wir haben bisher immer im Allgemeinen gehört, dass die Welt elend ist. Das war Marx entschiedene Ansicht. Doch worin bestand dieses Elend? Das musste selbst erst einmal auch dargestellt werden. Dabei half im Friedrich Engels, der 1845 sein Buch „Die Lage der arbeitenden Klasse in England“ veröffentlichte. Dieses Buch schildert die Zustände im Manchester jener Zeit. Engels stand dort einer Fabrik seines Vaters vor. Es ging ihm darum, „the realities of life“ zu zeigen; eine, wie ich finde, passende Formulierung. Es geht bei all dem wirklich um die „realities of life“, nicht um die Illusionen, die wir uns von uns selbst und der Welt machen.

Im vorliegenden Aufsatz von Marx gibt es nur spärliche Hinweise auf das wirkliche Elend des Menschen. Doch es gibt eine gradezu programmatische Aussage. Sie lautet: „Das Verhältnis der Industrie, überhaupt der Welt des Reichtums, zu der politischen Welt ist ein Hauptproblem der modernen Zeit.“ Damit ist ein Hinweis auf die Art und Weise des Elends gegeben, das Marx meint. Es geht um das soziale Elend einer „Welt des Reichtums“, die sich in der „Industrie“ (lateinisch Fleiß, Betriebsamkeit, eine besondere Produktionsart der Fabrik) ihre eigene Form gegeben hat. Marx hat sich dann später immer weiter gerade auf dieses Phänomenfeld bezogen, bis dahin, dass er eines der ökonomischen Hauptwerke des 19. Jahrhunderts verfasste, „Das Kapital“, mit dem ich mich aber nicht befassen kann.

Ich kehre zurück zum Aufsatz. Marx stellte also die „Kritik“ als seine Aufgabe vor. Kritik heißt hier: Kritik der Religion, aber auch Kritik der Philosophie (durch die Philosophie), insoweit Marx nun konkret wurde und die differenten politischen Situationen in Frankreich und Deutschland thematisierte, wobei klar war, dass Deutschland Frankreich in jeder Hinsicht hinterher hinkte. Die Frage aber war, wie sich diese Kritik verwirklichen sollte. Sollte sie sich in der Grenze des Begriffes, des Diskurses also, bewegen oder meinte Marx noch eine andere Form der Kritik. So heißt es:

„Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur

materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie *ad hominem* demonstriert, und sie demonstriert *ad hominem*, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.“

Das ist eine ziemlich weitgehende Äußerung von Marx. Sie zeigt, wozu er bereit war in seinem politischen Denken. Die „Kritik“ ist eine „Waffe“. Sie kann etwas bewirken, könnte man sagen. Das bekam Marx am eigenen Leibe zu fühlen, weil er sich ja schon zur Zeit der Abfassung dieses Aufsatzes in Paris im Exil befand. Er wurde also verfolgt, Spione versammelten sich um ihn, Spione verschiedener Nation übrigens. Und doch spricht Marx hier wohl noch etwas anderes an, wenn er von der „Kritik der Waffen“ spricht, von der „materiellen Gewalt“. Die Anspielung – ist es eine Anspielung? – ist deutlich. Es geht um das, was er kurz vor der zitierten Stelle auch erwähnt: um eine „*Revolution*“.

Klar, ich erwähnte es: Marx befindet sich zum Zeitpunkt der Abfassung in Paris, der Hauptstadt der Revolution, diesem Augenblick der in der Geschichte (Französische Revolution), in der im August 1789 zum ersten Mal die „*Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen*“ verlesen wurde. Da heißt es z.B. im ersten Artikel: « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l’utilité commune. » Das war es, woran Marx sich orientierte. Er dachte an eine Revolution als Umkehrung der verkehrten Wirklichkeit zur wahren Wirklichkeit durch die wahre Wirklichkeit, an eine Revolution als „Praxis“, und er fragt, ob es eine solche wohl in Deutschland geben könne.

Ich werde mich noch weiter mit der Revolution als eben dieser Bewegung, dieser Bewegung im Denken (Marx selbst verwendete den Begriff der „theoretischen Revolution“ in Bezug auf Feuerbach) und in der Wirklichkeit, beschäftigen. Marx musste sich natürlich noch weitere Gedanken zu ihr machen. Hier, in meinem ihnen vorgestellten Aufsatz, wird sie eher beiläufig erwähnt.

Marx verwendet noch einen anderen, wichtigen Begriff, der neben dem der „Revolution“ herausgehoben werden muss, nämlich den der „Emanzipation des Menschen“. Das Wort stammt vom lateinischen *emancipatio*. Darin befinden sich die anderen lateinischen Wort *ex manus capere*, *mancipare* ist eine juristische Prozedur, wo jemand mit seiner Hand etwas vor Zeugen berührt und damit es zu seinem Eigentum macht. Die gegensätzliche Bewegung ist demnach die, etwas aus seinem Eigentumsanspruch (einen Sklaven oder einen Sohn (Rom)) zu entlassen. Insofern ist die ursprüngliche Emanzipation eine Gewährung eines Mächtigeren. Das hat sich in der modernen und d.h. schon bei Marx zu findenden Bedeutung verändert. Die „Emanzipation des Menschen“ (wie die der „Frau“) wird vom Menschen vollzogen. Doch wovon emanzipiert sich der Mensch? Von seinen Beschränkungen, die er von Staat und Gesellschaft her erfährt. Die Revolution ist in sich eine Emanzipation, doch nicht jede Emanzipation ist notwendig eine Revolution. Bei Marx

jedoch wurde der Begriff der Revolution wichtiger, ein Ereignis, das mit „materieller Gewalt“ verbunden ist.

Ich möchte noch zwei Dinge aus dem besprochenen Aufsatz erwähnen. Marx spricht von einer „radikalen Revolution“. Die „radikale Revolution“ betrifft die „Wurzel“ der „Kritik“ (in der „radikalen Kritik“), d.h. den Menschen. So schreibt Marx: „Nicht die *radikale* Revolution ist utopischer Traum für Deutschland, nicht die *allgemein menschliche* Emanzipation, sondern vielmehr die teilweise, die *nur* politische Revolution, die Revolution, welche die Pfeiler des Hauses stehen läßt. Worauf beruht eine teilweise, eine nur politische Revolution? Darauf, daß ein *Teil der bürgerlichen Gesellschaft* sich emanzipiert und zur *allgemeinen* Herrschaft gelangt, darauf, daß eine bestimmte Klasse von ihrer *besonderen Situation* aus die allgemeine Emanzipation der Gesellschaft unternimmt.“ Die „radikale Revolution“ ist die „allgemein menschliche Emanzipation“. Das ist ein noch unausgeglichener Gedanke. Denn Marx kann hier noch nicht zeigen, inwiefern eine konkrete Revolution diese allgemein menschliche, d.h. die universale Emanzipation vollziehen soll. Das wird er später, im Manifest der Kommunistischen Partei durchaus erklären.

Wie dem auch sei: Vorerst gehe es um eine „politische Revolution“, in der eine „bestimmte Klasse“ – diesen Begriff hatten wir noch nicht kennengelernt – die „allgemeine Emanzipation der Gesellschaft“ – bezogen auf Deutschland – unternimmt. „Klasse“ (Marx spricht im besprochenen Aufsatz ebenso noch von „Stand“ (Frankreich, tiers état, dritter Stand), das Wort stammt von classis, der herbeigerufenen Menschenmenge (vielleicht spielt clamere eine Rolle, rufen). Der Begriff wurde bei englischen Ökonomen benutzt, bei Smith aber auch bei dem für Marx sehr wichtigen David Ricardo. „Class“ ist noch heute ein gängiger Begriff in England, während in der deutschsprachigen Ökonomie und Soziologie der Begriff der „Klasse“ wohl nur für den Marxschen Strang erhalten hat, obwohl auch Max Weber von Klassen spricht (Weber kein Marxist). Wir sprechen von „Schichten“.

Die Frage, die Marx hier stellt, ist die nach einer revolutionären Klasse, die gleichsam für die ganze Gesellschaft die Revolution realisieren könne. Er sagt dazu, „daß die ganze Gesellschaft sich in der Situation dieser Klasse“ befinden müsse „also z.B. Geld und Bildung“ besitze oder „beliebig erwerben“ könne. Er nennt das eine „Voraussetzung“ der politischen Revolution. Marx denkt an die Situation in Frankreich, an die Französische Revolution. Hier hatte das Bürgertum oder, Marx nennt das französische Wort, die „*Bourgeoisie*“, die Aufgabe übernommen, die Revolution zu realisieren, und zwar zum Wohle des Ganzen.

In Deutschland ist die Lage aber eine andere. Marx sagt auch sogleich: „Es fehlt aber jeder besonderen Klasse in Deutschland nicht nur die Konsequenz, die Schärfe, der Mut, die Rücksichtslosigkeit, die zum negativen Repräsentanten der Gesellschaft stempeln könnte.“ („negativ“, weil ja die Gesellschaft revolutioniert werden soll). „Es fehlt ebenso sehr jedem Stande jene Breite der Seele, die sich mit der Volksseele, wenn auch nur

momentan, identifiziert, jene Genialität, welche die materielle Macht zur politischen Gewalt begeistert, jene revolutionäre Kühnheit, welche dem Gegner die trotzige Parole zuschleudert: *Ich bin nichts, und ich müßte alles sein.*“ Bitte bedenken Sie, dass das schon Aussagen sind, die spätere Revolutionäre wie Lenin oder auch Che Guevara aufmerksam gelesen haben. Marx sucht eine „Klasse“, die in Deutschland eine Revolution inszenieren könnte. Eine Bourgeoisie wie in Frankreich existiert nicht. Natürlich existiert ein Bürgertum, doch dieses Bürgertum, dachte Marx, hatte nicht die Radikalität wie das französische. Er schreibt: „In Deutschland, wo das praktische Leben ebenso geistlos, als das geistige Leben unpraktisch ist, hat keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft das Bedürfnis und die Fähigkeit der allgemeinen Emanzipation, bis sie nicht durch ihre *unmittelbare* Lage, durch die *materielle* Notwendigkeit, durch ihre *Ketten selbst* dazu gezwungen wird.“ Marx fasst hier einen Gedanken, den er später weiter ausbauen wird und den er dann auch mit philosophischeren Begriffen darstellen wird. Es geht dabei um die Ermöglichung der Revolution. Warum und wann findet die Revolution statt?

Für jetzt konstatiert Marx, dass es in Deutschland keine Klasse zu geben scheint, die den Motor der Revolution in Gang setzen und halten könnte. Marx fragt: „Wo ist also die *positive* Möglichkeit der deutschen Emanzipation? / *Antwort*: In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besonderes Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besonderes Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, welche nicht auf einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provozieren kann, welchen in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*.“ Hier haben wir also dieses Zauberwort, diese „Klasse“, die noch erst gebildet werden muss. Diese „Klasse“, das kann man schon jetzt sagen, soll zwar die Revolution in Deutschland beginnen, doch sie ist deshalb offensichtlich keine „deutsche“ „Klasse“, denn an ihr wird das „Unrecht schlechthin“ begangen und nicht ein spezifisch deutsches Unrecht. Was aber ist das „Unrecht schlechthin“? Es ist die „Armut“ bzw. die Bedingungen, die das Proletariat verarmen lassen.

Marx hatte am Beginn des Aufsatzes gesagt, dass es „zunächst die *Aufgabe der Philosophie*, die im Dienste der Geschichte“ stehe, sei, „die Selbstentfremdung“ des Menschen „in ihren *unheiligen Gestalten* zu entlarven“. Nun konstruiert er eine erstaunliche Allianz: „Wie die Philosophie im Proletariat ihre *materiellen*, so findet das Proletariat in der Philosophie sein *geistigen* Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der

Deutschen zu Menschen vollziehen.“ Die Philosophie und das Proletariat bilden die „materielle Gewalt“, die die Revolution realisieren soll.

Ich habe zuviel zitiert. In der nächsten Stunde müssen wir uns zunächst mit dem Klassenbegriff des „Proletariats“ beschäftigen. Dann werde ich weitergehen zu philosophischeren Texten von Marx. Der heute kennengelernte Text hat mehr programmatischen Charakter.

Ich hatte Ihnen letzte Woche den Aufsatz „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ referiert. Ich hatte auch etwas zur Art des Textes gesagt. Man merkt, dass er geschrieben worden ist, um zu überzeugen. Er ist der Text eines Journalisten, der Marx ja war. Marx hat natürlich nicht nur solche Texte geschrieben, wir werden das bald sehen. Es zeigt aber, dass Marx das Handwerk des Schreibens beherrschte. Schreiben-können bedeutet, nicht nur *einen* Stil zu beherrschen, sondern verschiedene Stile. Ich muss wissen, für wen ich schreibe und was ich damit erreichen will. Die großen Philosophen pflegen alle einen Stil, mal eleganter, mal weniger elegant, mal glänzend, mal verstiegen etc.

Wir haben aber dennoch schon einige Dinge gelernt, auch durch diesen Aufsatz und durch meine Erläuterungen. Ich hatte Ihnen gezeigt, wie Marx die Feuerbachsche Religionskritik (Stichwort: „Umkehrung“ – Theologie als „Anthropologie“) anerkennt, übernimmt und umformt. Sie wird bei Marx erst politisch, d.h. als „Waffe der Kritik“ auf die Gesellschaft angewendet. Marx anerkennt, dass sich in der Religion das „Jammertal“ zum Ausdruck bringt, d.h. die Sehnsucht nach einer besseren Welt. Nur dass die Kirche mit ihrer Religion diese Sehnsucht zugleich betäuben. Religion sei „Opium des Volkes“, eben weil sie die Sehnsucht nicht in eine revolutionäre Kraft verwandelt. (In einem noch zu besprechenden wichtigen Text spricht Marx davon, dass die „englischen Schnapsbuden“ die „*sinnbildliche* Darstellung des Privateigentums“ sind. Das wird noch zu erklären sein. Aber klar: auch der Schnaps ist eine Möglichkeit, der Kritik auszuweichen.)

In dieser ganzen Übernahme und Kritik der Feuerbachschen Religionskritik verfährt Marx dialektisch. Die Dialektik, die er einmal die „Mutter“ „des Junghegeltums“ nennt, ist ein Denkverfahren (oder vielleicht noch mehr) der Hegelschen Philosophie. Ich habe Ihnen dieses Verfahren anhand der bestimmten und absoluten Negation erläutert, habe es jedenfalls versucht. Ich habe versucht, Ihnen zu erklären, was „Aufhebung“ bedeutet. Hegel verwendete die Differenzierung in „These, Anti-These, Synthese“ nie. Das ist eine Formel, die dann im nach-marx’schen „historischen Materialismus“ Verwendung gefunden hat. Es ist eine Vereinfachung, eine Versimpelung. Aber sie kann durchaus ein wenig helfen. Man darf nur nicht vergessen, dass sie eine Versimpelung ist.

Wie gesagt, Marx wendet die Religionskritik von Feuerbach politisch, sozial-politisch. Er kritisiert aufs Schärfste die Zustände seiner Zeit („Jammertal“). Doch wenn man etwas kritisiert, muss man auch zeigen, was überhaupt kritikwürdig ist. Man kann viel vom Elend reden – doch man muss es dann auch zeigen können. Das scheint mir eine prinzipielle Schwäche der aktuellen Linken zu sein (bis hin zum „Gerechtigkeits“-Diskurs der SPD). Man schafft es nicht mehr, den Leuten zu zeigen, dass sie „arm“ sind, weil und damit die anderen „reich“ sind – und dass die Rede von der Gleichheit nur eine Lüge ist, die die bestehenden Verhältnisse stabilisiert.

Ich hatte darauf hingewiesen, dass Engels Buch von 1845 „Die Lage der arbeitenden Klasse in England“ genau diese Funktion erfüllte. Engels zeigte, wie die Arbeiter im

damaligen Manchester lebten. Er demonstrierte die „realities of life“. Aber auch Marx gibt schon im vorliegenden Aufsatz, der ein oder zwei Jahre früher geschrieben wurde, die Richtung vor: „Das Verhältnis der Industrie, überhaupt der Welt des Reichtums, zu der politischen Welt ist ein Hauptproblem der modernen Zeit.“ Damit ist ein Hinweis auf die Art und Weise des Elends gegeben, das Marx meint. Es geht um das soziale Elend einer „Welt des Reichtums“, die sich in der „Industrie“ (lateinisch Fleiß, Betriebsamkeit, eine besondere Produktionsart der Fabrik) ihre eigene Form gegeben hat. Marx hat sich dann später immer weiter gerade auf dieses Phänomenfeld bezogen, bis dahin, dass er eines der ökonomischen Hauptwerke des 19. Jahrhunderts verfasste, „Das Kapital“, mit dem ich mich aber nicht befassen kann.

Ich kehre zurück zum Aufsatz. Marx stellte also die „Kritik“ als seine Aufgabe vor. Kritik heißt hier: Kritik der Religion, aber auch Kritik der Philosophie (durch die Philosophie), insoweit Marx nun konkret wurde und die differenten politischen Situationen in Frankreich und Deutschland thematisierte, wobei klar war, dass Deutschland Frankreich in jeder Hinsicht hinterher hinkte. Die Frage aber war, wie sich diese Kritik verwirklichen sollte. Sollte sie sich in der Grenze des Begriffes, des Diskurses also, bewegen oder meinte Marx noch eine andere Form der Kritik. So heißt es:

„Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie *ad hominem* demonstriert, und sie demonstriert *ad hominem*, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.“

Das ist eine ziemlich weitgehende Äußerung von Marx. Sie zeigt, wozu er bereit war in seinem politischen Denken. Die „Kritik“ ist eine „Waffe“. Sie kann etwas bewirken, könnte man sagen. Das bekam Marx am eigenen Leibe zu fühlen, weil er sich ja schon zur Zeit der Abfassung dieses Aufsatzes in Paris im Exil befand. Er wurde also verfolgt, Spione versammelten sich um ihn, Spione verschiedener Nation übrigens. Und doch spricht Marx hier wohl noch etwas anderes an, wenn er von der „Kritik der Waffen“ spricht, von der „materiellen Gewalt“. Die Anspielung – ist es eine Anspielung? – ist deutlich. Es geht um das, was er kurz vor der zitierten Stelle auch erwähnt: um eine „*Revolution*“.

Klar, ich erwähnte es: Marx befindet sich zum Zeitpunkt der Abfassung in Paris, der Hauptstadt der Revolution, diesem Augenblick der in der Geschichte (Französische Revolution), in der im August 1789 zum ersten Mal die „Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen“ verlesen wurde. Da heißt es z.B. im ersten Artikel: « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l’utilité commune. » Das war es, woran Marx sich orientierte. Er dachte an eine Revolution als Umkehrung der verkehrten Wirklichkeit zur wahren Wirklichkeit durch die

wahre Wirklichkeit, an eine Revolution als „Praxis“, und er fragt, ob es eine solche wohl in Deutschland geben könne.

Ich werde mich noch weiter mit der Revolution als eben dieser Bewegung, dieser Bewegung im Denken (Marx selbst verwendete den Begriff der „theoretischen Revolution“ in Bezug auf Feuerbach) und in der Wirklichkeit, beschäftigen. Marx musste sich natürlich noch weitere Gedanken zu ihr machen. Hier, in meinem ihnen vorgestellten Aufsatz, wird sie eher beiläufig erwähnt.

Marx verwendet noch einen anderen, wichtigen Begriff, der neben dem der „Revolution“ herausgehoben werden muss, nämlich den der „Emanzipation des Menschen“. Das Wort stammt vom lateinischen *emancipatio*. Darin befinden sich die anderen lateinischen Wort *ex manus capere*, *mancipare* ist eine juristische Prozedur, wo jemand mit seiner Hand etwas vor Zeugen berührt und damit es zu seinem Eigentum macht. Die gegensätzliche Bewegung ist demnach die, etwas aus seinem Eigentumsanspruch (einen Sklaven oder einen Sohn (Rom)) zu entlassen. Insofern ist die ursprüngliche Emanzipation eine Gewährung eines Mächtigeren. Das hat sich in der modernen und d.h. schon bei Marx zu findenden Bedeutung verändert. Die „Emanzipation des Menschen“ (wie die der „Frau“) wird vom Menschen vollzogen. Doch wovon emanzipiert sich der Mensch? Von seinen Beschränkungen, die er von Staat und Gesellschaft her erfährt. Die Revolution ist in sich eine Emanzipation, doch nicht jede Emanzipation ist notwendig eine Revolution. Bei Marx jedoch wurde der Begriff der Revolution wichtiger, ein Ereignis, das mit „materieller Gewalt“ verbunden ist.

Ich möchte noch zwei Dinge aus dem besprochenen Aufsatz erwähnen. Marx spricht von einer „radikalen Revolution“. Die „radikale Revolution“ betrifft die „Wurzel“ der „Kritik“ (in der „radikalen Kritik“), d.h. den Menschen. So schreibt Marx: „Nicht die *radikale* Revolution ist utopischer Traum für Deutschland, nicht die *allgemein menschliche* Emanzipation, sondern vielmehr die teilweise, die *nur* politische Revolution, die Revolution, welche die Pfeiler des Hauses stehen läßt. Worauf beruht eine teilweise, eine nur politische Revolution? Darauf, daß ein *Teil der bürgerlichen Gesellschaft* sich emanzipiert und zur *allgemeinen* Herrschaft gelangt, darauf, daß eine bestimmte Klasse von ihrer *besonderen Situation* aus die allgemeine Emanzipation der Gesellschaft unternimmt.“ Die „radikale Revolution“ ist die „allgemein menschliche Emanzipation“. Das ist ein noch unausgegrenzter Gedanke. Denn Marx kann hier noch nicht zeigen, inwiefern eine konkrete Revolution diese allgemein menschliche, d.h. die universale Emanzipation vollziehen soll. Das wird er später, im Manifest der Kommunistischen Partei durchaus erklären.

Wie dem auch sei: Vorerst gehe es um eine „politische Revolution“, in der eine „bestimmte Klasse“ – diesen Begriff hatten wir noch nicht kennengelernt – die „allgemeine Emanzipation der Gesellschaft“ – bezogen auf Deutschland – unternimmt. „Klasse“ (Marx spricht im besprochenen Aufsatz ebenso noch von „Stand“ (Frankreich, *tiers état*, dritter

Stand), das Wort stammt von *classis*, der herbeigerufenen Menschenmenge (vielleicht spielt *clamare* eine Rolle, rufen). Der Begriff wurde bei englischen Ökonomen benutzt, bei Smith aber auch bei dem für Marx sehr wichtigen David Ricardo. „Class“ ist noch heute ein gängiger Begriff in England, während in der deutschsprachigen Ökonomie und Soziologie der Begriff der „Klasse“ wohl nur für den Marxschen Strang erhalten hat, obwohl auch Max Weber von Klassen spricht (Weber kein Marxist). Wir sprechen von „Schichten“.

Die Frage, die Marx hier stellt, ist die nach einer revolutionären Klasse, die gleichsam für die ganze Gesellschaft die Revolution realisieren könne. Er sagt dazu, „daß die ganze Gesellschaft sich in der Situation dieser Klasse“ befinden müsse „also z.B. Geld und Bildung“ besitze oder „beliebig erwerben“ könne. Er nennt das eine „Voraussetzung“ der politischen Revolution. Marx denkt an die Situation in Frankreich, an die Französische Revolution. Hier hatte das Bürgertum oder, Marx nennt das französische Wort, die „*Bourgeoisie*“, die Aufgabe übernommen, die Revolution zu realisieren, und zwar zum Wohle des Ganzen.

In Deutschland ist die Lage aber eine andere. Marx sagt auch sogleich: „Es fehlt aber jeder besonderen Klasse in Deutschland nicht nur die Konsequenz, die Schärfe, der Mut, die Rücksichtslosigkeit, die zum negativen Repräsentanten der Gesellschaft stempeln könnte.“ („negativ“, weil ja die Gesellschaft revolutioniert werden soll). „Es fehlt ebenso sehr jedem Stande jene Breite der Seele, die sich mit der Volksseele, wenn auch nur momentan, identifiziert, jene Genialität, welche die materielle Macht zur politischen Gewalt begeistert, jene revolutionäre Kühnheit, welche dem Gegner die trotzige Parole zuschleudert: *Ich bin nichts, und ich müßte alles sein.*“ Bitte bedenken Sie, dass das schon Aussagen sind, die spätere Revolutionäre wie Lenin oder auch Che Guevara aufmerksam gelesen haben. Marx sucht eine „Klasse“, die in Deutschland eine Revolution inszenieren könnte. Eine *Bourgeoisie* wie in Frankreich existiert nicht. Natürlich existiert ein Bürgertum, doch dieses Bürgertum, dachte Marx, hatte nicht die Radikalität wie das französische. Er schreibt: „In Deutschland, wo das praktische Leben ebenso geistlos, als das geistige Leben unpraktisch ist, hat keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft das Bedürfnis und die Fähigkeit der allgemeinen Emanzipation, bis sie nicht durch ihre *unmittelbare* Lage, durch die *materielle* Notwendigkeit, durch ihre *Ketten selbst* dazu gezwungen wird.“ Marx fasst hier einen Gedanken, den er später weiter ausbauen wird und den er dann auch mit philosophischeren Begriffen darstellen wird. Es geht dabei um die Ermöglichung der Revolution. Warum und wann findet die Revolution statt?

Für jetzt konstatiert Marx, dass es in Deutschland keine Klasse zu geben scheint, die den Motor der Revolution in Gang setzen und halten könnte. Marx fragt: „Wo ist also die *positive* Möglichkeit der deutschen Emanzipation? / *Antwort*: In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besonderes Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besonderes Unrecht*, sondern das

Unrecht schlechthin an ihr verübt wird, welche nicht auf einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provozieren kann, welchen in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*.“ Hier haben wir also dieses Zauberwort, diese „Klasse“, die noch erst gebildet werden muss. Diese „Klasse“, das kann man schon jetzt sagen, soll zwar die Revolution in Deutschland beginnen, doch sie ist deshalb offensichtlich keine „deutsche“ „Klasse“, denn an ihr wird das „Unrecht schlechthin“ begangen und nicht ein spezifisch deutsches Unrecht. Was aber ist das „Unrecht schlechthin“? Es ist die „Armut“ bzw. die Bedingungen, die das Proletariat verarmen lassen.

Marx hatte am Beginn des Aufsatzes gesagt, dass es „zunächst die *Aufgabe der Philosophie*, die im Dienste der Geschichte“ stehe, sei, „die Selbstentfremdung“ des Menschen „in ihren *unheiligen Gestalten* zu entlarven“. Nun konstruiert er eine erstaunliche Allianz: „Wie die Philosophie im Proletariat ihre *materiellen*, so findet das Proletariat in der Philosophie seine *geistigen* Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der *Deutschen zu Menschen* vollziehen.“ Die Philosophie und das Proletariat bilden die „materielle Gewalt“, die die Revolution realisieren soll.

Das „Proletariat“ – der Begriff stammt von dem lateinischen Wort „proles“. Die Proles ist der Nachkomme, das Kind. Im antiken Rom ist das Proletariat die lohnabhängige, besitzlose, aber nicht versklavte Schicht, die keine Steuern bezahlen und auch nicht zum Militär musste. In die politische Sprache sickerte der Begriff zunächst während der Französischen Revolution, dort für den vierten Stand, d.h. noch unter dem revolutionären dritten Stand, den Bourgeois. 1830 verwendet ihn dann ein gewisser Lorenz von Stein, ein Staatsrechtslehrer, Soziologe und Nationalökonom, den Marx wahrscheinlich gelesen hat.

Das Proletariat war für Marx die elende, die geknechtete Masse der Arbeiter, die das Elende der Welt ausmachte. Das Proletariat, das Hegel in dieser Form nicht kannte bzw. nicht ernst nahm. Hegel wusste und bemerkte zwar auch, dass die „bürgerliche Gesellschaft“ eine Gruppe von Menschen hervorbringt, die sozusagen keine Macht in der bürgerlichen Gesellschaft bzw. im Staat haben und auch nicht haben soll. Er nennt diese Gruppe „Pöbel“, also „das Volk“ im negativen Sinne (wobei Hegel natürlich weder politisch korrekt noch unkorrekt spricht, weil es diese Unterscheidung zu seiner Zeit nicht gab). Marx jedoch erkennt gerade in diesen am Rande sich befindenden Menschen, die nicht anders überleben konnten als in der Übernahme und Ausführung der schwersten und übelsten Arbeiten, die „Klasse“ der Zukunft.

Interessant ist aber, wie gesagt, dass Marx in diesem Aufsatz der „Kritik an der Hegelschen Staatsphilosophie“ beteuert, dass dieser Klasse des Proletariats noch alles fehlt, um in Deutschland die Revolution anzuführen. Damit musste sich Marx also weiter auseinandersetzen. Von wem und wie kann der soziale Wandel, die Revolution der Gesellschaft überhaupt ausgehen, wenn es keine Klasse gab, die dem Bürgertum, der revolutionären Klasse der Französischen Revolution, nachfolgen wollte?

Die Vorlesung ist eine Einführung in Marx. Daher habe ich mich entschieden, „Das Kapital“ nicht zu berücksichtigen. Der Text ist in der Tat zu schwierig für eine Einführung. Man könnte eine Vorlesung nur über „Das Kapital“ machen, aber gewiss dann für sehr weit fortgeschrittene und sehr interessierte Studierende. Aber es gibt auch noch einen anderen Text, der sehr schwierig ist, auf den ich aber nicht verzichten möchte. Dieser Text ist erst 1932 veröffentlicht worden. Marx hatte ihn auch nicht zur Veröffentlichung vorgesehen. Er stammt aus dem Jahr 1844, ist in Paris entstanden, und hat zumeist die Überschrift „Nationalökonomie und Philosophie“. Manchmal spricht man auch einfach von den „Pariser Manuskripten“.

Dieser Text ist in der Entwicklung von Marx überaus wichtig, weil er hier das leistet, was im vorher besprochenen Text noch unentwickelt war. Marx wollte nicht einfach nur indifferent über die „realities of life“ sprechen, nicht einfach die „Wirklichkeit“ betonen gegenüber der „spekulativen Philosophie“, der er völlig zurecht eine gewisse Blindheit gegenüber der Wirklichkeit vorwarf. Marx wollte sich gleichsam in das Studium der „Wirklichkeit“ vertiefen. Er wollte verstehen, was die Wirklichkeit ausmacht, was sie organisiert, was sie strukturiert. Dazu musste er sich mit der Ökonomie oder so, wie man damals noch sagte, mit der „Nationalökonomie“ beschäftigen. Denn es ist klar, dass die Wirklichkeit, die soziale Wirklichkeit, in erster Linie von der Ökonomie bestimmt wird. Das braucht *uns* heute nun ja keiner mehr zu erklären, wo die Politik doch beinahe nichts anderes mehr ist als eine erfolgreiche oder erfolglose Wirtschaftspolitik.

Der Begriff der „Nationalökonomie“ entsteht zu Marxens Zeiten. Er meint das, was auch „Volkswirtschaftslehre“ genannt wird. Zur Versorgung eines Volkes müssen Güter produziert und verteilt werden. Diese Güter können aus der Landwirtschaft stammen, aber natürlich auch aus Fabriken. Nun wirft die Verteilung der Güter im Handel Gewinne ab, oder sie macht Verluste, d.h. es gibt den Faktor der Finanzen. Dieser sorgt dafür, dass es Armut und Reichtum gibt. Die Verteilung dieser Faktoren wiederum bestimmt die Wirtschaft. Marx hat sich vor mit all den Wirtschaftstheorien beschäftigt, mit denen er sich überhaupt beschäftigen konnte.

Dazu Folgendes. Die Ökonomie, οἰκονομία, ist seit der Antike bekannt. Übersetzt bedeutet Ökonomie „das Gesetz des Hauses“. In der Ökonomie geht es demnach darum, wie ein Haus, eine Hausgemeinschaft, erfolgreich geleitet werden kann. Es gibt eine Schrift Oikonomika, die man früher dem Aristoteles zuschrieb, heute aber eher irgendeinem Autor, der im Namen des Aristoteles schrieb. In der griechischen Polis wurde

die Ökonomie nicht auf die Stadt/den Staat selbst bezogen, sondern eben nur auf den privaten Bereich des Hauses – aus ihm aber finanzierte sich dann natürlich die Polis über Steuern etc.

Die Philosophen hatten nicht viel Interesse daran, sich mit Fragen der Ökonomie auseinanderzusetzen. Eine Ausnahme macht vielleicht Rousseau, der für die „Enzyklopädie“ von Diderot und d’Alembert 1755 den Artikel „Économie politique“ übernahm. Marx hat ihn gekannt. Hegel in seiner „Rechtsphilosophie“ konnte nicht mehr an der „Nationalökonomie“ vorbeigehen, er kennt z.B. Adam Smith, womit ich nun weitergehen möchte, um ihnen ein paar Nationalökonomien vorzustellen, mit denen sich Marx beschäftigte.

Da ist zunächst die Physiokratie des Franzosen Francois Quesnay (1694-1774). Die Physiokratie behauptet, grob gesagt, dass die Natur das Fundament der Wirtschaft sei, dass also die Natur (die Erde) Stoffe und Rohstoffe liefert, die dann die Gewerbe zu bearbeiten und zu formen hätten. Das Gewicht dieser Wirtschaftsauffassung liegt demnach auf der Landwirtschaft (Bergbau allerdings keine Landwirtschaft). Marx musste sich mit Fragen nach der Bedeutung der Landwirtschaft beschäftigen, dabei bezog er sich auf Quesnay.

Wichtiger für Marx aber ist die klassische Nationalökonomie vor allem nach Adam Smith (1723-1790) und David Ricardo (1772-1832). Von Smith stammt das ungeheuer wichtige Werk „An Inquiry into the Nature and Causes of the the Wealth of Nations“ von 1776. Von Ricardo das Werk „Principles of Political Economy and Taxation“ von 1817. Marx studierte beide, bezieht sich immer wieder auf sie, mehr sogar noch auf Ricardo. Ich werde mich jetzt nicht weiter auf die Lehren dieser beiden Nationalökonomien beziehen. Das würde notwendig nur Stückwerk bleiben. Sie sollten nur wissen, dass Marx sich tatsächlich mit ökonomischen Theorien beschäftigte, sich sozusagen hineinkniete, um zu lernen, wie Wirklichkeit „funktioniert“. Das erste Zeugnis dieser Tätigkeit sind die „Pariser Manuskripte“.

Ich werde einige Themen, die dort verhandelt werden, anschneiden, verschiedenes vertiefen, anderes ganz unerwähnt lassen. Sie werden bald sehen, dass das ein ganz anderer Text als der ist, den wir gerade kennengelernt haben. So heißt es ziemlich am Beginn: „Das *subjektive Wesen* des Privateigentums, das Privateigentum als für sich seiende Tätigkeit, als Subjekt, als *Person* ist die Arbeit.“ Damit sind zwei Themen genannt, die Marx weiterhin beschäftigen mussten. Indem Marx sie gefunden hat, beschäftigen sie sozusagen auch uns immer noch.

Das „Privateigentum“, was ist das? Schon Hegel hat sich mit dem Begriff des „Eigentums“ beschäftigt, eben in seiner „Rechtsphilosophie“ (Eigentum im Unterschied zum Besitz). Das „Privateigentum“ ist das, was uns gehört, was zu uns gehört. Doch wie? Einfach so, dass ich auch ohne „Privateigentum“ sein könnte? „Privateigentum“ ist nicht im engeren

Sinne das, was wir „Lebensmittel“ nennen, also das, was wir konsumieren, um leben zu können. „Privateigentum“ ist bleibend, ist eine Grundlage. Könnte ich ohne diese Grundlage sein? Nein. Der Mensch selbst, so Marx, wird „in der Bestimmung des Privateigentums wie bei Luther der Religion gesetzt“. D.h. das Subjekt, die Person, kann ohne „Privateigentum“ gar nicht sein. Der Mensch ist erst, indem er „Privateigentum“ hat. Wenn ich den Menschen als soziales Wesen – als „Person“ – betrachte, dann betrachte ich ihn hinsichtlich seines Reichtums oder seiner Armut. Er erscheint mir so: und d.h. ich betrachte ihn hinsichtlich seines „Privateigentums“. Ein Mensch, der nichts hat, ist im Grunde undenkbar – und wie gesagt, dabei denke ich nicht an Kleidung oder Nahrung.

Das „Privateigentum“ hat der Mensch ja nicht immer schon. Die „Person“ muss sich das „Privateigentum“ erst aneignen, besser gesagt, er muss es sich besorgen. Das kann er nur durch die „Arbeit“. Das „subjektive Wesen des Privateigentums“, also das Wesen je meines Privateigentums, besteht in einer „seienden Tätigkeit“, der „Arbeit“. Ich muss mein Haus versorgen (in Bezug auf die Ökonomie gesprochen). Ich darf nicht „ruhen noch rasten“, ich muss mich engagieren, einsetzen, Geld verdienen. Ich muss stets tätig sein. Sie sehen, dass und wie Marx mit nationalökonomischen Kategorien beginnt und sie sich vertraut macht, d.h. wie er sie in sein eigenes Denken übernimmt.

Das Privateigentum und die Arbeit ist mir eine Selbstverständlichkeit geworden, d.h. es gibt eine „selbständige Bewegung des Privateigentums, die moderne Industrie als Selbst“. Auch diese Bemerkung will sagen, dass man verstehen muss, inwiefern nationalökonomisch Kategorien etwas über das „Wesen“ des Menschen sagen, über sein Dasein und daher über seine Wirklichkeit. Als gesellschaftliches Wesen frage ich zunächst nicht nach dem Status des Privateigentums. Die Menschen, die man kennt, mit denen man aufwächst etc., haben Privateigentum und bestimmen sich über dieses. Sie arbeiten dafür und bringen diese Arbeit auch mit sich selbst in Verbindung, und zwar „selbstverständlich“ im wahrsten Sinne des Wortes, sie verstehen sich selbst über Privateigentum und Arbeit.

„Das Verhältnis der Industrie, überhaupt der Welt des Reichtums, zu der politischen Welt ist ein Hauptproblem der modernen Zeit.“, hatte Marx im vorher verhandelten Aufsatz gesagt. Nun heißt es hier: „Aller Reichtum ist zum *industriellen* Reichtum, zum *Reichtum* der Arbeit geworden und die *Industrie* ist die vollendete Arbeit, wie das *Fabrikwesen* das ausgebildete Wesen der *Industrie*, d.h. der Arbeit ist und das *industrielle Kapital* die vollendete objektive Gestalt des Privateigentums ist.“ Ich nehme den Begriff der Industrie oder der *industria* noch einmal auf. *Industria* heißt eigentlich nur Fleiß oder Betriebsamkeit. In diesem Sinne wurde das Wort dann auch zunächst verwendet. Industrie war einfach der Bereich des Handels. Ich würde behaupten, dass es erst zu Marx' Zeiten dann diese Wendung erfahren hat. Sie kehrt ja vor allem in der Formulierung von der „industriellen Revolution“ wieder.

Die industrielle Revolution, das ist ein Begriff, der vor allem auf die Entwicklung der Ökonomie in England ungefähr in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bezogen wird. Adolphe Jérôme Blanqui, ein französischer Nationalökonom, hat den Begriff in einem Zeitungsaufsatz von 1837 vielleicht zum ersten Mal benutzt, indem er ihn auf Geschehnisse in England bezieht. „Die industrielle Revolution hat für England dieselbe Bedeutung wie die politische Revolution für Frankreich und die philosophische Revolution für Deutschland“, schreibt Engels im schon erwähnten Buch über die „Lage der arbeitenden Klasse in England“. Die industrielle Revolution ist die Umwälzung nicht nur der Wirtschaftswelt durch technische und mediale Erfindungen, die eine ungeheure Beschleunigung aller Arbeits- und Lebensverhältnisse zur Folge hat. In der Industrie die Entwicklung der Maschine vor allem durch den Dampf, im Alltag der Menschen z.B. die Entwicklung der Elektrizität, zunächst die Erfindung der Gasbeleuchtung, dann der elektrischen Beleuchtung, d.h. das Ereignis, dass die Nacht hell wurde (was ein ungeheuerliches Ereignis war, die Nacht zum Tag machen).

Sie müssen sehen, dass Marx an einem bestimmten Punkt seiner Kritik an der deutschen Wirklichkeit und der spekulativen Philosophie erkannte, dass sich diese Kritik nicht ohne ein tieferes Studium der Nationalökonomie formulieren ließ. Marx eignete sich die klassische Nationalökonomie in wichtigen Vertretern wie Smith oder Ricardo an und machte etwas anderes daraus. Die Marx'sche Wirtschaftsphilosophie, die Marx'sche Ökonomie, wie sie dann im „Kapital“ dargestellt worden ist, ging einen spezifischen Weg. Das lag schon allein daran, dass Marx die Ökonomie verwandeln wollte. Ich werde mit Ihnen diese Dinge hier nicht besprechen und vertiefen können. Dazu sind wir alle wohl zu unbedarft in Fragen nach der Volkswirtschaftslehre. Aber wir müssen dennoch zur Kenntnis nehmen, was bei Marx geschieht.

5. Vorlesung

Ich hatte in der letzten Woche begonnen, die Wichtigkeit der Nationalökonomie in Marxens Denken zu betonen. Ungefähr 1844/45 hat Marx begonnen, sich intensiv mit ihr auseinanderzusetzen. Er liest Smith und Ricardo und andere Nationalökonomien und übernimmt deren Theorien in seinem Denken. Das tut er, weil er wissen will, wie die Wirklichkeit „funktioniert“. Das ist eine grobe Formulierung, doch sie ist in einer gewissen Hinsicht treffend. Denn Marx hatte an Hegel (von dem er sagt, dass er „auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomie“ stehe, weil er die „Arbeit“ als das „sich bewährende Wesen des Menschen“ erkannt habe, allerdings eben nicht die wirkliche Arbeit) ja kritisiert, dass er die wirkliche Wirklichkeit ignoriere.

„Das Verhältnis der Industrie, überhaupt der Welt des Reichtums, zu der politischen Welt ist ein Hauptproblem der modernen Zeit.“, hatte Marx in seiner „Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie“ gesagt. Nun heißt es hier: „Aller Reichtum ist zum *industriellen* Reichtum, zum *Reichtum* der Arbeit geworden und die *Industrie* ist die vollendete Arbeit, wie das *Fabrikwesen* das ausgebildete Wesen der *Industrie*, d.h. der Arbeit ist und das *industrielle Kapital* die vollendete objektive Gestalt des Privateigentums ist.“ Ich nehme den Begriff der Industrie oder der industria noch einmal auf. Industria heißt eigentlich nur Fleiß oder Betriebsamkeit. In diesem Sinne wurde das Wort dann auch zunächst verwendet. Industrie war einfach der Bereich des Handels. Ich würde behaupten, dass es erst zu Marx' Zeiten dann diese Wendung erfahren hat. Sie kehrt ja vor allem in der Formulierung von der „industriellen Revolution“ wieder.

Die industrielle Revolution, das ist ein Begriff, der vor allem auf die Entwicklung der Ökonomie in England ungefähr in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bezogen wird. Adolphe Jérôme Blanqui, ein französischer Nationalökonom, hat den Begriff in einem Zeitungsartikel von 1837 vielleicht zum ersten Mal benutzt, indem er ihn auf Geschehnisse in England bezieht. „Die industrielle Revolution hat für England dieselbe Bedeutung wie die politische Revolution für Frankreich und die philosophische Revolution für Deutschland“, schreibt Engels im schon erwähnten Buch über die „Lage der arbeitenden Klasse in England“. Die industrielle Revolution ist die Umwälzung nicht nur der Wirtschaftswelt durch technische und mediale Erfindungen, die eine ungeheure Beschleunigung aller Arbeits- und Lebensverhältnisse zur Folge hat. In der Industrie die Entwicklung der Maschine vor allem durch den Dampf, im Alltag der Menschen z.B. die Entwicklung der Elektrizität, zunächst die Erfindung der Gasbeleuchtung, dann der elektrischen Beleuchtung, d.h. das Ereignis, dass die Nacht hell wurde (was ein ungeheuerliches Ereignis war, die Nacht zum Tag machen).

Man kann also sagen, dass Marx nicht nur die Revolution denkt, dass er nicht nur eine Theorie der Revolution entwickelt, sondern dass er selber in revolutionären Zeiten lebt. Ich möchte nun zunächst einen Aspekt von Marx' Manuskript „Nationalökonomie und Philosophie“ isolieren und im Zusammenhang darstellen. Wer wissen will, wie die

Wirklichkeit funktioniert, der muss sich auch und vielleicht sogar in einer gewissen Hinsicht vor allem mit dem „Geld“ beschäftigen. Klar, Geld ist das zentrale Phänomen unserer Alltäglichkeit („money makes the world go round“, hieß es einmal in einem berühmten Musical). Es steht im Zentrum der Ökonomie. Die Geldtheorie gehört zur Nationalökonomie.

„Das *Geld*, indem es die *Eigenschaft* besitzt, alles zu kaufen, indem es die Eigenschaft besitzt, alle Gegenstände sich anzueignen, ist also der *Gegenstand* in eminentem Besitz. Die Universalität seiner *Eigenschaft* ist die Allmacht seines Wesens: es gilt daher als allmächtiges Wesen...“ Ein paar Seiten vorher hieß es bereits: „alles das, was du nicht kannst, das kann dein Geld: es kann essen, trinken, auf den Ball, ins Theater gehen, es macht sich die Kunst, die Gelehrsamkeit, die historischen Seltenheiten, die politische Macht, es kann reisen, es kann dir das alles aneignen: es kann das alles kaufen; es ist das wahre *Vermögen*.“ „Allmächtiges Wesen“, das „wahre *Vermögen*“ (in der Doppeldeutigkeit von Macht und Quantität an Geld, bereits der Romantiker Novalis hatte das Geld als das „absolute Vermögen“ bezeichnet).

Das Geld, heißt es also zunächst, kann alles. Inwiefern? Marx schreibt: „Das Geld ist der *Kuppler* zwischen dem Bedürfnis und dem Gegenstand, zwischen dem Leben und dem Lebensmittel des Menschen. *Was* mir aber *mein* Leben vermittelt, das *vermittelt mir* auch das Dasein des anderen Menschen für mich. Das ist für mich der *andere* Mensch.“ Das ist die Bestimmung des Geldes als „Medium“, als etwas, das zwischen mir und den Gegenständen und d.h. auch den anderen Menschen vermittelt. Geld greift über den anderen Menschen über und vermittelt auch diesen für mich.

Die Bestimmung des Geldes als „Medium“ (Zahlungsmittel) ist eine nüchterne Definition. Marx ist ganz offenbar der Ansicht, dass das eben noch nicht die Wirklichkeit des Gelds trifft. Geld ist mehr als nur ein „Medium“, ein Mittel der Vermittlung. Um dieses Mehr einzuholen, zitiert Marx zwei Dichter. Das ist interessant, denn es ist in dem Manuskript „Nationalökonomie und Philosophie“ ein einziges Mal, dass Marx Dichter zitiert. Ich werde Ihnen die Zitate vorlesen.

Das erste stammt aus Goethes „Faust“:

„Was Henker! freilich Händ und Füße
Und Kopf und H[intern], die sind dein;
Doch alles, was ich frisch genieße,
Ist das drum weniger mein?
Wenn ich sechs Hengste zahlen kann,
Sind ihre Kräfte nicht die meine?
Ich renne zu und bin ein rechter Mann,
Als hätt ich vierundzwanzig Beine.“

Das zweite aus Shakespeares „Timon von Athen“ (Marx liebte Shakespeare)

„Gold? Kostbar, flimmernd, rotes Gold? Nein, Götter!
Nicht eitel ficht' ich.

So viel hievon macht schwarz weiß, häßlich schön;
Schlecht gut, alt jung, feig tapfer, niedrig edel.

Dies lockt ... den Priester vom Altar;
Reißt Halbgenesnen weg das Schlummerkissen:
Ja, dieser rote Sklave lost und bindet
Geweihete Bande; segnet den Verfluchten;
Er macht den Aussatz lieblich, ehrt den Dieb
Und gibt ihm Rang, gebeugtes Knie und Einfluß
Im Rat der Senatoren; dieser führt
Der überjähr'gen Witwe Freier zu;
Sie, von Spital und Wunden giftig eiternd,
Mit Ekel fortgeschickt, verjüngt balsamisch
Zu Maienjugend dies. Verdammt Metall,
Gemeine Hure du der Menschen, die
Die Völker tört“

Und weiter unten:

„Du süßer Königsmörder, edle Scheidung
Des Sohns und Vaters! glänzender Besudler
Von Hymens reinstem Lager! tapfrer Mars!
Du ewig blüh'nder, zartgeliebter Freier,
Des roter Schein den heil'gen Schnee zerschmelzt
Auf Dianas reinem Schoß! *sichtbare Gottheit*,
Die du *Unmöglichkeiten* eng verbrüderst,
Zum Kuß sie zwingst! du sprichst in jeder Sprache,
Zu jedem Zweck! o du, der Herzen Prüfstein!
Denk, es empört dein Sklave sich, der Mensch!
Vernichte deine Kraft sie all verwirrend,
Daß Tieren wird die Herrschaft dieser Welt!“

„Shakespeare schildert das Wesen des *Geldes* trefflich.“, sagt Marx. Dennoch beginnt er mit der Auslegung der „Faust“-Stelle.

Es heißt: „Was durch das *Geld* für mich ist, was ich zahlen, d.h., was das Geld kaufen kann, das *bin ich*, der Besitzer des Geldes selbst. So groß die Kraft des Geldes, so groß ist meine Kraft. Die Eigenschaften des Geldes sind meine – seines Besitzers – Eigenschaften und Wesenskräfte. Das, was ich bin und vermag, ist also keineswegs durch meine Individualität bestimmt.“ Das ist eine wichtige Beobachtung. Wie gesagt, es geht

darum, zu erkunden, wie die Wirklichkeit funktioniert. Wie erscheine ich in dieser Wirklichkeit? Erscheine ich als dieses Individuum mit seinen persönlichen Eigenschaften, Stärken und Schwächen (wie man sagt)? Als so und so aussehend? Als so und so alt oder jung? Marx sagt: Nein. Ich erscheine mit meinem Geld, in meinem Geld. Er gibt Beispiele, dabei bezieht er sich auch auf die „Faust“-Stelle:

„Ich bin häßlich, aber ich kann mir die schönste Frau kaufen. Also bin ich nicht häßlich, denn die Wirkung der Häßlichkeit, ihre abschreckende Kraft ist durch das Geld vernichtet. Ich – meiner Individualität nach – bin lahm, aber das Geld verschafft mir 24 Füße; ich bin also nicht lahm; ich bin ein schlechter, unehrlicher, gewissenloser, geistloser Mensch, aber das Geld ist geehrt, also auch sein Besitzer. Das Geld ist das höchste Gut, also ist sein Besitzer gut, das Geld überhebt mich überdem der Mühe, unehrlich zu sein; ich werde also als ehrlich präsumiert; ich bin geistlos, aber das Geld ist der wirkliche Geist aller Dinge, wie sollte sein Besitzer geistlos sein? Zudem kann er sich die geistreichen Leute kaufen, und wer die Macht über die Geistreichen hat [1*], ist der nicht geistreicher als der Geistreiche? Ich, der durch das Geld alles, wonach ein menschliches Herz sich sehnt, vermag, besitze ich nicht alle menschlichen Vermögen? Verwandelt also mein Geld nicht alle meine Unvermögen in ihr Gegenteil?“

Wie gesagt: es geht darum, wie soziale Wirklichkeit funktioniert. In dieser Wirklichkeit ist Geld kein neutrales Medium. Gewiss, der Vorgang des Kaufs selbst hat neutralen Charakter, etwas geht in meinen Besitz über. Doch schon das etwas, das hier gekauft wird, verändert den Kaufakt. Das, was mehr kostet, wird jeweils anders gekauft. Zudem verändert der Kauf, das Geld, mich selbst. Ich werde erst der, der ich in der sozialen Wirklichkeit bin, durch Geld. Marx gibt die aktuellsten Beispiel. Dass ich häßlich bin, ist irrelevant, wenn ich Millionär bin. Ebenso kann ich mir ein schnelles Auto leisten (und nicht nur ein Fahrrad). Darüber hinaus kann ich es mir leisten, gut zu sein. Ich komme nicht in Verführung, mich irgendwie egoistisch etc. zu verhalten. Ich kann mir Philosophen als Freunde kaufen, indem ich diesen armen Teufeln mein Ferienhaus auf Sizilien zur Verfügung stelle. Das Geld ist das „absolute Vermögen“, das „alle meine Unvermögen in ihr Gegenteil“ verwandelt.

Marx sagt weiter: „Wenn das *Geld* das Band ist, das mich an das *menschliche* Leben, das mir die Gesellschaft, das mich mit der Natur und den Menschen verbindet, ist das Geld nicht das Band aller *Bande*? Kann es nicht alle *Bande* lösen und binden? Ist es darum nicht auch das allgemeine *Scheidungs*mittel? Es ist die wahre *Scheidemünze*, wie das wahre *Bindungs*mittel, die [...] *chemische* Kraft der Gesellschaft.“ Die innere Struktur einer Gesellschaft wird durchs Geld ermöglicht. Geld bindet und trennt zugleich, es ist demnach für die Klassen- und Schichtzugehörigkeit zuständig. Marx nennt das die „chemische Kraft der Gesellschaft“. In der Tat wirkt es wie ein beinahe *natürliches* Mittel. Das ist vielleicht das Gefährlichste am Geld - es scheint so, als wäre der Besitz von Geld, als wären Reichtum und Armut etwas von Natur Gegebenes. In der Tat hat es ja immer schon diese Differenz gegeben, warum also nicht auch hier und jetzt? Dabei macht aber Marx

darauf aufmerksam, dass Geld eben keineswegs eine Natur ist, dass es sogar anti-natürlich ist - denn es kann mich schön und jung machen, wenn ich hässlich und alt bin.

„Shakespeare hebt an dem Geld besonders 2 Eigenschaften heraus:

1. Es ist die sichtbare Gottheit, die Verwandlung aller menschlichen und natürlichen Eigenschaften in ihr Gegenteil, die allgemeine Verwechslung und Verkehrung der Dinge; es verbrüdernt Unmöglichkeiten;
2. Es ist die allgemeine Hure, der allgemeine Kuppler der Menschen und Völker.

Die Verkehrung und Verwechslung aller menschlichen und natürlichen Qualitäten, die Verbrüderung der Unmöglichkeiten – die *göttliche* Kraft – des Geldes liegt in seinem *Wesen* als dem entfremdeten, entäußernden und sich veräußernden *Gattungswesen* der Menschen. Es ist das entäußerte *Vermögen der Menschheit*.

Was ich qua *Mensch* nicht vermag, was also alle meine individuellen Wesenskräfte nicht vermögen, das vermag ich durch das *Geld*. Das Geld macht also jede dieser Wesenskräfte zu etwas, was sie an sich nicht ist, d.h. zu ihrem *Gegenteil*.“

Ich sagte bereits, dass Geld in der sozialen Wirklichkeit kein neutrales Medium ist. Erst wer es hat, existiert wirklich, wer es nicht hat, erscheint sozusagen erst gar nicht. D.h. man kann es als die „sichtbare Gottheit“ bezeichnen. Wie ein Gott kommt es zu den Menschen und verwandelt diese wenn es sein muss in ihr eigenes Gegenteil (hässlich/schön, alt/jung etc.). Dieses tut es übrigens nicht nur im Sinne einer äußeren Zuschreibung, also dass wir geneigt sind, den Reichen mit besonders großem Respekt zu begegnen, sondern in unseren Tagen ist die Verwandlung ganz konkret zu verstehen: wer Geld hat, kann sich einen anderen, neuen Körper leisten - in kosmetischer und medizinischer Hinsicht. Das war etwas, das Marx in seiner sozialen Wirklichkeit noch nicht kennen konnte.

Es ist aber als „sichtbare Gottheit“ zugleich die „allgemeine Hure“ „der Menschen und Völker“. Das heißt, dass alle Geld „begehren“ und insofern sie Geld „begehren“, streben sie nach seiner Vermittlungsarbeit. Wir leben mit denen, die soviel oder so wenig Geld haben wie wir selbst, die also so sind, wie wir selbst.

„Wenn ich mich nach einer Speise sehne oder den Postwagen brauchen will, weil ich nicht stark genug bin, den Weg zu Fuß zu machen, so verschafft mir das Geld die Speise und den Postwagen, d.h., es verwandelt meine Wünsche aus *Wesen* der Vorstellung, es übersetzt sie aus ihrem gedachten, vorgestellten, gewollten Dasein in ihr *sinnliches, wirkliches* Dasein, aus der Vorstellung in das Leben, aus dem vorgestellten Sein in das wirkliche Sein. Als diese Vermittlung ist das [Geld] die *wahrhaft schöpferische* Kraft.

Die *demande* existiert wohl auch für den, der kein Geld hat, aber seine *demande* ist ein bloßes Wesen der Vorstellung, das auf mich, auf den 3ten, auf die [anderen] IXLIII keine Wirkung, keine Existenz hat, also für mich selbst *unwirklich, gegenstandlos* bleibt. Der Unterschied der effektiven, auf das Geld basierten und der effektlosen, auf mein Bedürfnis, meine Leidenschaft, meinen Wunsch etc. basierten *demande* ist der Unterschied zwischen *Sein* und *Denken*, zwischen der bloßen in mir *existierenden* Vorstellung und der Vorstellung, wie sie als *wirklicher Gegenstand* außer mir für mich ist.“

Marx nennt einmal die „Logik“ „das Geld des Geistes“ und er hat damit die Hegelsche Logik im Sinne. Hier wird etwas klarer, was Marx damit meint. Das Geld hat die Kraft, etwas aus meiner „Vorstellung“ in „sinnliches, wirkliches Dasein“ zu verwandeln. Es ist tatsächlich in einer gewissen Hinsicht magisch bzw., wie Marx schon sagte, göttlich. Ich stelle mir etwas vor, schon existiert ist, wenn ich das Geld dazu habe. Der Arme kann sich das ebenso vorstellen, doch es wird „unwirklich, gegenstandlos“ bleiben. Beim Geld geht es um den Unterschied zwischen Sein und Denken, d.h. hier kann man keineswegs das idealistische Formular der Identität von Denken und Sein herbeirufen. In jenem berühmten Parmenides-Fragment 5 heißt es ja: Denn dasselbe ist Denken und Sein. Das Geld aber zeigt, dass das keineswegs so ist. Ich kann mir denken, was ich will, wenn Geld das Gedachte nicht vermittelt, ist es auch nicht. (Freilich heißt hier „Sein“: „wirklich existieren“, was bei Parmenides so nicht gemeint war, aber immerhin will Marx auch an dieser Stelle die spekulative Schwäche der Philosophie darstellen.)

„Ich, wenn ich kein Geld zum Reisen habe, habe kein *Bedürfnis*, d.h. kein wirkliches und sich verwirklichendes Bedürfnis zum Reisen. Ich, wenn ich *Beruf* zum Studieren, aber kein Geld dazu habe, habe *keinen* Beruf zum Studieren, d.h. keinen *wirksamen*, keinen *wahren* Beruf. Dagegen ich, wenn ich wirklich *keinen* Beruf zum Studieren habe, aber den Willen *und* das Geld, habe einen *wirksamen* Beruf dazu. Das *Geld* – als das äußere, nicht aus dem Menschen als Menschen und nicht von der menschlichen Gesellschaft als Gesellschaft herkommende allgemeine – *Mittel* und *Vermögen*, die *Vorstellung in die Wirklichkeit* und die *Wirklichkeit zu einer bloßen Vorstellung* zu machen, verwandelt ebensowohl die *wirklichen menschlichen und natürlichen Wesenskräfte* in bloß abstrakte Vorstellungen und darum *Unvollkommenheiten*, qualvolle Hirngespinnste, wie es andererseits die *wirklichen Unvollkommenheiten und Hirngespinnste*, die wirklich ohnmächtigen, nur in der Einbildung des Individuums existierenden Wesenskräfte desselben zu *wirklichen Wesenskräften* und *Vermögen* verwandelt. Schon dieser Bestimmung nach ist es also schon die allgemeine Verkehrung der *Individualitäten*, die sie in ihr Gegenteil umkehrt und ihren Eigenschaften widersprechende Eigenschaften beilegt.“

Marx differenziert seine Analyse (ich zitiere das Alles so ausführlich, weil wir einmal sehen können, wie sehr Marx sich auf das Funktionieren der Wirklichkeit einlässt, wie weit und genau er es betrachten will). Also: Das Geld kann „Bedürfnis“ und „Beruf“ („Beruf“ heißt hier: Berufung, d.h. die Gewissheit, dass ich jenes oder dieses machen will) überhaupt erst wecken. Habe ich kein Geld, fühle ich nicht das „Bedürfnis“, zu reisen, habe ich kein

Geld, erfahre ich nicht die Berufung zu einem Studium. Habe ich aber Geld, kann ich mir die Berufung sozusagen einbilden. Jedenfalls kann ich etwas tun, selbst wenn ich mich nicht dazu berufen fühle. Mit anderen Worten: wenn ich mir etwas sehnlichst erwünsche (Reisen, Studium), es mir aber nicht leisten kann, dann werden meine Wünsche zu „abstrakten Vorstellungen“, zu „Unvollkommenheiten“, zu „qualvollen Hirngespinnsten“. Andererseits können „wirkliche Unvollkommenheiten und Hirngespinnste“, z.B. bei einem Menschen, der überhaupt nicht zu diesem oder jenem Studium geeignet ist, zu „wirklichen Wesenskräften und Vermögen“ werden, so wie bei jenes Florence Foster Jenkins, einer Millionärin, die 1944 in New York starb, und die nur wegen ihres Geldes die Arie der Königin der Nacht in „Zauberflöte“ sang und das sogar aufnahm, die nur wegen ihres Geldes mit 76 in der Carnegie Hall auftreten konnte, eben weil sie sich die Carnegie Hall mieten konnte.

„Als diese *verkehrende* Macht erscheint es dann auch gegen das Individuum und gegen die gesellschaftlichen etc. Bande, die für sich *Wesen* zu sein behaupten. Es verwandelt die Treue in Untreue, die Liebe in Haß, den Haß in Liebe, die Tugend in Laster, das Laster in Tugend, den Knecht in den Herrn, den Herrn in den Knecht, den Blödsinn in Verstand, den Verstand in Blödsinn.

Da das Geld als der existierende und sich betätigende Begriff des Wertes alle Dinge verwechselt, vertauscht, so ist es die allgemeine *Verwechslung* und *Vertauschung* aller Dinge, also die verkehrte Welt, die Verwechslung und Vertauschung aller natürlichen und menschlichen Qualitäten.

Wer die Tapferkeit kaufen kann, der ist tapfer, wenn er auch feig ist. Da das Geld nicht gegen eine bestimmte Qualität, gegen ein bestimmtes Ding, menschliche Wesenskräfte, sondern gegen die ganze menschliche und natürliche gegenständliche Welt sich austauscht, so tauscht es also – vom Standpunkt seines Besitzers angesehen – jede Eigenschaft gegen jede – auch ihr widersprechende Eigenschaft und Gegenstand – aus; es ist die Verbrüderung der Unmöglichkeiten, es zwingt das sich Widersprechende zum Kuß.“

Das ist also die Allmacht des Geldes, dass es alles in alles verkehren und wieder verkehren kann. Zwei Dinge noch: eine Sache, die ich hinzufügen will, eine andere, die Marx sagt, und die ich auf jeden Fall noch betonen muss.

Marx interessiert sich vor allem für diese verwandelnde, magische Kraft des Geldes. Das ist auch richtig so, weil die Gesellschaft eben diesen „verkehrten“ Charakter ja auch hat. Ein weiterer Aspekt des Geldes ist aber auch der, dass durch es, alles äquivalent wird, d.h. alles kann irgendwie mit allem verglichen werden. Was meine ich damit? Nehmen wir die Philosophie. Sie entscheiden sich aus irgendeinem Grund dazu, Philosophie (oder auch Kunst) zu studieren. Das hat auf einer bestimmten Ebene (und es ist inzwischen schwierig, diese Ebene überhaupt noch zu erreichen), nichts mit Geld zu tun. Philosophie,

die Freundschaft oder Liebe zur Weisheit (wenn ich einmal so naiv sein darf), wo sollte da Geld vorkommen? Philosoph sein ist ja kein Beruf, sagen wir wie: Briefträger oder Sex-Arbeiter. Es ist überhaupt kein Beruf, Sie können das nicht als Beruf angeben, wenn sie auf einem Amt nach Ihrem Beruf gefragt werden. Und dennoch: sogleich, wenn Sie den Wunsch formulieren, Philosophie zu studieren, kommt Ihnen das Geld in den Kopf, das man damit verdienen oder nicht verdienen kann. Was ist ein Philosophie-Studium schon wert? können wir fragen. Damit wird unmittelbar die Philosophie verglichen mit Briefe austragen und Sex-working, oder meinetwegen mit Profi-Fußball oder ein Restaurant besitzen oder an der Börse handeln etc. Durch das Geld wird alles mit allem vergleichbar, obwohl es nichts miteinander zu tun hat. Das Geld verändert die Dinge, die wir tun insofern, als es sie nicht nur trennt, sondern nivelliert. Alles hat eigentlich nur einen Sinn: den Gegenwert des Geldes zu repräsentieren.

Das zweite, was ich noch sagen will, ist etwas, das Marx schon die ganze Zeit sagt, das ich aber absichtlich verschwiegen habe. Es hängt mit dem zusammen, was Marx „verkehrte Welt“ nennt. Verkehrte Welt ist für ihn nicht nur die faktische Welt, in der durch das Geld die „Wesen“ verändert werden. Tatsächlich sehen wir ja Vollidioten, die zu nichts taugen, durchs Geld zu verehrten Gestalten werden (nehmen Sie einmal den ganzen Promi-Bereich: was ist denn Heidi Klum? Man sagt, sie sei eine begabte Managerin, Selbstvermarkterin, aber wer will das wissen? Vielleicht hat sie auch nur einen Manager, den sie bezahlen kann? Eine Welt, in der Heidi Klum irgendetwas ist, was bemerkt wird, ist eine „verkehrte Welt“, denn in einer nicht verkehrten Welt wäre sie vielleicht eine unauffällige, unbekannte, vielleicht glückliche Frau. Das war nur ein Beispiel - ich hätte auch Marco Reus nehmen können: was kann er? Gut Fußball spielen: deshalb lebt er wie ein Gott ...). Das ist faktisch „verkehrt“, weil das Geld diese Kehre, diesen Wandel, ermöglicht.

Für Marx steht aber noch das Phänomen der sogenannten „Entfremdung“ oder „Entäußerung“ dahinter („Die Verkehrung und Verwechslung aller menschlichen und natürlichen Qualitäten, die Verbrüderung der Unmöglichkeiten – die *göttliche* Kraft – des Geldes liegt in seinem *Wesen* als dem entfremdeten, entäußernden und sich veräußernden *Gattungswesen* der Menschen. Es ist das entäußerte *Vermögen* der *Menschheit*.“). So schreibt er:

„Setze den *Menschen* als *Menschen* und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen etc. Wenn du die Kunst genießen willst, mußt du ein künstlerisch gebildeter Mensch sein; wenn du Einfluß auf andre Menschen ausüben willst, mußt du ein wirklich anregend und fördernd auf andere Menschen wirkender Mensch sein. Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen – und zu der Natur – muß eine *bestimmte*, dem Gegenstand deines Willens entsprechende *Äußerung* deines *wirklichen individuellen* Lebens sein. Wenn du liebst, ohne Gegenliebe hervorzurufen, d.h., wenn dein Lieben als Lieben nicht die Gegenliebe

produziert, wenn du durch deine *Lebensäußung* als liebender Mensch dich nicht zum *geliebten Menschen* machst, so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück.“

D.h. Marx setzt zugleich etwas voraus, das wir „Natur“ nennen können, eine Welt, die eben nicht „verkehrt“, sondern gleichsam „natürlich“ ist. In dieser Welt ist Liebe Liebe, Vertrauen Vertrauen, Kunst Kunst. (Wir erziehen unsere Kinder so!) Das Geld verwirrt diese Identitäten, diese Singularitäten. Singularitäten, weil ich meine Liebe (meinetwegen jeweils) singular als meine Liebe erfahre, und wenn sie nicht erwidert wird, bin ich unglücklich. Es ist gleichsam natürlicher Weise also gar nicht so, dass ich mir das Geliebte dann kaufe, selbst wenn ich es könnte. Doch dieses „selbst wenn ich es könnte“, ist wichtig. Denn durch diese Möglichkeit, dass ich mir die Liebe kaufen kann (und es wäre naiv, zu meinen, das gäbe es nicht, naiv zu meinen, es gäbe keine schichtenspezifische Partnerwahl etc.), tritt eben eine „Entfremdung“ der natürlichen Welt ein. Die Welt wird denaturiert.

Was wir uns nun also genauer ansehen müssen, das ist Marx' Verständnis der „Entfremdung“. Und man muss sich fragen, ob Marx' mit seinem „Entfremdungs“-Verständnis noch etwas an unserer Wirklichkeit trifft.

6. Vorlesung

Ich hatte Ihnen vor zwei Wochen die Marx'sche „Geldtheorie“ (in Anführungsstrichen, weil es ja im eigentlichen Sinne keine nationalökonomische Theorie darstellt) zu erläutern versucht. Geld verwandelt alles: es macht den Hässlichen schön, den Dummen klug, den Alten jung, den Feigen tapfer, den Schlechten gut. In der Moderne des Geldes erscheint der Mensch stets in seinem Geld, durch sein Geld. Ich lese Ihnen noch einmal eine Passage diesbezüglich vor:

„Als diese *verkehrende* Macht erscheint es dann auch gegen das Individuum und gegen die gesellschaftlichen etc. Bande, die für sich *Wesen* zu sein behaupten. Es verwandelt die Treue in Untreue, die Liebe in Haß, den Haß in Liebe, die Tugend in Laster, das Laster in Tugend, den Knecht in den Herrn, den Herrn in den Knecht, den Blödsinn in Verstand, den Verstand in Blödsinn.“

Da das Geld als der existierende und sich betätigende Begriff des Wertes alle Dinge verwechselt, vertauscht, so ist es die allgemeine *Verwechslung* und *Vertauschung* aller Dinge, also die verkehrte Welt, die Verwechslung und Vertauschung aller natürlichen und menschlichen Qualitäten.“

Marx bezeichnet das Geld als „sichtbare Gottheit“, weil es all diese Verkehrungen vollziehen kann. Indem es diese vollzieht, trennt und bindet es. Es trennt die Menschen in Arm und Reich, und bindet sie in Arm und Arm und Reich und Reich. Zudem bindet es auch die Gegensätze. Denn ich erfahre mich an den Reichen gebunden, wenn ich mich als arm erfahre. Würde der Reiche oder der Reichtum nicht existieren, könnte ich nicht arm sein.

Geld hat demnach in der modernen Gesellschaft eine äußerst wichtige Bedeutung, vielleicht eine zentrale, denn was zählt in der Gesellschaft mehr als Geld? Ich habe Ihnen in der letzten Vorlesung aber schon gezeigt, dass Marx, wenn er den Begriff der „verkehrten Welt“ verwendet, notwendig daran festhalten muss, dass es eine nicht-verkehrte Welt gibt. Denn etwas Verkehrtes gibt es nur, wo etwas „Richtiges“, also Aufrechtes, Aufrichtiges, existiert.

Wenn Marx etwa schreibt: „Die Verkehrung und Verwechslung aller menschlichen und natürlichen Qualitäten, die Verbrüderung der Unmöglichkeiten – die *göttliche* Kraft – des Geldes liegt in seinem *Wesen* als dem entfremdeten, entäußernden und sich veräußernden *Gattungswesen* der Menschen.“, dann verwendet er schon die Begriffe, mit denen wir uns im Folgenden, d.h. heute beschäftigen müssen. Es geht um den Begriff der „Entfremdung“.

Marx hat ihn, wie viele andere Begriffe, von Hegel. Doch bevor ich zu Hegel komme, um ihn von da her auszulegen, möchte ich zunächst auf den heutigen Gebrauch des Wortes zu

sprechen kommen. Es ist nun nicht gerade häufig, dass wir ihn verwenden. Wo aber wird er gebraucht? Doch in intimen Verhältnissen, will sagen, in Verhältnissen, in denen eine Nähe, eine Vertrautheit zwischen den aufeinander bezogenen Größen besteht. Ich wähle vorläufig ein dummes Beispiel, aber es soll ja auch nur etwas klären: Ich habe einen Hund, fliege aber für ein Zeit ins Ausland und lasse ihn bei meinen Nachbarn. Ich komme zurück und stelle fest, der Hund hat sich mir entfremdet. D.h. er hat sich mir entzogen, ist mir fremd geworden. Es hat sich also eine vorher nicht vorhandene Fremdheit eingestellt. Das ist bemerkenswert, weil das Wort „Entfremdung“ so nicht dem der „Enttäuschung“ entspricht. Die Enttäuschung geschieht ja als ein Wegnehmen von Täuschung. Indem ich enttäuscht worden bin, sehe ich ja zum ersten Mal, wie es wirklich ist. Vorher war ich getäuscht. Die Entfremdung hier, im ersten Beispiel, ist aber ein einziges Hinzubringen von Fremdheit, nicht etwa die Wegnahme.

Der Zustand der Entfremdung wäre dann einer, in dem Fremdheit entsteht, ein Zustand der Fremde. Ich werde nun zu einer berühmten Stelle aus der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ von Hegel kommen, um den philosophischen Begriff der Entfremdung, wie er von eben diesem Philosophen gefasst worden ist, zu interpretieren. Dort heißt es:

„Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist diese Bewegung, *sich ein anderes*, d.h. *Gegenstand seines Selbsts* zu werden, und dieses Anderssein aufzuheben. Und die Erfahrung wird eben diese Bewegung genannt, worin das Unmittelbare, das Unerfahrene, d. h. das Abstrakte, es sei des sinnlichen Seins oder des nur gedachten Einfachen, sich entfremdet, und dann aus dieser Entfremdung zu sich zurückgeht, und hiemit itzt erst in seiner Wirklichkeit und Wahrheit dargestellt wie auch Eigentum des Bewußtseins ist.“

(Ich freue mich jedesmal, wenn ich etwas aus einem so großartigen Text wie die Vorrede der Phänomenologie des Geistes zitieren und interpretieren darf. Dieses Buch ist *ein* Höhepunkt der Geschichte der Philosophie.) Also: Hier wird vom „Geist“ gesprochen, der ja offenkundig in der „Phänomenologie des Geistes“ eine gewisse Wichtigkeit hat, er spielt, wie der Titel schon sagt, die Hauptrolle. Von ihm wird gesagt, er werde „Gegenstand“. Es hat den Anschein, dass Hegel in dieser Äußerung den Akzent mehr auf das „werden“ legt. Denn was der „Geist“ eigentlich tut, ist „Werden“. Für Hegel hat der „Geist“ eine Entwicklung, er macht eine Entwicklung durch, ist Entwicklung. Das klingt simpel, ist aber gerade auch für Marx wichtig geworden.

Denken heißt – eine Entwicklung anstoßen und durchmachen. Daher ist der „Geist“ „diese Bewegung, *sich ein anderes*, d.h. *Gegenstand seines Selbsts* zu werden“. Was hat das mit diesem „Gegenstand“ zu tun? Der „Geist“ „vergegenständlicht“ sich, d.h. er wird in seinem Werden, seiner Bewegung, fixiert, er erkennt sich an spezifischen Punkten seiner „Bewegung“. Das kann er aber nur wir in einer Momentaufnahme, diese Momentaufnahme ist aber eben ein oder der „Gegenstand“. – Wenn Sie etwas erkennen wollen, dann stellen sie es fest (im wahrsten Sinne des Wortes), damit ist ein Gegenstand geworden. Beispiel:

Sie lieben jemanden, sie vollziehen diese Liebe. Es ist ja nicht so, dass sie dauernd daran denken, dass sie lieben. Die Liebe ist im Vollzug, ein Handeln. Nun aber werden sie aufgefordert oder fordern sich selbst auf, sich über Ihre Liebe klarzuwerden. Und nun müssen Sie an die Liebe denken, sie verstehen, sie erfassen. Nun wird die Liebe „Gegenstand“, sie liegt nun wie ein Objekt vor ihnen und Sie können sagen: ja, mit meiner Liebe sieht es so und so aus.

In dieser Weise muss auch der „Geist“, der im Grunde in einer „Bewegung“ besteht, zum „Gegenstand“ werden. In dieser „Bewegung“ aber wird er „*sich ein anderes*“. Der „Geist“ muss sich verändern, verändert sich, indem er sich bewegt. Es ist aber wichtig, dass der „Geist“ in dieser „Bewegung“ nicht so ein anderer wird, dass er gar nicht mehr der ist, der er vorher war. Er verliert sich nicht beim Verändern. Daher wird er „*sich*“ ein anderer, er wird „*Gegenstand seines Selbsts*“. Er behält sich bei aller „Bewegung“ stets im Blick.

Noch etwas Anderes: „Gegenstand seines Selbsts“ – die ganze „Bewegung“ des „Geistes“ ist nur möglich, weil der „Geist“ in einem Verhältnis besteht. Denken Sie an unser Denken. Ich denke stets mich selbst mit, wenn ich denke. Ich bin nicht mein Gedanke, ich setze mich zu ihm in ein Verhältnis, d.h. ich bin eigentlich zwei: mein Gedanke und ich selbst. Deshalb können wir ja auch nur sagen, „ich habe einen Gedanken“. Dieses Verhältnis aber ist uns natürlich nicht immer bewusst, aber wir können es uns bewusst machen.

Der „Geist“ kann sich selbst „Gegenstand“ werden, weil er diese reflexive Struktur hat, reflexiv, er kann sich auf sich selbst zurück-beugen. Re-flexion, Rück-beugung. Dieses Re-ist interessant insofern, als es sagt, dass die Reflexion stets ein Nachtrag ist. Erst muss etwas sein, zu dem ich mich zurück-beugen kann. So hier: wenn ich die ganze Zeit erkläre, was die Struktur des Geistes ist, dann habe ich ihn schon voraus-gesetzt. Wir wissen ja schon, worum es geht. Wir müssen das nur noch etwas ent-wickeln.

Nun sagt Hegel noch etwas weiteres, das wir eigentlich schon kennen, das Sie eigentlich schon gelernt haben sollten: Der „Geist“ muss sein „Anderssein aufheben“. Ich habe Ihnen schon den Sinn dies Wortes „Aufheben“ bei Hegel und auch bei Marx erläutert. Es geht um die dialektische Bewegung des Denkens, des Geistes. Der Geist wird „*sich*“ ein „anderer“. Doch er bleibt nicht an dieser Position seiner „Bewegung“. Er geht durch diese Position, dieses „Anderssein“, hindurch. Das tut er so, indem er es „aufhebt“, d.h. vernichtet, bewahrt und heraufhebt zugleich. Er verneint sein Anderssein, er bewahrt etwas davon (es ist ja eine Entwicklung) und hebt es hinauf. wird demnach, wenn Sie so wollen, immer etwas klüger bzw. geistiger. („Aus Schaden wird man klug.“)

Nun erscheint ein weiterer wichtiger Begriff des Hegelschen Denkens: die „Bewegung“ sei „Erfahrung“. Vielleicht kennen Sie den Begriff der „Erfahrung“ von der Kantischen Philosophie her, vielleicht sogar von David Hume, von dem ihn Kant nämlich hat. Für Hume ist „Erfahrung“ stets sinnliche Erfahrung, eine Erfahrung, die sich selbst als „wirklich“ erweisen kann. In dieser Hinsicht ist die Naturwissenschaft

Erfahrungswissenschaft. Sie ist auf Gegenstände bezogen, die in der Wirklichkeit vorliegen (selbst wenn sie sich in den atomaren oder subatomaren Bereich begibt, selbst wenn es Schwierigkeiten „objektiver Erkenntnis“ gibt, ist die Naturwissenschaft doch immer auf etwas Seiendes bezogen. Für Hegel aber stellt sich das Problem der Erfahrung etwas komplexer dar.

Die „Erfahrung“ ist für Hegel diese Bewegung des Selbst von einem zum anderen Anderssein. Wir verwenden den Begriff Erfahrung ja zuweilen auch so: jemand ist erfahren, er verfügt über eine reiche Lebenserfahrung, er hat wirklich tiefe und schmerzliche Erfahrungen gemacht etc. Da meinen wir nicht, er hat eine auf dem Tisch liegende Tomate gesehen. Dabei ist das Wort „Lebenserfahrung“ eigentlich ganz gut, denn auch er besagt ja, dass sich jemand dabei verändert hat. Er ist nicht „unerfahren“ geblieben, wie er einmal war.

Nun wird es aber etwas schwieriger. Doch ich bin sicher, wir kommen da hindurch (werden klüger ...). In dieser Erfahrung bzw. Bewegung ist es, „worin das Unmittelbare, das Unerfahrene, d. h. das Abstrakte, es sei des sinnlichen Seins oder des nur gedachten Einfachen, sich entfremdet“. Hier haben wir nun den Begriff, um den es uns eigentlich geht: Die Entfremdung. Also: Es gibt etwas, das ist uns gänzlich vertraut, etwas, über das wir gewöhnlich nicht nachdenken. Ich habe vorhin die Liebe genannt, könnte aber auch auf unser gesellschaftliches Sosein hinweisen, also darauf, dass sie einfach davon ausgehen, Geld verdienen zu müssen, konsumieren zu müssen etc. Sie tun das einfach so und fragen für gewöhnlich nicht: wer sagt das, dass ich das muss? warum muss ich das?

Dieses von Ihnen Unbefragte ist solches, das Ihnen als „unmittelbar“ klar gilt. Wer sollte schon bezweifeln, dass man Geld verdienen muss, nicht wahr? Genauso ist es mit der Liebe. Ihnen ist „unmittelbar“ klar, dass Sie jemanden lieben. Hegel nennt dieses „Unmittelbare“ nun auch das „Unerfahrene“. Lassen Sie mich auch das zunächst interpretieren. Etwas, dass sie nicht denken, nicht zu verstehen versuchen, dass Ihnen nicht klar wird, ist für Hegel „unerfahren“, d.h. nicht erfahren. Man kann das auch anders sagen: Solange Ihnen nicht bewusst ist, was Sie tun, was Sie fühlen etc., solange „erfahren“ Sie es auch nicht, solange können Sie es auch eigentlich gar nicht wissen.

(An diesem Punkt haben Viele ein Problem mit der Philosophie, auch einige Philosophen. Das ist ja vor allem an meinem Beispiel des Liebens schön zu klären. Sie lieben – das ist so ein Ereignis, in dem Ihnen nicht ständig bewusst ist, dass Sie lieben. Stellen Sie sich vor, Sie würden sich ständig klar machen müssen, dass Sie und wie Sie jemanden lieben. Oder nehmen Sie die Kunst, die Musik: Sie hören z.B. Wagner oder Kanye West, Sie sind gerade wirklich *in* der Musik, gehen in ihr auf und nun sagt Ihnen jemand, werde Dir darüber im Klaren, was Du da gerade tust. Das Problem ist, dass wir sogleich aus dieser „Unmittelbarkeit“ herausfallen und damit die „Erfahrung“ geradezu verlieren. Ich bin nicht mehr *in* der Musik, *in* der Liebe, wenn ich mir klarmachen soll, dass dieses „in“ eigentlich

ein „Unerfahrenes“ ist. Denken Sie an den Tanz: Sie tanzen gerade Samba oder Lambada und nun sagt jemand: „Denke, mache Dir bewusst, was Du hier tust.“ Ja, dann ist es wohl vorbei mit dem Tanz. Die Frage ist demnach: wieviel darf eigentlich an der Unmittelbarkeit einer Erfahrung vernichtet werden, so dass sie sich weiterentwickelt. Vielleicht *weiß* ich wirklich mehr über den Tanz Lambada, wenn ich darüber nachdenke, wie er funktioniert. Aber ich habe doch den Tanz verloren, ja, ich bin ja jetzt auch kein Tänzer mehr. Und darum geht es doch beim Tanzen, Tänzer zu sein. Ich muss nicht *wissen*, wie man schwimmt, ich muss schwimmen können... Aber in der Philosophie geht es nun einmal vorzüglich um das Denken, nicht um das Tun, um das Ausüben einer Tätigkeit. Trotzdem haben Philosophen wie Schopenhauer oder Nietzsche für diesen Gedanken kritisiert, d.h. gleichsam erst die Abtötung des Lebens dieses selbst verständlich werden lässt.)

Zurück zu unserer Stelle. In dieser Erfahrung bzw. Bewegung ist es, „worin das Unmittelbare, das Unerfahrene, d. h. das Abstrakte, es sei des sinnlichen Seins oder des nur gedachten Einfachen, sich entfremdet“. Noch steht uns das Wort des „Abstrakten“ im Wege. Für uns ist das Abstrakte etwas Ausgedachtes, bloß Theoretisches. Hegel hört in dem Wort den lateinischen Ursinn: das Abstrakte ist etwas Abgezogenes, so wie wir von einem Hasen das Fell abziehen können. Dann haben wir nicht den Hasen selbst, aber doch eben sein Fell. Das Abstrakte ist das nur Abgezogene, das mit dem eigentlichen Ding gar nichts mehr oder kaum etwas zu tun hat. Das ist nun für Hegel das Unmittelbare oder Unerfahrene. Es ist das noch nicht Verstandene, das daher noch nicht konkret geworden ist. Das Unerfahrene ist das Abstrakte, die Erfahrung des Hasen besteht nicht darin, dass man sein Fell in der Hand hat. Der Hase ist mehr oder sogar etwas Anderes als sein Fell.

Der abstrakte Hase – damit habe ich schon gesagt, dass für Hegel auch das „sinnliche Sein“ abstrakt sein kann, also nicht nur etwas Gedachtes, Ausgedachtes. Wenn ich etwas Sinnliches nur flüchtig zur Kenntnis nehme, dann bleibt es abstrakt. Tanzen kann ich nicht flüchtig zur Kenntnis nehmen, ich muss Tanzen können, d.h. ich muss mir konkret aneignen, wie man tanzt. Jemand, der weiß, wie man tanzt, aber es nicht kann, der hat ein „abstraktes Wissen“, was ihm beim Tanzen aber nicht weiterhilft.

Das kann nun bei einem Gedachten genauso sein: wer sich nur den Wikipedia-Artikel über Hegel anschaut und nicht versucht, seine schwierigen Texte durcharbeiten, der bleibt bei einem nur „abstrakten Wissen“ stehen, er weiß nicht, worum es Hegel „konkret“ geht.

Nun also: diese Bewegung ist es, worin sich das „Unmittelbare“ „entfremdet“. Ich habe Ihnen doch passende Beispiele dafür geliefert. Liebe, Tanz, das geschieht doch nur so, indem sie und er uns vertraut sind. Wir sind ganz darin, im Lieben, im Tanzen, und jeder Gedanke daran, unterbricht dieses Darinsein. Daher ist die Bewegung, die dieses Unmittelbare „vermittelt“, d.h. verstanden sein lässt, eine „Entfremdung“, eine Störung oder Zerstörung des Vertrautseins. Jetzt, in der Entfremdung, wird dann erst verstanden, worum es eigentlich in dem Vertrautsein ging.

Das geschieht aber erst wirklich in der Rückkehr: „und dann aus dieser Entfremdung zu sich zurückgeht, und hiemit itzt erst in seiner Wirklichkeit und Wahrheit dargestellt wie auch Eigentum des Bewußtseins ist.“ Das heißt die Entfremdung wird nicht aufrechterhalten, sie wird aufgehoben zu einer endgültigen Aneignung dessen, was vorher noch nicht verstanden, noch nicht erfahren worden ist.

Mit anderen Worten: Die Entfremdung ist für Hegel etwas, das der Geist notwendig durchmachen muss. Er muss, um erfahrener zu werden, sich von seinen Vertrautheiten, von dem, was gleichsam schon in ihm steckt, entfremden. Erst so kann er sich wirklich dann zuletzt besitzen, kann er sich sich selbst aneignen.

Dafür gibt es durchaus auch Beispiele: So werden Sie z.B. nichts kennenlernen, wenn Sie immer schön in Ihrer Wohnung hocken bleiben. Der Stubenhocker, der nicht „über den Tellerrand hinaus“ schaut und denkt, der wird die Welt nicht kennenlernen, der wird nichts erfahren in seinem Leben. D.h. er muss sich doch einer gewissen Entfremdung aussetzen. Wir sollten doch auch einmal ein anderes Land, eine andere Kultur sehen, um nicht dumm in uns selbst stecken zu bleiben. Wer nicht bereit ist, sich dem Fremden auszusetzen und so vielleicht sich auch selber einen Moment lang fremd zu werden (d.h. sich zu verändern), der bleibt tatsächlich dumm. (Das gilt auch für die Kunst etc.)

Was macht nun Marx mit diesem Begriff der „Entfremdung“? Ich befinde mich immer noch im Manuskript „Nationalökonomie und Philosophie“. Marx kritisiert Hegel deutlich: „Der entfremdete Gegenstand, die entfremdete Wesenswirklichkeit ist – da Hegel den Menschen = Selbstbewußtsein setzt – nichts als *Bewußtsein*, nur der Gedanke der Entfremdung, ihr *abstrakter* und darum inhaltsloser und unwirklicher Ausdruck, die *Negation*.“ Wir kennen die Marx'sche Kritik an Hegel ja nun inzwischen. Marx wirft Hegel vor, dass sich seine (Hegels) Philosophie sozusagen nur im und für das Bewußtsein ereignet. Hegels Philosophie versteht die Entfremdung nur als „Gedanken“, als eine Entfremdung im Denken, im Geist, wenn Sie so wollen. So füllt sie nur die logische Funktion der „Negation“ aus. Entfremdung ist nur eine andere Weise der „Negation“, allerdings eben einer Negation nur auf der Ebene der Logik.

Das Ganze hängt mit der „Umkehrung“ oder „Umdrehung“ des Hegelschen Denkens zusammen, die seit Feuerbach gefordert wird, die auch Marx fordert und verwirklicht. Es soll nicht um die gedachte Wirklichkeit gehen, sondern um die wirkliche Wirklichkeit. Erst im Ausgang von der wirklichen Wirklichkeit ist es sinnvoll, zu philosophieren. Entfremdung muss wirkliche Entfremdung sein, wenn man schon von ihr sprechen will.

Klar, Marx hatte nach seiner Kritik an Hegel erkannt, dass man nicht einfach von der „bürgerlichen Gesellschaft“ sprechen kann, ohne sie zu verstehen, ohne zu wissen, wie sie funktioniert (wie Wirklichkeit funktioniert ...). Daher hat er sich mit wichtigen Theorien der Nationalökonomie beschäftigt (Smith, Ricardo, aber auch andere). Bei dieser Beschäftigung ist es klar, dass man den Primat des philosophischen Denkens aufs Spiel

setzt. Für Marx war klar, dass die „Logik“ (im Hegel'schen Sinne) nicht die Grundlage der Wirklichkeit sein konnte im Sinne eines Apriori. Die Wirklichkeit war nicht vernünftig, nur weil der Geist, noch besser, weil der Philosoph vernünftig war und ist. Die Wirklichkeit scheint sich anderen als „logischen“ Gesetzen zu unterwerfen. Ich muss das mit einer gewissen Vorsicht formulieren, denn klar ist auch, dass die Wirklichkeit sich nicht völlig der Vernunft entzieht und auch nicht entziehen kann. Doch andererseits können wir nicht einfach behaupten, dass die Wirklichkeit vernünftig ist, weil sie sich gemäß eines Geistmodells entwickelt.

Also: Marx knüpft an dem Begriff der Entfremdung an, überträgt ihn aber auf die wirkliche Wirklichkeit. Hier hat er dann bei Marx zunächst eine recht weite Bedeutung. Erst im „Kapital“, das ich ja außen vor lassen wollte, wird das dann anders. Aber egal: Schauen wir uns erst einmal an, was Marx in diesen früheren Manuskripten über „Nationalökonomie und Philosophie“ zur Entfremdung, zur wirklichen Entfremdung sagt.

Da heißt es einmal: „Die Entfremdung erscheint sowohl darin, daß *mein* Lebensmittel eines *anderen* ist, daß das, was *mein* Wunsch, der unzugängliche Besitz eines *anderen* ist, als daß jede Sache selbst ein *anderes* als sie selbst[,] als daß meine Tätigkeit ein *anderes*, als endliche – und das gilt auch für den Kapitalisten, – daß überhaupt die *unmenschliche* Macht herrscht.“

Unmittelbar vor dieser Stelle sagt Marx noch Folgendes: „Der Wilde in seiner Höhle – diesem unbefangenen sich zum Genuß und Schutz darbietenden Naturelement – fühlt sich nicht fremder, oder fühlt sich vielmehr so heimisch, als der *Fisch* im Wasser. Aber die Kellerwohnung des Armen ist ein feindliches, als »fremde Macht an sich haltende Wohnung, die sich ihm nur hingibt, sofern er seinen Blutschweiß ihr hingibt«, die er nicht als seine Heimat – wo er endlich sagen könnte, hier bin ich zu Hause – betrachten darf, wo er sich vielmehr in dem Haus eines *andern*, in einem *fremden* Hause, befindet, der täglich auf der Lauer steht und ihn hinauswirft, wenn er nicht die Miete zahlt.“

Das ist also ganz konkret, vielleicht die „unmittelbarste“ Form der Entfremdung. Der Arme, und d.h. hier der Arbeiter (der mögliche „Prolet“ im Sinn des „Proletariats“), lebt anders als der Wilde in seiner Höhle, d.h. in dem, was er als sein Eigenes kennt, in einer gemieteten Kellerwohnung. Diese Wohnung erscheint ihm als eine „fremde Macht“, Macht, weil er ja für diese Wohnung zahlt und weil er womöglich sogar noch etwas an ihr verändern muss, um überhaupt darin hausen zu können, fremd, weil sie ihm nicht gehört, weil sie einem Fremden gehört. Diese Wohnung kann und darf (vor allem) der Arme also nicht als seine „Heimat“ betrachten, denn sie kann ihm jeden Augenblick weggenommen werden.

Nun ist die erste Stelle besser zu verstehen: „Die Entfremdung erscheint sowohl darin, daß *mein* Lebensmittel – und zwar die Wohnung – eines *anderen* ist, und daß das, was *mein* Wunsch – nämlich zu Hause sein zu können, Heimat zu haben – der unzugängliche

Besitz eines *anderen* ist, nämlich jemand besitzt ja dieses Haus, diese Wohnung und besitzt überhaupt ein Haus, hat also – in diesem Sinne – eine Heimat.

Nun geht es noch weiter: „als daß jede Sache selbst ein *anderes* als sie selbst[,] als daß meine Tätigkeit ein *anderes*“ ist. Was will das bedeuten? Kann man dem Sinn abgewinnen? Ich hatte schon vom Geld gesagt, dass es die Menschen verwandelt, dass es sie zu etwas machen kann, was sie eigentlich nicht sind (als Hässlicher kann ich durch Geld als schön erscheinen). Das Geld ist hier eine Form des Kapitals (nicht die einzige). Mit Geld kann ich Sachen kaufen, kann ich sie aber auch produzieren lassen, indem ich den, der sie produziert, bezahle, wie auch das Material und die Werkzeuge etc.

Nehmen wir nun z.B. ein Luxus-Ding, eine Rolex z.B. Diese Uhr braucht nicht besonders schön zu sein, Schönheit ist womöglich auch gar nicht das Kriterium, sondern sie wird eben von Rolex hergestellt. Mag sein, dass das Material und die Herstellung ausgewählt und gut ist, doch es geht eigentlich beim Besitz einer Rolex nicht um den Besitz einer Uhr, eines Geräts, das die Zeit anzeigt, und das ich brauche, weil ich wissen will, wie spät es ist. Was also für eine Sache eine Rolex ist, ist nicht so einfach. Man sagt heute: Luxus-Uhr. Doch ist Luxus eine Sache? Der Luxus ist vielleicht gerade das, was die Sache sozusagen fremd werden lässt, was sie in etwas anderes verwandelt, als sie ist.

Nun gehört auch noch Folgendes dazu: Ich könnte in die Situation versetzt werden, Luxus-Uhren herstellen zu müssen oder, vielleicht besser, sie zu verkaufen, also ein Luxus-Uhren-Vertreter zu werden. Warum sollte ich das tun? Für Geld natürlich. Nun verbindet mich aber doch überhaupt nichts mit diesem Job. Ich als Rolex-Vertreter – was sollte ich damit verbinden? Wer sollte überhaupt etwas damit verbinden? Vielleicht der Herr Rolex, könnte sein, aber doch sonst kaum jemand. So ist es natürlich bei den allermeisten Jobs. Was verbindet einen damit, Bus zu fahren, Bankmanager zu werden, U-Bahn-Stationen zu reinigen, seinen Körper für Sex zur Verfügung zu stellen etc.? Einzig und allein der Lohn, der Verdienst, das Einkommen. Sonst aber bleiben einem diese Tätigkeiten fremd.

In diesem Sinne umgeben wir uns mit fremden Sachen und üben entfremdete Tätigkeiten aus, während wir in fremden Wohnungen hausen. Doch noch ist die Stelle nicht zu Ende interpretiert. Marx spricht davon, dass eine „unmenschliche Macht“ herrsche, die eben alles verkehren würde, die alles entfremden würde. In diesem Sinn ist auch der „Kapitalist“ davon betroffen, auch er ist kein Mensch mehr, sondern eben „Kapitalist“. Was ist diese „unmenschliche Macht“? Das klingt ein wenig „spekulativ“, will sagen, metaphysisch, beinahe schon mythologisch. Aber Marx meint lediglich die kapitalistische Wirtschaftsform. Sie ist diese „unmenschliche Macht“, die alles verdreht und auf den Kopf stellt.

Es gibt demnach verschiedene Weisen der Entfremdung: der Sachen (die ich z.B. produziere), der Tätigkeit (der Arbeit eben, die die Tätigkeit vollzieht) und dann mich selbst und der Andere, die sich zu Un-Menschen verwandeln. (In der nächsten Woche werde ich noch eine weitere Entfremdung darstellen.)

Nun zurück zur Bemerkung, dass so ja nur sprechen kann, der einen nicht-entfremdeten Zustand des Menschen im Blick hat. Ich kann ja immer fragen: Was ist denn so entfremdet an einer Rolex? Sie ist schön, gibt jemandem Arbeit und wird auch mit „gutem Geld“ (wie man sagt) bezahlt. Das Marx'sche Verständnis eines nicht-entfremdeten Zustands des Menschen ergibt sich ex negativo aus dem, was er entfremdet nennt: erstens hat der nicht-entfremdete Mensch eine Heimat, d.h. einen Ort, den er nutzen kann, ohne dass er ihm weggenommen werden kann durch jemandem, der den Ort besitzt; zweitens produziert der Nicht-Entfremdete Sachen, die er selber verzehrt, von denen er lebt, die seinem Gebrauch unterstehen (Selbst-Versorger); drittens übt er eine Tätigkeit aus, die er selbst wählt, in der er sich wiedererkennt, die zu ihm gehört; viertens ist er dann ein Mensch, der sich in seiner Welt wiedererkennt, der die Dinge als das anspricht, was sie sind und nicht, was sie scheinen.

Die Frage könnte nun die sein – um es kurz zu machen –: hat es diesen nicht-entfremdeten Zustand des Menschen schon einmal gegeben? Möglich. Aber vielleicht ist das gar nicht der Punkt: selbst wenn es ihn nicht gegeben hat, noch niemals, warum versuchen wir nicht, ihn zu erreichen? – Aber diese Frage ist schon keine akademische mehr.

„Einerseits verwandelt der Produktionsprozeß fortwährend den stofflichen Reichtum in Kapital, in Verwertungs- und Genußmittel für den Kapitalisten. Andererseits kommt der Arbeiter beständig aus dem Prozeß heraus, wie er in ihn eintrat – persönliche Quelle des Reichtums, aber entblößt von allen Mitteln, diesen Reichtum für sich zu verwirklichen. Da vor seinem Eintritt in den Prozeß seine eigne Arbeit ihm selbst entfremdet, dem Kapitalisten angeeignet und dem Kapital einverleibt ist, vergegenständlicht sie sich während des Prozesses beständig in fremdem Produkt. Da der Produktionsprozeß zugleich der Konsumtionsprozeß der Arbeitskraft durch den Kapitalisten ist, verwandelt sich das Produkt des Arbeiters nicht nur fortwährend in Ware, sondern in Kapital, Wert, der die wertschöpfende Kraft aussaugt, Lebensmittel, die Personen kaufen, Produktionsmittel, die den Produzenten anwenden. Der Arbeiter selbst produziert daher beständig den objektiven Reichtum als Kapital, ihm fremde, ihn beherrschende und ausbeutende Macht, und der Kapitalist produziert ebenso beständig die Arbeitskraft als subjektive, von ihren eignen Vergegenständlichungs- und Verwirklichungsmitteln getrennte, abstrakte, in der bloßen Leiblichkeit des Arbeiters existierende Reichtumsquelle, kurz den Arbeiter als Lohnarbeiter. Diese beständige Reproduktion oder Verewigung des Arbeiters ist das sine qua non der kapitalistischen Produktion.“

7. Vorlesung

Ich hatte in der letzten Woche wiederholt bei Hegel angesetzt, um ein Thema, das bei Marx sehr wichtig geworden ist, zu erläutern: Es geht noch um das Problem der „Entfremdung“. In der Tat hat Hegel den Begriff in die Philosophie eingeführt, und er hat ihn in der „Phänomenologie des Geistes“ sehr ausführlich verwendet.

Marx hat diese Verwendung und überhaupt die Bestimmung des Begriffs bei Hegel kritisiert: „Der entfremdete Gegenstand, die entfremdete Wesenswirklichkeit ist – da Hegel den Menschen = Selbstbewußtsein setzt – nichts als *Bewußtsein*, nur der Gedanke der Entfremdung, ihr *abstrakter* und darum inhaltsloser und unwirklicher Ausdruck, die *Negation*.“ Die „Entfremdung“ sei bei Hegel „nichts als *Bewußtsein*“. Was soll das sagen?

Zunächst: Die „Phänomenologie des Geistes“ ist tatsächlich eine Phänomenologie des „Selbstbewusstseins“, der „Geist“ ist „Selbstbewusstsein“, ein Bewusstsein, das sich als ein Selbst zu sich selbst zu verhalten vermag. Für Hegel – und nicht nur für Hegel – sondern für eine ganze Menge weiterer Philosophen und vielleicht nicht nur von Philosophen, besteht die Gleichung, dass nur das als real/wirklich etc. betrachtet werden kann, das von einem Selbstbewusstsein als real/wirklich etc. anerkannt wird. Doch auch was unreal/unwirklich, sozusagen phantastisch etc. ist, muss von einem Selbstbewusstsein „bewusst gemacht“ werden. Das, was sich außerhalb des Bewusstseins und Selbstbewusstseins befindet, befindet sich außerhalb einer möglichen Aussage, einer möglichen Prädikation. Es erscheint gleichsam gar nicht.

Nun sagt aber Marx, die „Entfremdung“ sei „nichts als Bewußtsein“. Was sollte die „Entfremdung“ denn sonst noch sein? Was übertrifft denn bei Marx das Bewusstsein? Was ist sozusagen „größer“ als das Bewusstsein? Nehmen wir so etwas wie das Leben in einer seiner ersten Bewegungen, in einem Bedürfnis wie dem Hunger. Wie verhält sich der Hunger zum Bewusstsein? Ohne Zweifel ist er uns bewusst. Doch ist er uns „nur“ bewusst? Für Descartes z.B. ist auch der Hunger ein Gedanke, ganz so wie die Zahl 2 einer ist. Ist das aber so? Ist uns der Hunger so bewusst wie der Gedanke Zahl 2? Nein, es gibt einen Körper, der das Bedürfnis spürt und darauf reagiert.

Marx hat etwas zum „Hunger“ geschrieben, und zwar in den immer noch verhandelten „Pariser Manuskripten“. Ich finde das ganz anschaulich, möchte es deshalb kurz erwähnen und besprechen. Marx schreibt:

„Daß der Mensch ein *leibliches*, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ist, heißt, daß er *wirkliche, sinnliche Gegenstände* zum Gegenstand seines Wesens, seinen Lebensäußerung hat oder daß er nun an wirklichen, sinnlichen Gegenständen sein Leben *äußern* kann. Gegenständlich, natürlich, sinnlich *sein* und sowohl Gegenstand, Natur, Sinn außer sich haben oder selbst Gegenstand, Natur, Sinn für ein drittes sein ist identisch.> Der *Hunger* ist ein natürliches *Bedürfnis*; er

bedarf also einer *Natur* außer sich, eines *Gegenstandes* außer sich, um sich zu befriedigen, um sich zu stillen. Der Hunger ist das gestandne Bedürfnis meines Leibes nach einem außer ihm seienden, zu seinen Integrierung und Wesensäußerung unentbehrlichen *Gegenstände*.“

Ein Natur-Wesen zu sein heißt für Marx, „seine Natur außer sich haben“. Insofern der Mensch ein natürlicher Gegenstand ist (er hat einen Leib), hat er auch Gegenstände außer sich. Ich bin mir nicht ganz sicher, wie das gemeint ist. Aber womöglich könnte man sagen, dass die Philosophie des Selbstbewusstseins, des Bewusstseins, davon ausgeht, dass es alles in diesem Bewusstsein hat, dass es eine Bewusstseins-Immanenz gibt, in der sich das Bewusstsein einnisten kann. Das Bewusstsein hängt nicht von etwas ab, dass es außer sich hat, wie der Leib.

Es ist nun die Frage, welche Bedeutung wir dem Hunger im Vergleich zum Gedanken, dem Körper und seinen natürlichen Bedürfnissen im Bezug zum Denken zusprechen. Müssen wir nicht z.B. sagen, dass der Mensch sich primär zu seiner Welt oder Wirklichkeit so verhält, dass er seine Bedürfnisse stillen muss? Müssen wir nicht arbeiten, genau deswegen, weil wir unseren Hunger, unseren Durst, unser Wohnbedürfnis etc. befriedigen müssen? Was wäre geschehen, wenn der Höhlenmensch nur an die Zahl 2 gedacht hätte, ohne zu erkennen, dass sein Verhältnis zur Natur darin besteht, in ihr auf der Basis von Arbeit überleben und sich so kultivieren zu können?

„Das Bewusstsein kann nie etwas anderes sein als das bewusste Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess.“ „Nicht das Bewusstsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewusstsein.“ Deutsche Ideologie „Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt.“ Kritik der politischen Ökonomie

Der erste Satz bestätigt in einer gewissen Hinsicht Hegel. Er besagt: ja, es geht um das Bewusstsein, der Mensch ist Bewusstsein, aber das „bewusste Sein“ ist der „wirkliche Lebensprozess“ des Menschen, d.h. dies, dass er sich versorgen muss, dass er wohnen muss, dass er Wärme und Wasser braucht, Elektrizität auch, dass er Kinder zeugen möchte und auch die versorgen will etc. Das ist das, was unser Bewusstsein zuerst beschäftigt, was den Menschen ausmacht.

Der zweite Satz sagt noch etwas mehr. Marx verwendet das Wort „bestimmen“. „Bestimmen“ wird hier verstanden als „beherrschen“. „Ich bestimme, dass jetzt Ruhe herrsche!“ Ich ordne es an, befehle es. Nun sagt Marx ganz direkt: das Leben bestimmt das Bewusstsein und nicht anders herum. Das ist eine weitreichende Behauptung. Kann sie gestützt werden? Zunächst: wenn ich meine Bedürfnisse nicht befriedige, sterbe ich. Das ist eine Banalität. Doch was bedeutet sie? Nun: als Asket kann ich mich sehr weitgehend gegen meine Bedürfnisse wenden, ich kann sogar willentlich verhungern – aus welchen Gründen auch immer. Ich kann mich selbst töten. Ist das nicht ein Beweis

dafür, dass die Umdrehung, die Marx vollzieht, nämlich dass nicht das Bewusstsein und damit die Philosophie herrscht, sondern das Leben, wieder umgedreht werden kann? Beweist nicht die Möglichkeit des Selbstmords, dass das Bewusstsein stärker ist als das Leben? Nur zu dem Preis, dass Leben *und* Bewusstsein vernichtet sind.

Trotzdem: Beweist nicht der Selbstmord als Möglichkeit des Willens und d.h. des Bewusstseins, dass Marx nicht sagen kann, das Leben bestimme das Bewusstsein? Eigentlich nicht. Es ist ja wirklich so, dass das gesellschaftliche Leben des Menschen zunächst darin besteht, seine Bedürfnisse zu befriedigen und diese Befriedigung zu sichern. In dieser Hinsicht bestimmt das „gesellschaftliche Sein“ in all seinen Bedeutungen dann tatsächlich das Bewusstsein. Jede Tätigkeit, die das Subjekt im „gesellschaftlichen Sein“ ausführt, dient *primär* der Befriedigung seiner Bedürfnisse. Wir arbeiten, um unser gesellschaftliches und d.h. auch privates Dasein zu sichern. Und diese Arbeit, das kann man doch sagen, hat einen absoluten Vorrang. Man kann vielleicht sagen: Ich könnte mich gegen die Arbeit entscheiden, gegen das Arbeiten, doch ich tue es faktisch nicht. Unser „gesellschaftliches Sein“ ist ein Sein der Arbeit, nicht der philosophischen Diskussion etc.

In dieser Hinsicht hat also Marx gegen Hegel doch Recht. Auch Hegel arbeitet als Berliner Philosophie-Professor und wäre nie auf den Gedanken gekommen, die Freiheit des Bewusstseins dadurch zu beweisen, dass er seine Professoren-Existenz aufgegeben hätte, um unentgeltlich in einem Stall oder einem feuchten Keller zu denken. Die Philosophie hat sich Institutionen geschaffen, in denen die Philosophen ihre Bedürfnisse befriedigen können. Auch das zeigt, dass es einen „wirklichen“ Vorrang des „gesellschaftlichen Seins“ gibt.

Zurück zur „Entfremdung“: Marx knüpft an diesem Begriff an, überträgt ihn aber vom „Bewusstsein“ weg auf die wirkliche Wirklichkeit. Hier hat er dann bei Marx zunächst eine recht weite Bedeutung. Erst im „Kapital“, das ich ja außen vor lassen wollte, wird das dann anders. Aber egal: Schauen wir uns erst einmal an, was Marx in diesen früheren Manuskripten über „Nationalökonomie und Philosophie“ zur Entfremdung, zur wirklichen Entfremdung sagt.

Da heißt es einmal: „Die Entfremdung erscheint sowohl darin, daß *mein* Lebensmittel eines *anderen* ist, daß das, was *mein* Wunsch, der unzugängliche Besitz eines *anderen* ist, als daß jede Sache selbst ein *anderes* als sie selbst[,] als daß meine Tätigkeit ein *anderes*, als endliche – und das gilt auch für den Kapitalisten, – daß überhaupt die *unmenschliche* Macht herrscht.“

Unmittelbar vor dieser Stelle sagt Marx noch Folgendes: „Der Wilde in seiner Höhle – diesem unbefangenen sich zum Genuß und Schutz anbietenden Naturelement – fühlt sich nicht fremder, oder fühlt sich vielmehr so heimisch, als der *Fisch* im Wasser. Aber die Kellerwohnung des Armen ist ein feindliches, als »fremde Macht an sich haltende Wohnung, die sich ihm nur hingibt, sofern er seinen Blutschweiß ihr hingibt«, die er nicht

als seine Heimat – wo er endlich sagen könnte, hier bin ich zu Hause – betrachten darf, wo er sich vielmehr in dem Haus eines *andern*, in einem *fremden* Hause, befindet, der täglich auf der Lauer steht und ihn hinauswirft, wenn er nicht die Miete zahlt.“

Das ist also ganz konkret, vielleicht die „unmittelbarste“ Form der Entfremdung. Der Arme, und d.h. hier der Arbeiter (der mögliche „Prolet“ im Sinn des „Proletariats“), lebt anders als der Wilde in seiner Höhle, d.h. in dem, was er als sein Eigenes kennt, in einer gemieteten Kellerwohnung. Diese Wohnung erscheint ihm als eine „fremde Macht“, Macht, weil er ja für diese Wohnung zahlt und weil er womöglich sogar noch etwas an ihr verändern muss, um überhaupt darin hausen zu können, fremd, weil sie ihm nicht gehört, weil sie einem Fremden gehört. Diese Wohnung kann und darf (vor allem) der Arme also nicht als seine „Heimat“ betrachten, denn sie kann ihm jeden Augenblick weggenommen werden.

Nun ist die erste Stelle besser zu verstehen: „Die Entfremdung erscheint sowohl darin, daß *mein* Lebensmittel – und zwar die Wohnung – eines *anderen* ist, und daß das, was *mein* Wunsch – nämlich zu Hause sein zu können, Heimat zu haben – der unzugängliche Besitz eines *anderen* ist, nämlich jemand besitzt ja dieses Haus, diese Wohnung und besitzt überhaupt ein Haus, hat also – in diesem Sinne – eine Heimat.

Nun geht es noch weiter: „als daß jede Sache selbst ein *anderes* als sie selbst[,] als daß meine Tätigkeit ein *anderes*“ ist. Was will das bedeuten? Kann man dem Sinn abgewinnen? Ich hatte schon vom Geld gesagt, dass es die Menschen verwandelt, dass es sie zu etwas machen kann, was sie eigentlich nicht sind (als Hässlicher kann ich durch Geld als schön erscheinen). Das Geld ist hier eine Form des Kapitals (nicht die einzige). Mit Geld kann ich Sachen kaufen, kann ich sie aber auch produzieren lassen, indem ich den, der sie produziert, bezahle, wie auch das Material und die Werkzeuge etc.

Nehmen wir nun z.B. ein Luxus-Ding, eine Rolex z.B. Diese Uhr braucht nicht besonders schön zu sein, Schönheit ist womöglich auch gar nicht das Kriterium, sondern sie wird eben von Rolex hergestellt. Mag sein, dass das Material und die Herstellung ausgewählt und gut ist, doch es geht eigentlich beim Besitz einer Rolex nicht um den Besitz einer Uhr, eines Geräts, das die Zeit anzeigt, und das ich brauche, weil ich wissen will, wie spät es ist. Was also für eine Sache eine Rolex ist, ist nicht so einfach. Man sagt heute: Luxus-Uhr. Doch ist Luxus eine Sache? Der Luxus ist vielleicht gerade das, was die Sache sozusagen fremd werden lässt, was sie in etwas anderes verwandelt, als sie ist.

Nun gehört auch noch Folgendes dazu: Ich könnte in die Situation versetzt werden, Luxus-Uhren herstellen zu müssen oder, vielleicht besser, sie zu verkaufen, also ein Luxus-Uhren-Vertreter zu werden. Warum sollte ich das tun? Für Geld natürlich. Nun verbindet mich aber doch überhaupt nichts mit diesem Job. Ich als Rolex-Vertreter – was sollte ich damit verbinden? Wer sollte überhaupt etwas damit verbinden? Vielleicht der Herr Rolex, könnte sein, aber doch sonst kaum jemand. So ist es natürlich bei den allermeisten Jobs. Was verbindet einen damit, Bus zu fahren, Bankmanager zu werden, U-Bahn-Stationen zu

reinigen, seinen Körper für Sex zur Verfügung zu stellen etc.? Einzig und allein der Lohn, der Verdienst, das Einkommen. Sonst aber bleiben einem diese Tätigkeiten fremd.

In diesem Sinne umgeben wir uns mit fremden Sachen und üben entfremdete Tätigkeiten aus, während wir in fremden Wohnungen hausen. Doch noch ist die Stelle nicht zu Ende interpretiert. Marx spricht davon, dass eine „unmenschliche Macht“ herrsche, die eben alles verkehren würde, die alles entfremden würde. In diesem Sinn ist auch der „Kapitalist“ davon betroffen, auch er ist kein Mensch mehr, sondern eben „Kapitalist“. Was ist diese „unmenschliche Macht“? Das klingt ein wenig „spekulativ“, will sagen, metaphysisch, beinahe schon mythologisch. Aber Marx meint lediglich die kapitalistische Wirtschaftsform. Sie ist diese „unmenschliche Macht“, die alles verdreht und auf den Kopf stellt.

Es gibt demnach verschiedene Weisen der Entfremdung: der Sachen (die ich z.B. produziere), der Tätigkeit (der Arbeit eben, die die Tätigkeit vollzieht) und dann eine Entfremdung meiner selbst und des Anderen, da wir in der Entfremdung uns zu Un-Menschen verwandeln. Diese Differenzierung der „Entfremdung“ ist wichtig. Sie zeigt, wie die Entfremdung sich gleichsam totalisiert.

Ich möchte aber auf noch ein weiteres Entfremdungs-Problem eingehen, das Marx ebenso in „Nationalökonomie und Philosophie“ thematisiert. Er schreibt dort in jenem schon bemerkten besonderen Stil:

„Wenn ich den Nationalökonom fragen: Gehorche ich den ökonomischen Gesetzen, wenn ich aus der Preisgebung, Feilbietung meines Körpers an fremde Wollust Geld ziehe (die Fabrikarbeiter in Frankreich nennen die Prostitution ihrer Frauen und Töchter die Xte Arbeitsstunde, was wörtlich wahr ist), oder handle ich nicht nationalökonomisch, wenn ich meinen Freund an die Marokkaner verkaufe (und der unmittelbare Menschenverkauf als Handel der Konskribierten etc. findet in allen Kulturländern statt), so antwortet mir der Nationalökonom: Meinen Gesetzen handelst du nicht zuwider; aber sieh dich um, was Frau Base Moral und Base Religion sagt; meine *nationalökonomische* Moral und Religion hat nichts gegen dich einzuwenden, aber...“

Worum gehts? Der Arbeiter verkauft wie die Prostituierte seinen/ihren Körper, um „Geld zu ziehen“, um sein Leben zu ermöglichen, seinen Bedürfnissen eine Befriedigung zu verschaffen. Die Prostituierte verkauft sich an „fremde Wollust“ ganz unmittelbar, der Arbeiter, der zum Gewinn seines Betriebes beiträgt, zum „Mehrwert“, dient der „Wollust“ des „Kapitalisten“ (in der Sprache von Marx). So kann ich auch „meinen Freund an die Marokkaner verkaufen“, als Söldner (die „Konstruktion“ ist ein militärischer Begriff die „Aushebung“ betreffend). Diese ökonomischen Vorgänge sind, wenn sie rentabel sind, d.h. wenn sie einen ökonomischen Effekt erzielen, aus der Perspektive der Nationalökonomie nicht zu beanstanden. Was soll man gegen die Prostitution einwenden, wenn sie sich für alle Beteiligten rentiert? Was gegen das Söldnertum (im Fußball!!)? Der Nationalökonom sieht darin kein Problem, im Gegenteil. Solange sich etwas rentiert, ist es gut: Heidi Klum

etc., das sind normalerweise inhumane Veranstaltungen, weil sich die Menschen da zu Geld-Schweinen verwandeln, aber jeder betont, dass Geld alles rechtfertigt. Aber wie ist es mit der Moral und der Religion?

Marx schreibt weiter:

„Aber wem soll ich nun mehr glauben, der Nationalökonomie oder der Moral? – Die Moral der Nationalökonomie ist der *Erwerb*, die Arbeit und die Sparsamkeit, die Nüchternheit – aber die Nationalökonomie verspricht mir, meine Bedürfnisse zu befriedigen. – Die Nationalökonomie der Moral ist der Reichtum an gutem Gewissen, an Tugend etc., aber wie kann Ich tugendhaft sein, wenn ich nicht bin, wie ein gutes Gewissen haben, wenn Ich nichts weiß? Es ist dies im Wesen der Entfremdung gegründet, daß jede Sphäre einen andren und entgegengesetzten Maßstab an mich legt, einen andren die Moral, einen andren die Nationalökonomie, weil jede eine bestimmte Entfremdung des Menschen ist und jede einen besondern Kreis der entfremdeten Wesenstätigkeit fixiert, jede sich entfremdet zu der andren Entfremdung verhält...“

Marx setzt die „Moral der Nationalökonomie“ der „Nationalökonomie der Moral“ entgegen. Was soll das bedeuten? Marx verwendet die beiden Begriffe wie Theorie und Praxis. Die Nationalökonomie ist die Theorie, die Moral die Praxis. Die Praxis der Theorie (der Nationalökonomie) besteht im „Erwerb“. Das kann ganz ernst gehört werden: wenn Du viel Geld anhäufst, wenn Du erfolgreich bist, dann bist Du gut (Max Weber hat den Kapitalismus aus dem Protestantismus abgeleitet). Und selbst wenn Du etwas moralisch Anrüchiges tust (z.B. Leute töten), wenn Du es erfolgreich tust, wenn Du damit reich wirst, dann ist beinahe alles anzuerkennen und gerechtfertigt.

Die Theorie der Praxis aber, die Ökonomie der Moral, besagt aber, dass der Selbstverkauf, die Selbstentwürdigung, das sich und den Anderen zum Zweck und zum Mittel dieses Zwecks machen, dem Guten widersprechen. Der Mensch soll z.B. seine Handlung nicht einer sie bestimmenden Ökonomie unterwerfen. Er soll frei wollen, was er tut. Das reicht übrigens bis tief in die Philosophie hinein. (Eine Anekdote von Sokrates, die bei Xenophon berichtet wird. In den „Memorabilien“ wird ein Gespräch des Sophisten Antiphon mit Sokrates berichtet. Antiphon wirft Sokrates vor, dass er kein Geld für seinen Unterricht nehme. Das sei zwar gerecht, meint Antiphon, aber nicht gut, weil Sokrates offenbar seinen Unterricht als so schlecht betrachtet, dass er kein Geld nehmen könne, ergo sei der Unterricht auch wirklich schlecht. (Man kennt das: Sie sind ein Coach und nehmen nicht viel Geld, also müssen sie ein schlechter Coach sein.) Sokrates antwortet darauf: „Mein lieber Antiphon, bei uns ist man der Ansicht, man könne von seiner Schönheit wie von seiner Weisheit einen schönen und häßlichen Gebrauch machen. Wenn nämlich jemand seine Tugend jedem beliebigen für Geld verkauft, dann nennen wir ihnen einen Hurer, wenn er sich aber einen Freund gewinnt, den er als einen untadeligen Liebhaber kennt, halten wir ihn für tugendhaft.“ Der Sophist, der Geld für seinen Unterricht nimmt, ist für Sokrates wie eine Prostituierte, wahrscheinlich schlimmer noch, weil er seine

Gedanken verkauft und nicht bloß seinen Körper (für den Philosophen sind Gedanken wichtiger als Körper ... – erinnern Sie sich an das, was ich vorhin über das Bewusstsein und das Leben sagte ...). Eine solche Haltung hat den philosophischen Diskurs lange beherrscht. Noch heute sprechen die Spitzen-Professoren in der Philosophie ungern über ihr Gehalt und dass sie dieses Gehalt unbedingt verdienen ...)

Es gibt demnach einen deutlichen Widerspruch zwischen der Praxis der Theorie und der Theorie der Praxis. Dieser Widerspruch, sagt Marx, sei im „Wesen der Entfremdung“ begründet. „Jede Sphäre legt einen andren und entgegengesetzten Maßstab an mich, einen andren die Moral, einen andren die Nationalökonomie“. Und das ist in der Tat zutreffend beschrieben. Wie kann man einen habgierigen Drecksack schätzen? Doch wenn dieser habgierige Drecksack Millionär ist, dann wünscht man sich womöglich selber ein wenig, ein kleiner habgieriger Drecksack zu sein. Bedenken Sie die hässliche Eigenschaft des „Ellenbogen“-Einsatzes. Manche Eltern meinen, dass es gut sei, wenn ihre Kinder lernen, was es heißt „Ellenbogen zu haben“, nämlich sie dazu zu benutzen, den Anderen wegzudrücken, ihn abzuhängen, und zu meinen, dass jeder selber für sein „Glück“ verantwortlich sei – welch eine unmenschliche Ansicht. Ich hoffe, dass meine Kinder keine „Ellenbogen haben“, sondern dass sie es schaffen, sich anders ein Leben zu ermöglichen.

Dieses Auseinanderfallen von Theorie (Moral) und Praxis (ökonomischer Erfolg), das in einen Widerspruch-treten, kommt noch zu den anderen Formen der Entfremdung hinzu. Eigentlich gehört es dazu, und zwar in der Selbst-entfremdung des Menschen, dort, wo ich zum Un-Menschen werde, um im ökonomischen Rattenrennen der Welt erfolgreich zu sein, wobei erfolgreich ja heute, im Zeitalter des Prekariats, zumeist nur heißt, genug zu haben, um die unmittelbaren Bedürfnisse zu erfüllen und nicht mehr, wie es den früheren Generationen möglich war, dem Gang der Generationen selber noch etwas hinzuzufügen (Stichwort: Erbschaft).

Nun zurück zur Bemerkung, dass so ja nur sprechen kann, der einen nicht-entfremdeten Zustand des Menschen im Blick hat. Ich kann ja immer fragen: Was ist denn so entfremdet an einer Rolex? Sie ist schön, gibt jemandem Arbeit und wird auch mit „gutem Geld“ (wie man sagt) bezahlt. Das Marx'sche Verständnis eines nicht-entfremdeten Zustands des Menschen ergibt sich ex negativo aus dem, was er entfremdet nennt: erstens hat der nicht-entfremdete Mensch eine Heimat, d.h. einen Ort, den er nutzen kann, ohne dass er ihm weggenommen werden kann durch jemandem, der den Ort besitzt; zweitens produziert der Nicht-Entfremdete Sachen, die er selber verzehrt, von denen er lebt, die seinem Gebrauch unterstehen (Selbst-Versorger); drittens übt er eine Tätigkeit aus, die er selbst wählt, in der er sich wiedererkennt, die zu ihm gehört; viertens ist er dann ein Mensch, der sich in seiner Welt wiedererkennt, der die Dinge als das anspricht, was sie sind und nicht als das, was sie scheinen.

8. Vorlesung

Ich habe noch einige Nachträge zur Entfremdung zu liefern. Ich hatte erklärt, dass die Theorie von der Entfremdung voraussetzt, dass es irgendeine Idee von der Nicht-Entfremdung gibt. Die Nicht-Entfremdung negiert alle vier Weisen der Entfremdung: ich produziere keine Sachen mehr, die nichts mit mir zu tun haben (maW: ich produziere nicht irgendwelche Dinge, die ich nicht für mich gebrauchen kann - die Karotte im Garten); ich verrichte keine Tätigkeit mehr, die nicht mir gilt (das Pflanzen und die Pflege der Karotte); ich bin stets authentisch, der ich bin, und der Andere wird anerkannt als der, der authentisch ist. Zudem gibt es *eine* Moral, nach der ich existieren kann. Und ich lebe in Verhältnissen, die mir nicht von einem Kapitalisten oder einer ähnlichen Einrichtung (landlord, chef etc.) entzogen werden können.

Ein solcher Zustand erinnert an das, was von Marx „Kommunismus“ genannt wird. Für ihn gilt die Maxime: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen.“ Hier gibt es keine soziale Hierarchie mehr, alle Fähigkeiten werden genutzt, alle Bedürfnisse werden befriedigt. Allerdings gibt es auch keine Bedürfnisse mehr wie die nach Luxus. Eine solche Gesellschaft hat das Streben nach Privateigentum aufgegeben. Die Individuen teilen die Welt, an der sie gleich beteiligt sind. Sie anerkennen und achten sich, ihre Tätigkeiten und Bedürfnis. Das wäre eine nicht-entfremdete Welt.

In der Welt, in der wir hier und jetzt leben, spielt die „Arbeit“ eine zentrale Rolle. Ich hatte Ihnen in der letzten Woche den Gedanken vorgetragen, der im Zentrum des Marx'schen Denkens steht: „Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt.“ Kritik der politischen Ökonomie Dieser Gedanke ist ungeheuer wichtig, er ist in jeder Hinsicht sehr einflussreich gewesen. Denken Sie bitte daran, dass in diesem Satz der Gedanke steckt, dass die Umstände, in die jemand hineingeboren wird und in denen er aufwächst, jemanden „prägen“, dass sie auch seine sozialen Chancen in gewisser Hinsicht vorbestimmen. Wenn Sie in einer Familie von „Arbeitern“ hineingeboren werden (also untere Mittelschicht), dann haben Sie nicht dieselben Chancen wie, als wenn Sie in eine Familie von Reichen hineingeboren werden. Und wenn sie in einer brasilianischen Favela aufwachsen, dann haben Sie erst Recht bestimmte Chancen nicht. Diese Tatsache steckt in dem besagten Marxschen Gedanken.

Marx hat ihn auch noch anders gefasst. Er schreibt in der „Kritik der politischen Ökonomie“:

„In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte notwendige von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der

Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen.“

Das will sagen, dass der Mensch in seinem „gesellschaftlichen Sein“ die Verhältnisse, in denen er existiert, nicht frei wählt. Sie sind von seinem „Willen unabhängig“. Ich kann nicht einfach reich sein wollen und schon bin ich reich. Und selbst wenn ich reich bin, also wenn ich meine gesellschaftlichen Verhältnisse verbessert haben sollte, muss ich immer noch in Verhältnissen leben, die ich nicht einfach so einrichten kann, wie ich will. Selbst der „Kapitalist“ muss wohl gesellschaftliche Verhältnisse akzeptieren, die er nicht organisiert.

Diese Verhältnisse als „ökonomische Struktur“ bilden eine „reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau“ erhebt. Diesem „Überbau“ entsprechen „bestimmte gesellschaftliche Gesellschaftsformen“. Mein Bewusstsein, mein Denken, unser Bewusstsein, unser Denken wird durch die „reale Basis“ der gesellschaftlichen Verhältnisse präformiert. Wenn ich nicht genug zu essen habe, werde ich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht besonders viel philosophieren. Ich werde mich um mein Überleben kümmern und das Philosophieren eher vermeiden.

Es gibt ein unmittelbares Verhältnis zwischen der „realen Basis“ einer „ökonomischen Struktur“ und dem, was uns als Recht gilt, was wir für politisch möglich und unmöglich halten. Das ist ein wichtiger Aspekt: Die sozialen Zustände einer Gesellschaft und die juristisch-politischen Verhältnisse lassen sich nicht trennen. Eine Welt, in der extreme soziale Unterschiede herrschen, betrachtet diese Unterschiede als recht, will sagen, das Recht wird nicht eingesetzt, um diese Unterschiede auszugleichen, was heißt, dass das Recht den Zustand bestätigt. Ebenso das Politische. Wenn im Politischen keine Änderungen der sozialen Missstände unternommen werden, dann bestätigen die Politiker diese Situation. Eine ungerechte Verteilung des Wohlstands ist Ausdruck eines spezifischen Unrechts. Anders gewendet: Die ungerechte Verteilung des Wohlstands stellt sich in Institutionen dar, die die Veränderung der Situation verhindern.

Nun also zur „Arbeit“. Nun ist es auch hier wie bei der „Entfremdung“, dass Marx auf Hegel verweist:

„Das Große an der Hegelschen *Phänomenologie* und ihrem Endresultate – der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip – ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift.“

Ich möchte das nicht weiter erläutern, vor allem der Gedanke von der „Vergegenständlichung als Entgegenständlichung“ ist nicht ganz einfach und schnell zu erklären, er ist aber nicht so wichtig, um das Kommende zu verstehen. Entscheidend ist,

dass Hegel – nach Marx – den Menschen als ein Werden, als einen Prozeß, als eine Selbstbildung auffasst. Der Mensch ist nicht einfach schon da, sondern er muss sich bilden, muss zu sich kommen. Diesen Prozeß, diese Bewegung fasst Hegel als „Arbeit“. „Das arbeitende Bewußtsein kommt durch formierendes Tun zur Anschauung des selbständigen Seins als seiner selbst“. Oder: „Der Begriff kann sich nur in seiner Arbeit verwirklichen, welche ganze Arbeit ist.“ Das sind zwei Bemerkungen aus der „Phänomenologie des Geistes“. Hegel spricht, wie Sie vielleicht bemerkt haben, von der „Arbeit des Begriffes“, d.h. für Hegel ist auch das Denken, das Philosophieren, eine Arbeit, eine Tätigkeit.

Ich möchte aber zunächst einmal innehalten und von außen, jenseits von Hegel und Marx (obwohl das beide natürlich wissen und kennen) an den Begriff der „Arbeit“ herangehen. Ich möchte mit einem Mythos, jedenfalls mit einer sehr alten Erzählung beginnen.

„Und zur Frau sprach er: Ich will dir viel Mühsal schaffen, wenn du schwanger wirst; unter Mühen sollst du Kinder gebären. Und dein Verlangen soll nach deinem Mann sein, aber er soll dein Herr sein.

Und zum Mann sprach er: Weil du gehorcht hast der Stimme deiner Frau und gegessen von dem Baum, von dem ich dir gebot und sprach: Du sollst nicht davon essen –, verflucht sei der Acker um deinetwillen! Mit Mühsal sollst du dich von ihm nähren dein Leben lang. Dornen und Disteln soll er dir tragen, und du sollst das Kraut auf dem Felde essen. Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du wieder zu Erde wirst, davon du genommen bist. Denn Staub bist du und zum Staub kehrst du zurück.“ (Genesis, Buch 3, Vers 16-18)

Was ist entscheidend und wirklich kulturgeschichtlich von größter Bedeutung: die Arbeit erscheint als „Fluch“, als Strafe für den Sündenfall, als Mitgift der Vertreibung aus dem Paradies. Im Paradies gibt es keine Arbeit, Adam und Eva leben wie die Tiere in den Armen der Natur. Sie müssen nichts produzieren, sondern erhalten alles von der Natur. Wie ein Fisch im Wasser, so wandeln Adam und Eva im Paradies.

Das Wichtige ist zunächst, dass die Arbeit an der Schnittstelle zwischen Mensch und Natur erscheint.

Marx schreibt im ersten Band des „Kapitals“:

„Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er

zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit“.

Der Mensch ist nicht in der Lage, wie die Tiere das unmittelbar Gegebene der Natur in sich aufzunehmen. Er muss das, was er in der Natur vorfindet, verändern, bearbeiten. Um die Natur zu verändern und zu bearbeiten, muss er sich Werkzeuge schaffen, bzw. er muss sich Werkzeuge beschaffen, um sich spezielle Werkzeuge zu schaffen (die Schmiede um Messer und Beile etc. herzustellen). Er muss das tun bedeutet, dass er gar keine andere Wahl dazu hat. Ein seltsames Phänomen: er *muss* der Natur selber „als Naturmacht“ „entgegengetreten“, weil, wenn er es nicht täte, er der Natur ohnmächtig ausgeliefert wäre.

Lassen Sie mich hier etwas verweilen und auch ein paar eigene Gedanken formulieren. Die werde ich natürlich nicht abprüfen. Andere Lebewesen wie Pflanzen und Tiere leben in der Natur, ohne zu arbeiten. Was heißt das? Sie sind so unmittelbar in der Natur, dass sie selber eben schon Natur sind. Sie befinden sich in Ursache-Wirkungs-Ketten, in denen eines auf das andere folgt, ohne dass die Lebewesen mit dem, was ihnen da zustößt, in ein Verhältnis eintreten würden. Ein Krokodil liegt, frißt und pflanzt sich fort in schöner Regelmäßigkeit. Mag sein, dass einem Krokodil ein großer Stein auf den Kopf fällt, aber auch das ist eben ein Ereignis in der Natur, das als solches vollkommen natürlich ist.

Das kann der Mensch offenbar nicht. Er ist nicht mehr nur in, sondern auch außerhalb der Natur. Inwiefern in? Insofern ich einen Körper habe. Dieser Körper hat nicht nur Bedürfnisse, denen er ausgeliefert ist. Sondern er ist auch fragil: ich schneide mich, ich blute; ich habe Schnupfen, mir läuft der Schleim aus der Nase, etc. Da zeigt sich, dass der Körper einer Matrix ausgeliefert ist, in der ich mich als ohnmächtig erfahre. Der Tod ist wahrscheinlich die ultimative Erfahrung hier. Mein Körper zerfällt, ob ich will oder nicht. Wären wir nur Körper auf diese Weise, dann wären wir wie Tiere im Paradies.

Man kann nun nicht sagen, dass wir, weil wir der Natur so ausgeliefert sind, noch etwas anderes als Natur sind. Auch die Tiere sind ihr ausgeliefert, doch sie bleiben demütig in den Verhältnissen der Natur. Ich befinde mich einfach in der Lage, dass ich nicht mehr wie ein Krokodil liegen, fressen und mich paaren kann. Ich bin irgendwie ausgestoßen aus der Natur. Das zeigt sich vor allem darin, dass ich meine Lage reflektieren kann. In dieser Reflexion befinde ich mich also auch außerhalb der Natur. Und diese Lage der Reflexion, des Denkens in komplexen Bedeutungsstrukturen, verschafft mir die Mittel, zwingt mich geradezu, als Macht die Natur für mich zu gebrauchen, sie zu bearbeiten.

Ich stehe also als Mensch der Natur in einem Verhältnis sowohl der Ohnmacht als auch der Macht gegenüber. Ich kann gar nicht anders, als dieses Verhältnis zur Natur zu haben. Damit der Mensch sich versorgen kann, muss er seine Macht im Sinne der Arbeit an der Natur ausüben. Die Gewalt, die der Mensch der Natur antut, ist demnach gleichsam unvermeidlich. Wir müssen die Natur zwingen, uns zu versorgen. Ich frage mich z.B.

Folgendes: Dass wir z.B. Tiere schlachten, Pflanzen ernten etc., sind Gewaltakte, die wir der Natur antun. Ist dieses Schlachten von Tieren dasselbe, wie wenn ein Löwe eine Antilope schlägt? Übt der Löwe Gewalt aus? Ist diese Gewalt dieselbe, wie die, die wir ausüben, wenn wir Oliven zu Öl verarbeiten? Ich finde, diese Frage ist schwer zu beantworten.

Denn einerseits wird man sagen können: klar ist der Löwe gewalttätig. Mit großer Gewalt stürzte er sich auf die Antilope. Doch was der Löwe niemals schaffen wird, das ist, dass er die Natur z.B. insofern verändert, als sich die Erdatmosphäre so verändert, wie sie sich zur Zeit verändert. Der Mensch hat begonnen, die Natur so massiv zu beeinflussen, dass nun der Mensch der größte Faktor der Erdgeschichte geworden ist. Man nennt dieses Erdzeitalter nun das *Anthropozän*.

Ist also das Verhalten des Löwen mit der Antilope dem zu vergleichen, was ich mit der Erde mache? Herrscht da dieselbe Gewalt? Jedenfalls gibt es eine Gewalt, die meiner Macht gegenüber der Natur entspringt, die nichts mit dem Verhältnis des Löwen zur Antilope zu tun hat. Im Übrigen könnte es auch hier wie so oft sein, dass wir ein Verhältnis unter Tieren anthropomorphisieren. So wenn man z.B. sagt: Schimpansen „lieben“ sich besonders oft, wenn sie unter Stress stehen (d.h. sie kopulieren sehr oft, um den Stress abzubauen). Sollen wir das wirklich „lieben“ nennen? Sollten Schimpansen wissen, was „Liebe“ ist? Woher sollen wir wissen, was die Schimpansen wissen? Das soll nicht sagen, dass die Schimpansen vielleicht wissen könnten, was „Liebe“ ist. Es soll heißen, dass wir uns solcher Anthropomorphisierungen enthalten sollten.

Jemand könnte nun einwenden, dass die sogenannten *Frutarier* keine Gewalt gegen Pflanzen ausüben, wenn sie nur das zu sich nehmen, was die Pflanze von sich aus gibt (Nüsse, Samen etc.). Doch wird der Frutarier sich nicht mit dem Auto oder dem Flugzeug bewegen? Wird er keine asphaltierte Straße verwenden? Wird er keine Elektrizität verbrauchen? Selbst der Frutarier wird nicht daran vorbeikommen, seine Macht über die Natur zu gebrauchen. (Das heißt übrigens nicht, dass er diese Macht nicht anders verwenden könnte. Doch er wird das nur wieder so können, indem er andere Technologien als die anderen erfindet und benutzt. Nehmen Sie das Windrad. Das ist eine andere Technologie zur Stromerzeugung, die ebenso der Ausdruck einer bestimmten Macht über die Natur ist. Wahrscheinlich einer „besseren“.)

Bis zum nächsten Mal.

9. Vorlesung

Ich hatte Ihnen in der letzten Woche Marx' m.E. äußerst aktuelle Bestimmung der „Arbeit“ vorgestellt. Ich lese sie noch einmal vor:

„Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit“.

Diese Bestimmung enthält in nuce das Verhältnis des Menschen zur Natur. Daher haben wir uns in der letzten Sitzung etwas ausführlicher damit auseinandergesetzt. Ich hatte versucht, ihnen zu zeigen, inwiefern in der Marx'schen Erörterung der Arbeit noch die Sündenfall-Geschichte nachklingt. Die Arbeit ist Ausdruck der Vertreibung aus dem Paradies, will sagen, einer Differenz zwischen dem Menschen und der Natur – diese Differenz kann nicht absolut sein, weil es ja gerade die natürliche Bedürftigkeit ist, die uns dazu antreibt, die Natur zu unseren Gunsten zu bearbeiten und zu verändern.

Der Mensch verändert die Natur und in dieser Veränderung sich, d.h. er bereichert sich, er sorgt für seine Gesundheit, er entwickelt Technologien, mit denen er seinen Körper zu verändern beginnt bis hin zum Cyborg etc. Das geschieht in der Arbeit bzw. in den vielen Jahrhunderten, die der Mensch bisher die Natur bearbeitete. In diesen Bearbeitungszeiten entwickelte der Mensch immer neue Technologien, um weiter zu arbeiten. (Um seine Arbeit zu erleichtern? Schwierige Frage.)

Nun komme ich zu einem weiteren Charakterzug der „Arbeit“: „Das *subjektive Wesen* des Privateigentums, das *Privateigentum* als für sich seiende Tätigkeit, als *Subjekt*, als *Person*, ist die *Arbeit*.“ Zwischen Privateigentum und Arbeit besteht demnach eine Beziehung, anscheinend eine direkte. Wie? Marx entfaltet in den Manuskripten zu „Nationalökonomie und Philosophie“ einen besonderen Gedanken. Was ist eigentlich der Sinn und Zweck der Nationalökonomie? Wo entspringt eigentlich die Nationalökonomie? Wem dient sie?

Die „Nationalökonomie“ sei ein „Produkt der wirklichen *Energie* und *Bewegung* des Privateigentums“ oder „die für sich im Bewußtsein gewordene selbständige Bewegung des Privateigentums, die moderne Industrie als selbst“. Das sind rätselhafte Bemerkungen – und hier wird es in der Tat bei Marx etwas dunkel. Es gibt ein Verhältnis zwischen Arbeit und Privateigentum. Nun gut: Wieso aber? Weil, so Marx, die „Arbeitsmittel und die

äußeren Bedingungen der Arbeit Privatleuten gehört“. Arbeit ist ein Tätigkeit von Privatleuten, sei es, sie arbeiten oder sie stellen nur die Arbeitsmittel (Maschinen).

Der Gegensatz dazu wäre „kollektives Eigentum“, also z.B. Werkzeuge, die alle Mitglieder einer Gemeinschaft benutzen können oder auch Land, das alle bebauen dürfen. Wird hier aber etwa nicht mehr gearbeitet? Arbeitet etwa nur der „Privatmann“, im Kollektiv wird nicht gearbeitet? Klar: das Wesen der Arbeit ändert sich, wenn das, was ich erwirtschaftete, nicht mehr mein eigener Lohn ist, den ich für den Erwerb von Privateigentum verwende, den ich verdiene, um zu konsumieren. Ein seltsamer Gedanke: ich soll nicht mehr für mich arbeiten?

Hier scheint es, befinden sich die Probleme, die womöglich zum gesellschaftlichen Misserfolg aller realsozialistischen Gesellschaftssysteme geführt haben. Wir verstehen das Verhältnis von Arbeit und Privateigentum so: die Subjekte, die Personen, arbeiten als Privatleute in Systemen, die auch privatisiert sind. Der Lohn, den ich aus meiner Arbeit beziehe, wird zu etwas verwendet, das sich in meinem Besitz befindet, das als mein Eigentum gilt (rechtlich, niemand kann es mir wegnehmen); bei Hegel gibt es einen Unterschied zwischen Besitz und Eigentum, aber das lasse ich jetzt. Durch den Mehrwert meiner Arbeit wird der „Kapitalist“ (ein Wort, wie gesagt, das heute so keine Wirklichkeit mehr hat) reicher und kein sein „Privatvermögen“, wie man sagt, vermehren. Gibt es dazu Alternative?

Diese Alternative kennt Marx in den Manuskripten von „Nationalökonomie und Philosophie“ noch nicht bzw. was er weiß, ist, dass es eine Arbeit gibt, die im kollektiven Interesse vollzogen wird und daher sich eines Eigentums bedienen muss, das ebenso kollektiv ist (wie gerade erklärt). Doch was soll das für das Subjekt bedeuten? für die Person? Verliert sie jedes Eigentum? Lebt sie nur noch in einer Welt des kollektiven Eigentums? Marx wird erklären, dass in der kommunistischen Gesellschaft das Privateigentum abgeschafft sein wird. Die kommunistische Gesellschaft ist nicht die sozialistische Gesellschaft, in denen die Produktionsmittel, also die Mittel, mit denen die Subjekte ihre Arbeit verrichten, verstaatlicht werden. In der kommunistischen Gesellschaft gibt es auch diese Verstaatlichung nicht mehr, weil es den Staat nicht mehr gibt. Das klingt jedem irgendwie in Europäischen Überlieferungen Aufgewachsenen sehr fremd, geradezu abenteuerlich. Wie soll die Person ohne Privateigentum leben, existieren? Marx-Interpreten sagen dann, dass Marx gar nicht daran gedacht hat, dass ein Mensch gern sein eigenes Buch haben würde oder seinen eigenen Füllfederhalter oder ein Bild seiner Vorfahren oder ein Kunstwerk etc. Das hatte er gar nicht im Blick. Doch ich bin mir da nicht so sicher. Sie sehen. Hier gibt es Probleme, die ich nicht vertiefen will. Ich will nur festhalten, dass Marx die Frage nach der Arbeit mit dem Privateigentum verbindet. Und die Nationalökonomie nimmt diese Beziehung als unveränderlich (bei Marx aber wird ja genau das anders betrachtet).

(Man könnte sagen, dass für Marx das Problem des „Privateigentums“ unterkomplex ist. Was eigentlich privates Eigentum für eine Bedeutung, was es für Bedeutungen hat, diese Frage stellt sich Marx nicht auf systematische Weise.)

Nun geschieht aber mit der Arbeit noch etwas Anderes und zwar ganz Entscheidendes, um das Phänomen der Entfremdung noch weiter zu verstehen. Stellen Sie sich einen Bauern vor, der sich selbst versorgt. Was muss der tun? Er will nicht nur Karotten pflanzen und die essen, er will auch Brot essen. Also muss er Korn ernten. Was braucht er dazu? Eine Sense, jedenfalls ein Messer. Kann er das Messer ernten? Nein: er braucht eine Esse und eine Schmiede, um ein Messer herzustellen. Kann er das? Nein: das muss ein Schmied erledigen. Ich rede von dem, was auch Marx „Arbeitsteilung“ nennt.

Die Arbeit teilt sich in viele verschiedene Sparten und Tätigkeiten auf. Das „Wesen der Teilung der Arbeit“, sagt er, müsse „als ein Hauptmotor der Produktion des Reichtums gefaßt“ werden. In der „deutschen Ideologie“ (1845/46), dem Werk, zu dem ich jetzt übergehen werde, schreibt Marx. Es habe in der Geschichte der Menschheit an einem Punkt eine „Vermehrung der Bedürfnisse“ und eine „Vermehrung der Bevölkerung“ gegeben. Und dann: „Damit entwickelt sich die Teilung der Arbeit, die ursprünglich nichts war als die Teilung der Arbeit im Geschlechtsakt, dann Teilung der Arbeit, die sich vermöge der natürlichen Anlage (z.B. Körperkraft), Bedürfnisse, Zufälle etc. etc. von selbst oder ‚naturwüchsig‘ macht.“ Also: Die „Teilung der Arbeit“ entwickelt sich einfach dort, wo die Gesellschaftsverhältnisse komplexer werden. Wo die Bedürfnisse und Menschen sich vermehren.

(Ein paar Hinweise zu dem Werk. Nachdem ich mich zunächst mit der „Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie“ aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern beschäftigt habe, habe ich vor allem aus den Manuskripten „Nationalökonomie und Philosophie“ zitiert, dem Manuskript, in dem Marx sich von der reinen Philosophie zu seinem späteren Thema, der Ökonomie, zuwendet. „Das Kapital“ ist ja nichts anderes als eine Uminterpretation der gewöhnlichen Nationalökonomie à la Smith und Ricardo zu einer Marx'schen Ökonomie als Kritik des Kapitalismus. Nun wende ich mich einer Schrift zu mit dem vollen Titel: „Die deutsche Ideologie. Eine Auseinandersetzung mit den bürgerlichen Weltanschauungen und dem deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten“. Marx soll diesen Text, der unvollendet blieb, mit Engels gemeinsam geschrieben haben. Er besteht einerseits in einer Abgrenzung zu bestimmten theoretischen Positionen seiner Zeit: Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Max Stirner. Andererseits aber in einer philosophischen Position, die Max und Engels zu dieser Zeit geteilt haben. Manche betrachten diesen Text als den interessantesten, den Marx jemals geschrieben hat. Wichtig ist er auch deshalb, weil er seltene Aufzeichnungen zur „kommunistischen Gesellschaft“ enthält. Ich werde mich vor allem auf den Teil beziehen, in dem es mehr oder weniger um Feuerbach geht.)

Dass Marx hier die „Arbeit im Geschlechtsakt“ erwähnt, ist eine typische Bemerkung. Die Philosophen des 19. Jahrhunderts, ich behaupte einmal: allesamt – haben den „Geschlechtsakt“ als Ereignis der Reproduktion betrachtet. Oder anders herum: Die Philosophen haben an die notwendige Fortpflanzung und Vermehrung der Gattung gedacht und daher den Geschlechtsakt als das, was dafür zu sorgen hat. Sollten Sie einmal ein demographisches Interesse entwickeln, dann werden Sie sehen, wieviele Kinder früher so geboren worden sind. Marx hatte noch acht Geschwister. Er selbst zeugte sieben Kinder, aber nur drei überlebten die Geburt bzw. die ersten Monate nach der Geburt. Der erste, der den Geschlechtsakt als Ort des Genusses und des Todes erfuhren, das war ein Dichter: Novalis und ein Komponist: Richard Wagner in „Tristan und Isolde“. Noch Schopenhauer und auch Nietzsche betrachteten den Geschlechtsakt von der Fortpflanzung her.

Also: der „Geschlechtsakt“ ist ein recht archaisches Modell der Arbeitsteilung (Arbeit als Schnittstelle zwischen Mensch und Natur). Doch eine spätere Bemerkung ist wichtiger: „Die Teilung der Arbeit wird erst wirklich Teilung von dem Augenblicke an, wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt.“ Es gibt eine Teilung der körperlichen und der geistigen Arbeit. Dazu Folgendes.

Die Geschichte der Arbeit ist ein eigenes Thema. Wie haben z.B. die Griechen die Arbeit verstanden, wie die Römer, wie die Christen, die Mönche etc. Wie haben sie gearbeitet? Für die Griechen war es keine Frage, dass die geistige Betätigung, keine Arbeit war. Das Denken war frei von Arbeit, ermöglicht von Sklavenarbeit. Arbeit wurde wirklich als die unterste Tätigkeit der Lebensversorgung betrachtet. Bitte erinnern Sie sich daran, Arbeit wurde als Fluch bezeichnet, als Bestrafung, als Verlust des Paradieses.

In der Neuzeit und Moderne wird das anders. Die Bestrafung wird Dauerzustand. Arbeit wird *der* Lebenszustand des Menschen, er versteht sich als Arbeiter, selbst wenn er kein Arbeiter im Sinne des Fabrikarbeiters mehr sein wird. Ja, das Sich-verstehen wird noch selbst zur Arbeit erhoben (vgl. Hegel). Ich erinnere an den Begriff der „Trauerarbeit“ von Alexander und Margarete Mitscherlich. Der Begriff will sagen, dass „Trauern“ eine schwierige Aufgabe ist, dass wir dazu tendieren, die Trauer zu verdrängen. Jedenfalls haben das die Deutschen nach dem Zweiten Weltkrieg nicht getan, wie die Mitscherlichs betonen. Man hat sich dem Morden und seinen Folgen nicht gestellt.

Wenn Marx von der Teilung der Arbeit in körperliche und geistige Arbeit spricht, dann denkt er durchaus unhistorisch, wenn er an die griechischen Philosophen denkt, die sich von Sklaven ihre Bedürfnisse haben versorgen lassen. Marx sagt: „Von diesem Augenblick an, *kann* sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, *wirklich* etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen“. Sie haben das Denken, ihre Tätigkeit, keineswegs als Arbeit betrachtet. Im Gegenteil: sie teilten einen aristokratischen Stolz, gerade nicht arbeiten zu müssen. (Man hat auch kein Geld dafür gefordert, keinen „Lohn“.)

Wie gesagt: erst in der Neuzeit und Moderne wurde das Denken und all das, was damit zusammenhängt, zur Arbeit. Egal. Marx sagt, dass die zentrale Teilung der Arbeit die in die geistige und körperliche ist. Was hängt damit zusammen? Im Rahmen ökonomischer Überlegungen die, dass die körperliche Arbeit im Allgemeinen unter der geistigen steht (das ist die Erbschaft, die in die Antike zurückgeht). Wer seinen Körper einsetzen muss, um Geld zu verdienen, steht mehr oder weniger auf derselben Stufe wie das Tier, das unter Umständen dieselbe Arbeit verrichtet, dabei aber noch schwerere Lasten tragen kann als der Mensch, weil es einfach über eine größere Körperkraft verfügt. Heute gilt das für den Roboter, d.h. für die Rationalisierung der körperlichen Arbeit, wie wir sie z.B. in der Autoindustrie kennengelernt haben (das vollcomputerisierte Fließband).

Die Teilung der Arbeit in körperlich und geistig betrifft natürlich auch die Organisation der körperlichen Arbeit. Der Maurer mauert Wände, deren Position im Haus der Architekt bestimmt. Auch in Industriebetrieben werden die organisatorischen Fragen nicht von den Arbeitern gefällt, sondern von Ingenieuren etc. Auch hier sehen wir, inwiefern die intellektuelle Tätigkeit über der körperlichen steht.

Damit ist schon gesagt, dass die Teilung der Arbeit auch eine Teilung der Gesellschaft zur Folge hat. In der Teilung der Arbeit teilen sich die Interessen der an der Gesellschaft beteiligten Individuen und Familien. Die Teilung der Arbeit ist demnach das Motiv, dass die Ausdifferenzierung der Gesellschaft leitet: „Die verschiedenen Entwicklungsstufen der Teilung der Arbeit sind ebensoviel verschiedene Formen des Eigentums; d.h., die jedesmalige Stufe der Teilung der Arbeit bestimmt auch die Verhältnisse des Individuen zueinander in Beziehung auf das Material, Instrument und Produkt der Arbeit.“ Sie können an der Differenzierung der Menschen in Berufe die Struktur einer Gesellschaft ablesen. Auch die Geschichte der Gesellschaft, z.B. die Differenz von Stadt und Land etc., kann unter dem Gesichtspunkt der Teilung der Arbeit betrachtet werden.

„Verschiedene Formen des Eigentums“ 1. „Stammeigentum“; 2. „antike Gemeinde- und Staatseigentum“; 3. „feudales oder ständisches Eigentum“ – mit dieser Version des Eigentums befindet sich Marx sozusagen in seiner Zeit, denn die sogenannte „industrielle Revolution“ ist im Gange und neue Eigentumsformen sind im Entstehen. Überhaupt wird die „Geschichte“ für Marx ein Thema.

Zurück zur Teilung der Arbeit, denn nun kommt es zu einem Problem: „die geistige und materielle Tätigkeit“, „der Genuß und die Arbeit, Produktion und Konsumtion“, fallen auf „verschiedene Individuen“. Die „Möglichkeit“, dass diese „nicht in Widerspruch geraten“, liege nur darin, „daß die Teilung der Arbeit wieder aufgehoben wird“. erinnern Sie sich bitte daran, dass ich vor kurzem noch über die „Entfremdung“ der Arbeit gesprochen habe. Ich habe die verschiedenen Formen der Entfremdung besprochen. Nun leuchtet ein, dass die Möglichkeit der Entfremdung in einer sehr arbeitsteiligen Gesellschaft nicht kleiner werden. Vielleicht im Gegenteil. Nehmen Sie als Beispiel den aktuellen Zustand unsrer

Gesellschaft und den sogenannten „Dienstleistungsbereich“ oder der ganze Bereich der sogenannten „Minijobs“. Die Toiletten in Supermärkten und Kaufhäusern sind z.B. wirklich besser geworden, allerdings stehen vor ihnen stets Schwarze, so als wäre die Betreuung von Toiletten weißen Deutschen nicht zuzumuten... Eine unberechtigte Bosheit, denn all das regelt der freie Markt...

Um diese Entfremdung rückgängig zu machen, müsste also die Arbeitsteilung rückgängig gemacht werden. Auch um die Antagonismen in einer Gesellschaft zu verringern, müsste Arbeitsteilung reduziert werden. Nun schreibt Marx – und das ist eine berühmt–berüchtigte Stelle:

„Und endlich bietet uns die Teilung der Arbeit gleich das erste Beispiel davon dar, daß, solange die Menschen sich in der naturwüchsigen Gesellschaft befinden, solange also die Spaltung zwischen dem besondern und gemeinsamen Interesse existiert, solange die Tätigkeit also nicht freiwillig, sondern naturwüchsig geteilt ist, die eigne Tat des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht. Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat jeder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker und muß es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will – während in der kommunistischen Gesellschaft, wo jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden.“

Das ist eine der wenigen Äußerungen von Marx zur „kommunistischen Gesellschaft“. Sie knüpft am Phänomen der Arbeitsteilung an. Wie gesagt: keine Entfremdung ohne Arbeitsteilung. Das sagt Marx selbst im Zitierten („die eigne Tat des Menschen“ wird „ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht“). Dabei bedeutet „naturwüchsige Gesellschaft“ hier die Gesellschaft, wie sie sich eben gleichsam natürlich entwickelt, wie sie sich entwickelt, ohne daß wir auf ihre Entwicklung Einfluss nehmen (ein wichtiger Gedanke, auf den ich später zu sprechen kommen werde).

In der „naturwüchsigen Gesellschaft“ gibt es eine „Spaltung zwischen dem besondern und gemeinsamen Interesse“: Was meint das? Das gemeinsame Interesse einer Gesellschaft wäre das Interesse einer in sich gerechten Gemeinschaft, das, was wir u.a. „Gemeinwohl“ nennen. Zu diesem Gemeinsamen Interesse steht das besondere in einem Gegensatz bzw. es besteht eine Spaltung. Was ich will, steht nicht unter der Voraussetzung des Gemeinsamen Interesses, weil ja vor allem ich es will. Und die Arbeitsteilung fördert diese Spaltung, weil sie die Gesellschaft in unendliche Einzelinteressen atomisiert. Nach Marx

ist der Mensch „Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker“ und kann aus seinem „ausschließlichen Kreis der Tätigkeit“ nicht heraus. Er muss dem Interesse seiner Tätigkeit dienen, um von ihr leben zu können.

Nun aber ist es in einer kommunistischen Gesellschaft, einer Gesellschaft des „gemeinsamen Interesses“, denn das commune ist das allen Gemeinsame, anders. Hier ist vor allem entscheidend, zu bemerken, dass Marx sagt: die „Gesellschaft regelt die allgemeine Produktion“. Damit meint er natürlich nicht den Zustand, den wir heute haben, nämlich dass sozusagen der „Markt“ die Produktion regelt, sondern dass die Gesellschaft in eine Lage gekommen ist, in der sie wirklich eine gemeinsame Instanz bildet, die im Sinne des gemeinsamen Interesses die Produktion an sich genommen hat.

In einer solchen Gesellschaft kann ich mich „in jedem beliebigen Zwecke ausbilden“, ich brauche mich demnach nicht im Sinne eines besonderen Interesses „spezialisieren“. Ich kann jagen, fischen, Schafe hüten oder Opern kritisieren, ohne dass ich mich den jeweiligen Tätigkeiten unterwerfe, dass ich sozusagen werde, was ich tue: so wie einer ein Postbote ist, wenn er die Post bringt, oder Toilettenreiniger, Fußballer oder Bundeskanzlerin. „Dieses Sichfestsetzen der sozialen Tätigkeit, diese Konsolidation unsres eignen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unsrer Kontrolle entwächst, unsre Erwartungen durchkreuzt, unsre Berechnungen zunichte macht, ist eines der Hauptmomente in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung.“

Es ist nicht leicht, die Marx'sche Äußerung an dem Punkt der Überlegungen des ganzen Textes adäquat zu deuten. Ich sage das deshalb, weil der Kontext der Äußerung eigentlich nicht wirklich darauf hinausläuft, etwas über die „kommunistische Gesellschaft“ zu sagen. Er spricht ja eigentlich lange über die Teilung der Arbeit und ihre Bedeutung, im Grunde ist es ein Diskurs über Entfremdung, und dann plötzlich diese Bemerkung.

Wichtig ist aber nun doch, was Marx dazu sagt, wie nun auf den Zustand der Gesellschaft konkret Einfluss genommen werden kann – und damit verlasse ich in einer gewissen Hinsicht das Thema Entfremdung und Arbeit bzw. Arbeitsteilung. Ich möchte mich einem anderen Sujet zuwenden, das natürlich mit dem bisher Besprochenen zusammenhängt, aber doch einen neuen Aspekt hineinbringt, den ich zunächst etwas genauer erläutern muss.

Ich hatte in der ersten Sitzung über Marx' Biographie gesprochen und hatte sie eine Sym-Bio-Graphie genannt, eben weil es zwischen Marx' Denken/Schreiben und seinem Leben stets eine Sym-Biose gegeben. Marx ist von faktischen Lebenserfahrungen ausgegangen und hat sein Denken danach gerichtet, zudem hat dieses sein Denken seine faktischen Lebenserfahrungen beeinflusst. So schrieb er für Zeitungen, war schon früh auf der Flucht, also er ging ins Exil etc. Das war der Effekt seines Denkens.

Nun haben wir gesehen, wie Marx im Schatten der Hegelschen Philosophie zu den Junghegelianern kam und dort sein philosophisches Profil schärfte, vor allem in der Auseinandersetzung mit Hegelschen Texten, aber natürlich auch mit Schleiermacher. (Seine Dissertation beschäftigt sich, wie gesagt, mit Demokrit und Epikur.) Dann hatten wir gesehen, dass nach einer Kritik an Hegel und dann auch an Schleiermacher (eine Kritik, die ich nicht besonders betont habe) es für Marx wichtig wurde, sich mit der Nationalökonomie zu beschäftigen. In der „deutschen Ideologie“ steht der Satz: „Die selbständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium.“ Er will damit sagen, dass die „Spekulation“ à la Hegel, d.h. *die* selbständige Philosophie als solche, sich nicht als „wirkliche, positive Wissenschaft“ verstand. MaW: die eigentliche Philosophie (Hegel etc.) interessierte sich im Grunde nicht für die „Wirklichkeit“. Doch wenn man sich als Philosoph nicht mit der „Wirklichkeit“ beschäftigt – was soll dann das Philosophieren noch? (Übrigens eine schwierige Frage: denn natürlich ist die Philosophie keine „positive Wissenschaft“. Sie interessiert sich in der Tat nicht einfach für die „Wirklichkeit“, sondern fragt z.B. erst einmal, was das sei: „Wirklichkeit“? – aber das ist jetzt nicht das Thema.)

Marx merkte aber, dass in diese Art von Philosophie nicht befriedigte. Wer über die „Wirklichkeit“ sprechen will – und ich habe Ihnen ja gezeigt, dass Hegel durchaus den Anspruch erhob, etwas zur „Wirklichkeit“ sagen zu können –, der muss sich eben auf das einlassen, was diese „Wirklichkeit“ bestimmt, prägt, organisiert, eben für Marx die Ökonomie oder Nationalökonomie. Doch selbst das war für Marx nicht genug. Und nun zitiere ich Ihnen einen Satz, den sie wahrscheinlich alle schon einmal gehört haben. Die sogenannte 11. (und letzte) Feuerbach-These lautet: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kömmt aber darauf an, sie zu *verändern*.“ Diese Feuerbach-Thesen gehören in den Umkreis der „deutschen Ideologie“.

Was will Marx damit sagen? Nun, das ist nicht besonders schwierig. Die Philosophen haben in ihrer Tätigkeit stets der Theorie Vorrang eingeräumt, sie haben daher die Welt gedeutet, „interpretiert“ – und zwar verschieden. Doch Marx fügt das Wörtchen „nur“ hinzu. Damit will er sagen, dass die Interpretation der Welt nicht zureicht. Offenbar ist sie wichtig, denn ich verstehe die These so, dass ohne eine Interpretation der Welt auch keine Veränderung anfangen kann. Doch in der Interpretation scheint für Marx der Anspruch zu stecken, die Welt zu „verändern“.

Damit geschieht etwas in der Geschichte des Denkens recht Erstaunliches. Zunächst einmal wird Marx die Konsequenzen aus dieser These ziehen. In der ersten Feuerbach-These kritisiert er Feuerbach im Grunde ähnlich wie er Hegel kritisiert. Das „Wesen des Christentums“ betrachte nur das „theoretische Verhalten als das echt menschliche“. Dadurch begreife er nicht „die Bedeutung der ‚revolutionären‘, der ‚praktisch-kritischen‘ Tätigkeit“.

Mit diesem Begriff der „revolutionären‘, ‚praktisch-kritischen‘ Tätigkeit“ (man hat dann später einfach von der „revolutionären Praxis“ gesprochen) hat Marx in eigenem Verständnis die Philosophie hinter sich gelassen. Was das bedeutet, kann man dann besonders am „Manifest der kommunistischen Partei“ beobachten. Dieses „Manifest“ ist ja schon von der Textsorte keine philosophische Schrift mehr. Aber auch „Das Kapital“ ist ja im Grunde kein philosophischer Text mehr, sondern ein ökonomisches Mammutwerk, das die Grundlage einer „revolutionären‘, ‚praktisch-kritischen‘ Tätigkeit“ abgeben sollte.

Nun: immerhin kann man bei Marx noch sagen, dass er in seiner „revolutionären‘, ‚praktisch-kritischen‘ Tätigkeit“ nicht an den Punkt kam, an dem er selber eine Waffe in die Hand nahm und sozusagen auf die Barrikaden stieg. Das gilt aber für die großen Revolutionäre nicht mehr. Sie haben die „revolutionäre‘, ‚praktisch-kritische‘ Tätigkeit“ tatsächlich ausgeführt. Denken Sie an Trotzki, natürlich an Lenin, aber auch an Mao Zedong, an Che Guevara und Fidel Castro – und zuletzt noch an Ulrike Meinhof und Gudrun Ensslin. Alle diese Männer (und Frauen) waren eigentlich Intellektuelle. Doch sie haben den Marx’schen Schritt von der Theorie der Philosophie zur Praxis getan – und haben – manchmal – tatsächlich die Welt verändert.

Ich habe vorhin in Aussicht gestellt, dass wir uns ansehen werden, wie das arbeitende Subjekt bei Marx beginnt, sich von der arbeitsteiligen zur kommunistischen Gesellschaft zu erheben. Dazu müssen wir zunächst einmal – in der nächsten Woche – uns die Bedeutung des „Staates“ ansehen und dann den Begriff der „Revolution“.

10. Vorlesung

Nachdem Marx sich in ein Studium der Nationalökonomie versenkt hat, um die Wirklichkeit besser zu verstehen (d.h. die soziale Wirklichkeit), stellte sich die Frage, wie man mit dem Wissen von den wirklichen Bedingungen des gesellschaftlichen Daseins weiterdenken konnte. War es ausreichend, die Welt theoretisch zu durchdenken, war es zureichend, die philosophische Perspektive weiter aufrecht zuhalten? Die besteht darin, aus einer gewissen Distanz zur Welt, ja vielleicht sogar unter der Voraussetzung der Ausklammerung der sozialen Welt die Dinge zu betrachten. Theorie implizierte, von ihren Anfängen bei Aristoteles her, eine bewusste Abwendung von den wirklichen Lebensverhältnissen. Um diese Abwendung zu ermöglichen, wurden Institutionen geschaffen (die Akademie, das Kloster, die Universität). Marx hatte übrigens nie einen Zugang zu einer solchen Institution, selbst wenn er promoviert war.

Die 11. Feuerbach-These lautet nun: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.“ Marx selber hatte bisher die Welt nur „interpretiert“ – und zwar anders als z.B. Hegel und Feuerbach. Nun aber komme es darauf an, sie zu „verändern“. Die These enthält die weitere These, dass „Interpretationen“ die Welt nicht „verändern“. Hat die Philosophie niemals die Welt verändert?

Das ist eine wichtige Frage. Als Student oder Studentin der Philosophie ist man vielleicht geneigt, zu denken, dass die Philosophen doch irgendwelche Spuren in der Welt hinterlassen haben. Das ist vielleicht nicht zu leugnen, doch die Spuren vielen letztlich immer ins einzelne Subjekt, will sagen: es gebe stets Menschen, die sich von der Philosophie angesprochen fühlten (vor allem die Philosophen ...), aber die Philosophie hat nicht systematisch für die Veränderung der Welt gesorgt. Nach Marx kann sie das auch nur, wenn sie ihren bisherigen überlieferten Charakter aufgibt.

Ich werde mich nun zunächst ein wenig mit den anderen Feuerbach-Thesen (1845) auseinandersetzen, nicht mit allen elf, aber doch mit den meisten. Die Thesen heißen so, weil Marx in ihnen seine volle Kritik an Feuerbach präsentiert. Allerdings geht diese Kritik über eine bloß immanente an Feuerbach hinaus.

Die erste These beginnt:

„Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts* oder der *Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit*, Praxis; nicht subjektiv. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt..“

Mit „bisherigem Materialismus“ denkt Marx höchstwahrscheinlich an philosophische Positionen wie der Demokrits und Epikurs, aber auch denen von Hobbes oder La Mettrie und eben Feuerbach selbst, noch nicht aber an die radikal-materialistischen Positionen von Carl Vogt und Ludwig Büchner, die allesamt erst etwas später diskutiert wurden.

Was hat der Materialismus falsch gemacht? Er hat innerhalb der Subjekt-Objekt-Beziehung nur vom Subjekt aufs Objekt geschaut und nicht die „Beziehung“ selbst, die in der „sinnlich menschlichen Tätigkeit“, in der „Praxis“, besteht, erkannt. In der Welt ist es ja nicht so, dass wir damit beschäftigt sind, zu bedenken, wie wir z.B. einen Baum wahrnehmen, was es überhaupt heißt, ihn wahrzunehmen etc. Vielmehr hauen wir ihn um, um Feuerholz oder Möbel aus ihm zu machen (Arbeit). D.h. der Bezug zum Objekt ist *subjektiv*, d.h. betrifft ein einzelnes Individuum, das sich gegen das Objekt verhält, es aber nicht einfach nur erkennt. Der Idealismus kennt diese Tätigkeit, so Marx, ohnehin nicht (was so nicht ganz stimmt, denn Hegel, d.h. Marx ja selber angegeben, kennt die Vergegenständlichung des Menschen in der Arbeit natürlich).

„Feuerbach will sinnliche – von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. [...] Er begreift daher nicht die Bedeutung der »revolutionären«, »der praktisch-kritischen« Tätigkeit.“

Da haben wir diese Formulierung von der „revolutionären“, „der praktisch-kritischen“ Tätigkeit“. Um diese soll es gehen, um eine „gegenständliche Tätigkeit“, die unmittelbar auf die wirklichen, die soziale Wirklichkeit einwirkt. – (Das übrigens hat am letzten Wochenende in Hamburg *nicht* stattgefunden. Das war nur dumpfe Gewalt. In der Politik muss sich die Gewalt artikulieren, sie muss eine Sprache haben.)

Die zweite These lautet:

„Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein *scholastische* Frage.“

Um die Praxis geht es, nicht um die Theorie, die hier sogar von Marx als „Scholastik“ ein wenig diffamiert wird. Die Formulierung „scholastische Frage“ verweist ja darauf, dass sie im Grunde überflüssig ist. Ob das Denken Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit hat, ist eine überflüssige Untersuchung, mit der sich abseitige Gelehrte beschäftigen können. Es geht darum, dass der Mensch sein „Denken“ „in der Praxis“ „beweist“.

Die dritte These geht nun in die Richtung, die „revolutionäre“, „praktisch-kritische“ Tätigkeit“ zu organisieren:

„Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie muß daher die Gesellschaft in zwei Teile – von denen der eine über ihr erhaben ist – sondieren.

Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre* Praxis gefaßt und rationell verstanden werden.“

In der Differenz Basis Überbau hatte Marx schon implizit den Gedanken formuliert, den er an verschiedenen anderen Stellen seines Werkes ausgeführt hat: der Charakter des Menschen, vielleicht auch sein Wesen, ist das Ergebnis der Umstände, in denen er aufwächst. Diese Erkenntnis ist tief in die sozialdemokratische Pädagogik eingegangen. Wenn heute zuweilen noch „Chancengleichheit“ gefordert wird, dann ist das ein Relikt dieses Wissens, dass die Herkunft und die Umstände, in die einer oder eine hineingeboren wird, für den Lebensweg der Subjekte entscheidend ist. (Es ist übrigens einigermaßen verwegen, zu glauben, wir würden in Zeiten der Chancengleichheit leben.)

Es geht also um ein „Ändern der Umstände“, um das Bearbeiten der sozialen Wirklichkeit, in der wir leben. Diese Änderung muss notwendig mit einer Änderung der „menschlichen Tätigkeit“ und d.h. als „Selbstveränderung“ geschehen. Keine Revolution, könnte man sagen, ohne eine Revolution der Denkungsart. Revolution bei Marx, wir werden das noch deutlicher besprechen, ist stets auch Selbst-Revolution.

Der erste Teil der These enthält freilich schon einige Auskünfte über das, was „revolutionäre Praxis“ sein müsste. Um zur Veränderung zu erziehen müssen die „Erzieher selbst erzogen werden“. Das ist eine diskutabile Äußerung. Sie hat natürlich tief in die Realität sozialistischer Gesellschaftsauffassung eingegriffen. Wie lassen sich gesellschaftliche Verhältnisse verändern, wenn nicht durch einen direkten Eingriff in Umstände. Diese Eingriffe müssen von Individuen besorgt werden, die ihr Handeln mit einer bestimmten Idee verbinden. Woher bekommen diese Individuen aber diese Ideen? Dieses Problem hat besonders in der Revolutions-Theorie eine Bedeutung. Muss es nicht eine Erziehung zur Revolution, zur revolutionären Praxis geben? Ich werde später darauf zurückkommen.

Ich werde noch zwei weitere Thesen interpretieren, weil in den anderen Manches doch redundant ist.

Die sechste These lautet:

Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen:

1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt - *isoliert* - menschliches Individuum vorauszusetzen;
2. Das Wesen kann daher nur als ‚Gattung‘, als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.

Marx geht noch einmal auf Feuerbachs „Wesen des Christentums“ ein. Sie erinnern sich, dass Feuerbach behauptet, „daß das *Geheimnis der Theologie die Anthropologie*“ sei. Feuerbachs Anthropologie aber setzt, so Marx, noch ein festes Wesen des Menschen voraus, gleichsam metaphysisch. Eine der metaphysischen Auffassungen des Menschen ist z.B. die, dass er ein Lebewesen, ein Tier ist, dass die Sprache hat. Es geht jetzt nicht um diese Auffassung oder um eine andere, sondern nur darum, dass Marx jede mögliche (metaphysische) Wesens-Bestimmung des Menschen bestreitet. Das „Wesen“ des Menschen ist „das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“.

An dieser Stelle möchte ich ein wenig innehalten. Marx schreibt in den Manuskripten zur Nationalökonomie und Philosophie einmal: „Wir sehn hier, wie der durchgeführte Naturalismus oder Humanismus sich sowohl von dem Idealismus, als dem Materialismus unterscheidet und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist.“ Naturalismus und Humanismus stehen nun eigentlich in einem Gegensatz. Wenn ich den Menschen auf seine Natürlichkeit im Sinne eines Lebewesens reduziere, nehme ich ihn nicht eigentlich als Mensch, d.h. als ein Lebewesen über das Tierwesen hinaus. Für den Naturalisten unterscheidet sich der Mensch nicht wesentlich vom Tier, sondern nur graduell, z.B. indem er intelligenter ist (Intelligenz ist eine naturalistischen Kategorie).

Aber ich denke, dass Marx hier Naturalismus mit Humanismus verbindet, weil er das Naturverhältnis des Menschen ernst nehmen möchte und dennoch dieses als einen Humanismus versteht. Der Humanismus ist aber in der Tat kein Materialismus, wie ja auch Marx dort sagt. Das scheint aber eine gewisse Unschärfe ins Marxsche Denken zu bringen, wenn er dort oben betont, dass der Mensch nichts anderes sei als das „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“. Vor allem: Man liest Marx natürlich vorzüglich als Materialisten. Der „historische Materialismus“ geht ja auf Äußerungen von Marx und Engels zurück (beeinflusste noch so jemanden wie den früheren Habermas). Ihm gemäß besteht die Geschichte des Menschen in nichts anderem als in Veränderungen des Basis-Überbaus-Verhältnisses, d.h. in Änderungen, die materialistisch – und nicht idealistisch – interpretiert werden können. (Das hat man dann in sozialistischen Ländern als „Wissenschaft“ ausbauen wollen – mit dogmatisierter Dialektik etc.)

Wäre Marx aber ganz und gar Materialist, dann ließe sich nicht verstehen warum Marx überhaupt den Hauptimpuls seines Denkens auf die Verbesserung der Lebensverhältnisse des Arbeiters, d.h. auf die Verbesserung der Lebensverhältnisse derer, die nicht am gesellschaftlichen Leben teilnehmen können wie die „Kapitalisten“, gesetzt hat.

Materialistisch betrachtet ist es doch ganz gleichgültig, wer herrscht oder dass überhaupt jemand herrscht. Wir haben aber schon gesehen, dass Marx die kommunistische Gesellschaft nur insofern als ein naturgegebenes Resultat der Menschheits-Geschichte betrachtet, als er in der „revolutionären Praxis“ dieses Resultat mithervorrufen möchte. Es geht, maW, um den emanzipatorischen Aspekt des Marxschen Denkens. Marx ist gewiss kein Idealist der Freiheit, doch er ist ein Materialist der Freiheit – und das könnte es in einem dogmatischen Materialismus gar nicht geben. In dieser Hinsicht ist Marx also tatsächlich ein „Humanist“, bzw. es gibt einen humanistischen Impuls in seinem Denken.

Man könnte demnach in Bezug auf die Formulierung vom „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ sagen, dass für Marx nur der Mensch in einer Gesellschaft lebt, nicht die Tiere. Das gesellschaftliche Dasein des Menschen ist demnach so etwas wie eine Auszeichnung dieses Lebewesens. Das soll übrigens wiederum nicht bedeuten, dass Marx kein Interesse hatte, dieses Dasein so materialistisch wie möglich zu betrachten, also – ich habe das schon erläutert – von den basalen Bedürfnissen des Menschen auszugehen.

So funktioniert auch die Kritik an Feuerbach in der sechsten These. Dieser nehme den Menschen nicht als innergesellschaftliches und geschichtliches Wesen, sondern isoliert, als Individuum. Für Marx ist das Lebewesen Mensch aber von seiner „Gattung“ her zu nehmen, d.h. von seiner naturhaften Gemeinschaft mit den anderen Menschen, mit denen er arbeitet, mit denen er sich auch „reproduziert“ etc.

Die zehnte These lautet:

„Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft; der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft, oder die gesellschaftliche Menschheit.“

Die „bürgerliche Gesellschaft“, ein Begriff, den z.B. noch Hegel in der Rechtsphilosophie verwendet, spricht noch im Namen einer bestimmten „Klasse“, ich habe diesen Begriff schon einmal erläutert und werde es noch weiterhin tun. Die „bürgerliche Gesellschaft“ entspringt, historisch betrachtet, der Französischen Revolution, die die feudale Gesellschaftsformation aufgelöst hat. Diejenige Gesellschaftsform, die noch auf die „bürgerlichen Gesellschaft“ folgen kann, ist für Marx die „menschliche Gesellschaft“ („gesellschaftliche Menschheit“), d.h. eine Gesellschaft, in der keine Klasse mehr über andere Klassen herrscht.

Die „revolutionäre Praxis“ verändert die Haltung zum Denkproblem. Wenn für die Philosophie im Grunde alle Probleme solche des Denkens sind, so muss der Revolutionär die politische Situation eines Gemeinwesens unter dem Aspekt seiner möglichen Veränderung betrachten. Dabei liegt auf der Hand, dass er dann die Verhältnisse einer Gesellschaft analysieren muss, die man als Verhältnisse der Macht beschreiben kann.

„Macht“ ist nun bei Marx kein zentraler Begriff, doch der Sache nach ist er im Spiel, wenn er die Rolle des „Staates“ betrachtet.

Dazu ein paar Bemerkungen. Der Staat ist natürlich ein eigenes Problem der Politischen Philosophie. Das beginnt schon mit der Frage, wo eigentlich so etwas wie der „Staat“ entsteht. Die griechische Polis ist nicht mit einem modernen Staat zu vergleichen. Sie gleicht vielmehr einer Stadt als einem Staat. Auch in der neuzeitlichen Philosophie ist es nicht so einfach, eine ausgebaute Philosophie des Staates zu finden. Vielleicht könnte man Hobbes „Leviathan“ als eine erste Theorie des Staates betrachten. Aber auch Locke und Montesquieu (Gewaltenteilung) sind wichtig, um das zu verstehen, was wir Staat nennen.

Eines scheint mir für das Verständnis von Marx noch einmal wichtig zu sein, nämlich dass er eine Unterscheidung macht, die auch Hegel in seinen „Grundlagen zu einer Philosophie des Rechts“ sehr ernst nimmt. Das ist der Unterschied zwischen „bürgerlicher Gesellschaft“ und „Staat“. Für Hegel geht es in der „bürgerlichen Gesellschaft“ darum, dass die Bedürfnisse einer Gemeinschaft ihre Formen und Funktionen finden. Hegel spricht von einem „System der Bedürfnisse“, das in der „bürgerlichen Gesellschaft“ besteht. Nun wird schon die „bürgerliche Gesellschaft“ von einer „Sittlichkeit“ bestimmt, die sich essentiell von der Freiheit des Selbstbewusstseins herschreibt (wobei Hegel das ohne Schwierigkeiten mit dem protestantischen Christentum verbinden kann). Dennoch muss der Staat von der bürgerlichen Gesellschaft unterschieden werden. Er repräsentiert (z.B. im Monarchen) die sittliche Freiheit der Subjektivität als solche. Darum fällt ihm auch die Aufgabe zu, den rechtlichen Zu- und Bestand der bürgerlichen Gesellschaft zu organisieren (nach innen Polizei, nach Außen der Krieg).

Klar ist, dass diese Trennung von Gesellschaft und Staat nicht allein auf Hegels Mist gewachsen ist, doch ich habe Hegel nun einmal wieder genannt, weil er überall im Hintergrund von Marx steht.

Also, wie bestimmt nun Marx den Staat in Differenz zur bürgerlichen Gesellschaft? Die Antwort liegt beinahe schon auf der Hand. In „Die deutsche Ideologie“ heißt es:

„Durch die Emanzipation des Privateigentums vom Gemeinwesen ist der Staat zu einer besonderen Existenz neben und außer der bürgerlichen Gesellschaft geworden; er ist aber weiter Nichts als die Form der Organisation, welche sich die Bourgeois sowohl nach Außen als nach innen hin zur gegenseitigen Garantie ihres Eigentums und ihrer Interessen notwendig geben.“

Wie übrigens schon Rousseau geht Marx davon aus, dass die Gesellschaft ein heterogenes Gebilde ist. Es gibt in ihr nicht nur die Bourgeoisie (also die Gesellschaft ist nicht *nur* bürgerlich, wie sie es bei Hegel durchaus noch ist (selbst wenn er, ich sagte es schon einmal, „den Pöbel“ schon kennt). Sondern die Bourgeoisie ist eine spezifische

Klasse, die allerdings über alle anderen (oder über die andere) herrscht. Sie hat auch ein Motiv zu dieser Herrschaft: nämlich „Eigentum und Interessen“, d.h. sie will den status quo, in dem die Bourgeoisie sein Eigentum hat, sichern. Dazu verwendet die Bourgeoisie den Staat. Marx sagt das relativ deutlich: der Staat ist „weiter Nichts als die Form der Organisation“ einer bestimmten Machtkonstellation, und zwar „nach Außen als nach innen“, d.h. so wie er innere Widerstände niederschlagen wird, so auch diejenigen, die von Außen kommen könnten.

Der Staat steht demnach nicht in einer neutralen Position zur Gesellschaft. Die Polizei beschützt nicht die Gesellschaft, sondern einen Teil der Gesellschaft, nämlich den herrschenden. Wenn bei Hegel der Staat tatsächlich „die Sittlichkeit“ als solche repräsentiert, politisiert Marx den Staat. Es heißt weiter:

„Da der Staat die Form ist, in welcher die Individuen einer herrschenden Klasse ihre gemeinsamen Interessen geltend machen und die ganze bürgerliche Gesellschaft einer Epoche sich zusammenfaßt, so folgt, daß alle gemeinsamen Institutionen durch den Staat vermittelt werden, eine politische Form erhalten.“

Die Institutionen eines Staates verkörpern Interessen. Sie sind keine neutralen Formen, die jedem dienen, sondern sie garantieren einen bestimmten Zustand der Gesellschaft. Dass es hier um den „freien Willen“ gehe (wie bei Hegel), sei eine „Illusion“. Welche Rolle das Eigentum bzw. das Privateigentum spielt, hatte ich Ihnen schon in den letzten Wochen erläutert. Arbeit im überlieferten, nicht Marx'schen Sinne, vergegenständlicht sich stets in Privateigentum, hat keinen anderen Sinn. Wenn aber Privateigentum wohl die Instanz ist, auf dem die bürgerliche Gesellschaft überhaupt aufbaut, dann muss der Staat als eines seiner ersten Bestimmungen die Sicherung der Privateigentums und damit der Bourgeoisie betreiben.

Zusammenfassend kann an diesem Punkt gesagt werden, dass bei Marx der Staat als eine Macht erscheint, die den Bestand einer Gesellschaft sichert. Negativ gesagt: der Staat als solcher wird niemals die Form sein, die den Bestand einer Gesellschaft maßgebend verändert. Stets – sei es der Staat ist eine Monarchie oder eine Diktatur, eine Aristokratie oder Demokratie – wird der Staat den status quo fixieren und verteidigen. Das ist keine Privatmeinung von mir, sondern nur eine Interpretation des Marx'schen Gedankens, dass der Staat „weiter Nichts ist als die Form der Organisation, welche sich die Bourgeois sowohl nach Außen als nach innen hin zur gegenseitigen Garantie ihres Eigentums und ihrer Interessen notwendig geben“.

Die „revolutionäre Praxis“ besteht, wie gesagt, darin, die reine Betrachtung der politischen Situation zu Gunsten einer Praxis hinter sich zu lassen. D.h. aber für Marx nicht, dass diese Praxis eine klare Bestandsaufnahme zu leisten habe, um sodann zur Praxis überzugehen. Es wird jetzt zu zeigen sein, wie diese Bestandsaufnahme aussieht. Dabei

möchte ich zum Schluss dieser Vorlesung gleichsam als Ausblick auf die nächste eine längere Passage aus „Die deutsche Ideologie“ zitieren. Sie lautet:

„Es zeigen sich hier also zwei Fakta. Erstens erscheinen die Produktivkräfte als ganz unabhängig und losgerissen von den Individuen, als eine eigne Welt neben den Individuen, was darin seinen Grund hat, daß die Individuen, deren Kräfte sie sind, zersplittert und im Gegensatz gegeneinander existieren, während diese Kräfte andererseits nur im Verkehr und Zusammenhang dieser Individuen wirkliche Kräfte sind. Also auf der einen Seite eine Totalität von Produktivkräften, die gleichsam eine sachliche Gestalt angenommen haben und für die Individuen selbst nicht mehr die Kräfte der Individuen, sondern des Privateigentums [sind], und daher der Individuen nur, insofern sie Privateigentümer sind. In keiner früheren Periode hatten die Produktivkräfte diese gleichgültige Gestalt für den Verkehr der Individuen *als* Individuen angenommen, weil ihr Verkehr selbst noch ein bornierter war. Auf der andern Seite steht diesen Produktivkräften die Majorität der Individuen gegenüber, von denen diese Kräfte losgerissen sind und die daher alles wirklichen Lebensinhalts beraubt, abstrakte Individuen geworden sind, die aber dadurch erst in den Stand gesetzt werden, als *Individuen* miteinander in Verbindung zu treten.“

Hier ist sogleich ein Marx'scher Term zu erklären, den ich noch nicht erwähnt habe, der der „Produktivkräfte“. Das Wort, das sich, wie billig, aus den Begriffen „Produktion“ und „Kraft“ zusammensetzt, bezeichnet alle Formen der natürlichen (Wind, Sonne, Kohle etc.), technischen, organisatorischen und wissenschaftlichen, d.h. auch institutionellen, Ressourcen, die in einer Gesellschaft vorhanden sind. Mit ihnen und durch sie wird produziert. Diese „Produktivkräfte“ sind ganz „unabhängig und losgerissen“ von den „Individuen“. Das liegt u.a. an der in der modernen Gesellschaft extrem ausdifferenzierten Arbeitsteilung, die zu einer ebenso extremen Entfremdung der Individuen untereinander und je zu sich selbst führt. Das wiederum führt dazu, dass die Individuen „zersplittert und im Gegensatz gegeneinander existieren“. Dabei haben wir nicht nur und vielleicht noch nicht einmal zuerst daran zu denken, dass die Individuen in Klassen gegeneinander stehen – nicht zuerst, weil eine Klasse ja schon eine relativ gebundene Formation darstellt, sondern dass sich die Individuen in einer ständigen Konkurrenz zueinander befinden. (Das stellen Sie vielleicht schon hier im Studium fest.) Diese Zersplitterung führt aber nicht dazu, dass die Ökonomie der Gesellschaft implodiert. Auch dafür haben wir ja heute ein gutes Beispiel. Die aktuelle Gesellschaft zerfällt in mehr oder weniger nur für sich arbeitenden, konkurrenten Individuen, doch die Produktion ist so stark wie kaum zuvor. Die „Produktivkräfte“ befinden sich in effektivster Aktion. Sie sorgen aber nicht mehr für die Individuen (in eventuell unentfremdeter Tätigkeit), sondern für das Privateigentum oder nur so für die Individuen, insofern sie Privateigentümer sind. Dann fügte Marx hinzu: „In keiner früheren Periode hatten die Produktivkräfte diese gleichgültige Gestalt für den Verkehr der Individuen *als* Individuen angenommen, weil ihr Verkehr selbst noch ein bornierter war.“

Dazu als letztes Zitat, mit dem ich in der nächsten Stunde weitermachen werde:

„Übrigens setzt die Masse von *bloßen* Arbeitern massenhafte, von Kapital oder von irgendeiner bornierten Befriedigung abgeschnittne Arbeiterkraft – und darum auch der nicht mehr temporäre Verlust dieser Arbeit selbst als einer gesicherten Lebensquelle durch die Konkurrenz den *Weltmarkt* voraus. Das Proletariat kann also nur *weltgeschichtlich* existieren, wie der Kommunismus, seine Aktion, nur als "weltgeschichtliche" Existenz überhaupt vorhanden sein kann; weltgeschichtliche Existenz der Individuen; d.h. Existenz der Individuen, die unmittelbar mit der Weltgeschichte verknüpft ist.“

Wir müssen uns mit einer Marx'schen Erkenntnis beschäftigen: er hat das Ende der Nationalökonomie kommen sehen. Marx kennt bereits den „Weltmarkt“, der eine neue Ökonomie verwirklichen sollte. Heute nennen wir dieses Phänomen „Globalisierung“.

11. Vorlesung

Der Schritt zur „revolutionären Praxis“ ist entscheidend für Marx' Denken. Die Welt wurde interpretiert, jetzt kam es darauf an, sie zu verändern. Es ist nun aber wichtig zu sehen, dass Marx es hier mit einem Problem zu tun hatte, das er zu lösen hatte. Wie kann man eine gesellschaftliche Veränderung überhaupt legitimieren? Konnte man sich einfach zu ihr entscheiden aus freiem Willen? War das freie sich selbst bestimmende Bewusstsein dazu berechtigt? Konnte es überhaupt dazu berechtigt sein?

MaW Marx musste sich über die Bedingungen einer Revolution klar werden. Die „revolutionäre Praxis“ ist nicht eine voraussetzungslose Praxis. Etwas lax gesagt: Allein gelangweilte Soziologie-Studenten machen keine Revolution. Aber bevor ich näher auf Marx eingehen werde, ein paar Worte zum Begriff der Revolution.

Nikolaus Kopernikus gebrauchte den Begriff zum ersten Mal in seiner Schrift „De revolutionibus orbium coelestium“ 1543, Über die Umlauf/Umdreh/bahnen der Himmelskörper. Der Begriff stammt also aus der Astronomie. Seltsam ist, dass er dann 1688 in England als „Glorious Revolution“ auftaucht. Hier ist es ein Parlament, das die absolutistische Macht der Stuarts beendet, so dass der dann nur noch mit dem Parlament regieren konnte. Hier konnte der Begriff Re-volutionen (Zurückwälzung) wörtlich genommen werden, denn vor der Machtübernahme der Stuarts hatte das Parlament durchaus schon eine Machtposition in England erlangt. Dennoch – bleibt es befremdend, dass der Begriff von der Astrologie in die Politik wanderte. Wer dafür zuständig ist, wie er auf die Idee gekommen ist, das weiß man nicht.

Klar ist, dass seit der „Glorious Revolution“ der Begriff dann in der politischen Sprache Europas eine entsprechende Rolle gespielt hat. Das gilt für die Amerikanische Revolution (1765-1783) wie für die Französische Revolution (1789 etc.) sowie für die Russische Revolution (Oktober 1917). In all diesen Ereignissen ist die Revolution ein gewalthafter Wandel der Regierung sowie damit verbunden des gesellschaftlichen Lebens. Interessant ist natürlich, wer diese politischen Ereignisse dann „Revolution“ genannt hat. Vor allem in Bezug auf die amerikanische frage ich mich das. Gab es dort eine „revolutionäre Praxis“? John Adams (1818) „The Revolution was effected before the war commenced. The Revolution was in the minds and hearts of the people ... This radical change in the principles, opinions, sentiments, and affections of the people was the real American Revolution.“

Marx verwendet den Begriff natürlich im Sinne des gewalthaften Wandels, der Umwälzung der Herrschaftsverhältnisse in einem Land. Man muss daran erinnern, dass für Marx die Französische Revolution noch keineswegs ein derartig „historisches“ Ereignis war, wie für uns. Er ging Anfang der vierziger Jahre nach Paris ins Exil (1843). Da lebten noch Leute, die die Französische Revolution mitgemacht hatten. Die Atmosphäre wurde noch durch sie bestimmt.

Doch welche Voraussetzungen mussten gegeben sein? Wie konnte eine Revolution stattfinden? Eine dieser Voraussetzungen hatte ich schon in der letzten Stunde vorgestellt. Marx schreibt in der „deutschen Ideologie“:

„In der bisherigen Geschichte ist es allerdings ebenso sehr eine empirische Tatsache, daß die einzelnen Individuen mit der Ausdehnung der Tätigkeit zur Weltgeschichte immer mehr unter einer ihnen fremden Macht geknechtet worden sind (welchen Druck sie sich denn auch als Schikane des sogenannten Weltgeistes etc. vorstellten), einer Macht, die immer massenhafter geworden ist und sich in letzter Instanz als *Weltmarkt* ausweist.“

Marx betrachtet den Schritt von der Geschichte zur Weltgeschichte, vom Markt zum Weltmarkt. Diese Veränderung ist eine der Bedingungen für eine revolutionäre Situation, denn durch den Weltmarkt steigern sich die Entfremdungsverhältnisse des Proletariats. So heißt es weiter in der „deutschen Ideologie“:

„Diese ‚*Entfremdung*‘, um den Philosophen verständlich zu bleiben, kann natürlich nur unter zwei *praktischen* Voraussetzungen aufgehoben werden. Damit sie eine ‚unerträgliche‘ Macht werde, d.h. eine Macht, gegen die man revolutioniert, dazu gehört, daß sie die Masse der Menschheit als durchaus ‚Eigentumslos‘ erzeugt hat und zugleich im Widerspruch zu einer vorhandenen Welt des Reichtums und der Bildung, was beides eine große Steigerung der Produktivkraft, einen hohen Grad ihrer Entwicklung voraussetzt.“

Das ist eine entscheidende Erkenntnis für die „revolutionäre Praxis“. Marx erinnert an das, was er Entfremdung nennt. Ich habe das hier im Kontext der „Pariser Manuskripte“ recht ausführlich erläutert. Entfremdung existiert in vielen Formen. Es gibt eine Entfremdung von den Dingen, die ich produziere (weil es für den Proleten gleichgültig ist, was er produziert); es gibt eine Entfremdung von der Tätigkeit (weil es gleichgültig ist, wie produziert wird bzw. weil es in der Massenproduktion vor allem Maschinen sind, die produzieren); die Entfremdung von mir selbst (weil ich mich in meinem Selbstverhältnis verliere, wenn ich völlig mein Leben zumeist in gleichgültigen Kontexten verbringe); die Entfremdung vom Anderen (wenn ich mich verliere, verliere ich den Anderen); die Entfremdung in der Zersplitterung der gesellschaftlichen Ansprüche (die Moral der Nationalökonomie, die Moral der Moral). Bei all dem spielt die Arbeitsteilung die wichtigste Rolle. Ich hatte auch ausführlicher auf Hegels Begriff der Entfremdung hingewiesen. Dorthin hat Marx ihn ja.

Der Zustand der Entfremdung kann nun auf der Grundlage von „zwei praktischen Voraussetzungen aufgehoben werden“. Sie muss eine „unerträgliche“ Macht werden. Will sagen: der soziale Druck, der auf der unterdrückten, arbeitenden Klasse liegt, muss so groß werden, dass nur eine Revolution gegen sie helfen kann. Das hängt damit zusammen, dass eine Revolution nur aus empirisch vorhandenen gesellschaftlichen Spannungen entspringen kann. Warum? Weil ja eine revolutionäre Masse entstehen

muss. Niemand aber geht die Gefahr eines gewalthaften Wandels der Gesellschaft ein, wenn er noch etwas zu verlieren hat.

Diese Situation tritt ein, wenn die „Masse der Menschheit als durchaus ‚Eigentumslos‘“ zur Erscheinung kommt. Diese Eigentumslosigkeit muss in „Widerspruch treten zu einer vorhandenen Welt des Reichtums und der Bildung“. Die Armut, Eigentumslosigkeit der revolutionären Masse muss sich fühlen, sie muss zu einer Erfahrung werden. Das geschieht aber nur, wenn sie dem Reichtum begegnet, wenn sie die Absenz von Reichtum und Bildung (denn Reichtum ist die Bedingung der Bildung) zu fühlen beginnt. (Hier kann man noch einmal an die Wichtigkeit der Dialektik – d.h. des Klassenkampfes – für Marx erinnern.)

Diese Situation aber, dass sich eine Gesellschaft in extremen Reichtum und extremer Armut spaltet, setzt „eine große Steigerung der Produktivkraft, einen hohen Grad ihrer Entwicklung“ voraus. Die Gesellschaft ist eine, die die Dimension des „Weltmarkts“ erreicht hat. Dazu muss z.B. der internationale Verkehr sich entwickelt haben, dazu wiederum muss eine bestimmte Infrastruktur gegeben sein, ein hoher Stand der Technologien.

Die zitierte Passage bei Marx fährt fort:

„ – und andererseits ist diese Entwicklung der Produktivkräfte (womit zugleich schon die in *weltgeschichtlichem*, statt der in lokalem Dasein der Menschen vorhandene empirische Existenz gegeben ist) auch deswegen eine absolut notwendige praktische Voraussetzung, weil ohne sie nur der *Mangel* verallgemeinert, also mit der *Notdurft* auch der Streit um das Notwendige wieder beginnen und die ganze alte Scheiße sich herstellen müßte, weil ferner nur mit dieser universellen Entwicklung der Produktivkräfte ein *universeller* Verkehr der Menschen gesetzt ist, daher einerseits das Phänomen der ‚Eigentumslosen‘ Masse in Allen Völkern gleichzeitig erzeugt (allgemeine Konkurrenz), jedes derselben von den Umwälzungen der andern abhängig macht, und endlich *weltgeschichtliche*, empirisch universelle Individuen an die Stelle der lokalen gesetzt hat. Ohne dies könnte 1. der Kommunismus nur als eine Lokalität existieren, 2. die *Mächte* des Verkehrs selbst hätten sich als *universelle*, drum unerträgliche Mächte nicht entwickeln können, sie wären heimisch-aber gläubige ‚Umstände‘ geblieben, und 3. würde jede Erweiterung des Verkehrs den lokalen Kommunismus aufheben. Der Kommunismus ist empirisch nur als die Tat der herrschenden Völker ‚auf einmal‘ und gleichzeitig möglich, was die universelle Entwicklung der Produktivkraft und den mit ihm zusammenhängenden Weltverkehr voraussetzt.“

Marx meint, dass erst die Dimension des Universellen, d.h. der Welt als ganzer, den Raum zur Revolution, der Revolution zur kommunistischen Gesellschaft, ergeben kann. Innerhalb einer nationalen Situation würde eine Revolution nur den „Mangel verallgemeinern“ und „also mit der Notdurft auch der Streit“, so daß „die ganz alte

Scheiße“ sich wiederholen müsste, will sagen: die Revolution würde in die Phase einer Konterrevolution übergehen und die alten Herrschaftsverhältnisse wieder herstellen. Warum? Das ist nicht so leicht zu sagen, gerade diese Idee von Marx wurde ja auch diskutiert. Lenin und Stalin z.B. kamen zu anderen Ergebnissen. Vielleicht will Marx sagen, dass in einer geschichtlichen Situation, in der der Weltmarkt entstanden ist und die Völker in weltgeschichtlichen Verhältnissen ko-existieren, eine nationale Revolution nicht das Resultat haben kann, das Marx sich von einer Revolution erwartet. Zudem besteht das „Unerträgliche“ gerade in der Steigerung der Mobilität im Entstehen des universalen Raums. Das scheinen die Punkte 1 bis 3 zu besagen.

In dieser Situation, in der Marx die Schritte in die „revolutionäre Praxis“ bedenkt, bekommen Engels und Marx die Möglichkeit, 1847/48 ein Manifest für den „Bund der Kommunisten“ zu verfassen. Dieser Bund war ein Geheimbund, ist aus einem früheren mit dem Namen „Bund der Gerechten“ hervorgegangen. Der Bund – man geht von ungefähr 500 Mitgliedern aus – traf sich 1847 zwei Mal in London. 1852 wurde er aufgelöst, weil während der revolutionären Unruhen in Frankreich und Deutschland führende Gestalten aufflogen und 1852 im sogenannten Kölner Kommunistenprozess zu langen Haftstrafen verurteilt worden sind.

Zum Manifest. Es hat einen sehr klaren Aufbau. Nach einer kurzen Einleitung mit dem klassischen Satz: „Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus.“ folgen die lateinisch gezählten Teile: I. Bourgeois und Proletarier; II. Proletarier und Kommunisten; III. Sozialistische und kommunistische Literatur, IV. Stellung der Kommunisten zu den verschiedenen oppositionellen Parteien. Der letzte Teil schließt mit dem wiederum klassischen Satz: „PROLETARIER ALLER LÄNDER VEREINIGT EUCH!“

Dazu kommen noch die vielen Vorreden in verschiedenen Sprachen aus späteren Auflagen, die zumeist von Engels stammen. Eine der letzten Vorreden ist eine deutsche von 1890. In ihr sieht Engels schon die Vorzeichen der russischen Revolution.

Das Wort Manifest stammt vom lateinischen „manifest“, darin ist die manus, Hand. In einem Manifest wird etwas handgreiflich, wird es klar festgelegt, um daraus praktische Konsequenzen zu ziehen.

In der Vorrede zur deutschen Ausgabe von 1883 schreibt Engels:

„Der durchgehende Grundgedanke des ‚Manifestes‘: daß die ökonomische Produktion und die aus ihr mit Notwendigkeit folgende gesellschaftliche Gliederung einer jeden Geschichtsepoche die Grundlage bildet für die politische und intellektuelle Geschichte dieser Epoche; daß demgemäß (seit Auflösung des uralten Gemeinbesitzes an Grund und Boden) die ganze Geschichte eine Geschichte von Klassenkämpfen gewesen ist, Kämpfen zwischen ausgebeuteten und ausbeutenden, beherrschten und herrschenden Klassen auf verschiedenen Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung; daß dieser Kampf

aber jetzt eine Stufe erreicht hat, wo die ausgebeutete und unterdrückte Klasse (das Proletariat) sich nicht mehr von der sie ausbeutenden und unterdrückenden Klasse (der Bourgeoisie) befreien kann, ohne zugleich die ganze Gesellschaft für immer von Ausbeutung, Unterdrückung und Klassenkämpfen zu befreien – dieser Grundgedanke gehört einzig und ausschließlich Marx an.“

Hier haben wir also die klare Aussage, dass der Geschichtsverlauf, der sich universalisierende Geschichtsverlauf, als eine „Geschichte von Klassenkämpfen“ betrachtet wird. Das betrifft die Auffassung der verschiedenen Gesellschaften. Marx ist demnach der Ansicht, dass die Gesellschaft niemals als homogener Körper erscheint, sondern dass er Gegensätze in sich enthält. Diese Gegensätze werden gleichsam in Schach gehalten durch eine herrschende Klasse, die dafür, das haben wir auch schon gehört, die Institutionen des Staates benutzt, die Polizei, das Militär, die Universitäten etc. Um nun die Gesellschaft zu verwandeln, eine Revolution zu realisieren, mussten die Gegensätze in der Gesellschaft ins „Unerträgliche“ sich steigern. Marx sah diesen Punkt unmittelbar bevorstehen.

Ich springe ins Manifest, an den Anfang: „Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus. Alle Mächte des alten Europa haben sich zu einer heiligen Hetzjagd gegen dies Gespenst verbündet, der Papst und der Zar, Metternich und Guizot, französische Radikale und deutsche Polizisten.“ Klemens Wenzel Lothar von Metternich war 1847 ungefähr siebzig Jahre alt. Doch als Organisator des „Wiener Kongresses“ 1813 war er immer noch die Galionsfigur der Restauration (er starb 1859). Auch Francois Guizot, ein französischer monarchistischer Politiker der Restauration, galt als Feind des Kommunismus. Wer die „französischen Radikalen“ sind, kann ich nicht sagen.

Es geht dann weiter:

„Es ist hohe Zeit, daß die Kommunisten ihre Anschauungsweise, ihre Zwecke, ihre Tendenzen vor der ganzen Welt offen darlegen und dem Märchen vom Gespenst des Kommunismus ein Manifest der Partei selbst entgegenstellen.

Zu diesem Zweck haben sich Kommunisten der verschiedensten Nationalität in London versammelt und das folgende Manifest entworfen, das in englischer, französischer, deutscher, italienischer, flämischer und dänischer Sprache veröffentlicht wird.“

Die Rede vom „Gespenst“ hat eine gewisse Karriere gemacht. Besonders Jacques Derrida hat in seiner Auslegung des Marxismus in einem Text namens „Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale“ sich mit dieser facon de parler auseinandergesetzt. Was ist ein „Gespenst“? Derrida bezieht sich dabei auf Shakespeare's Hamlet, Sie erinnern sich, dass Shakespeare Marx' Lieblingsdichter war. Ich werde da nicht weiter verfolgen. Dass Marx/Engels sagt, man müsse dem „Märchen vom Gespenst des Kommunismus ein Manifest der Partei selbst entgegenstellen“, zeigt schon, dass er selber diese Metapher einschränkt. Möglich, dass der Kommunismus bis

heute ein „Gespenst“ geblieben ist und niemals „manifest“, dass er also bis heute Angst und Schrecken verbreitet, ohne jemals real geworden zu sein.

Der erste Teil „Bourgeois und Proletarier“ beginnt:

Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen. Freier und Sklave, Patrizier und Plebejer, Baron und Leibeigener, Zunftbürger und Gesell, kurz, Unterdrücker und Unterdrückte standen in stetem Gegensatz zueinander, führten einen ununterbrochenen, bald versteckten, bald offenen Kampf, einen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen.“

Ein Manifest besteht darin, Thesen zu formulieren, die Thesen so zu formulieren, dass ein auch nicht bereits Informierter sich ein Bild machen kann. Es ist durchaus die Frage, ob je ein Proletarier das Manifest wirklich gelesen und verstanden hat, doch wie das Ende zeigt: „Proletarier aller Länder ...“ richtet es sich an die Arbeiter. Durch diese Adressierung werden bestimmte Diskussionen natürlich einfach ausgeschaltet. Hier ließe sich sagen: Nun gut, die Geschichte ist eine solche von heterogenen Gesellschaften, von Gesellschaften, die unter ökonomischen und d.h. politischen Spannungen gestanden haben, aber stimmt es, dass es immer nur zwei Klassen waren, die sich in einer Gesellschaft begegnet sind? Wir sehen, dass Marx bewusst sich auf die griechische, römische, feudale und vorrevolutionäre (in Bezug auf die Französische Revolution) bezieht. Doch es wäre in Bezug auf die Polis durchaus zu fragen, ob sich die Freien nicht auch noch weiter differenziert haben (nicht nur Aristokraten waren „Freie“).

Das tun Marx und Engels im nächsten Satz:

„In den früheren Epochen der Geschichte finden wir fast überall eine vollständige Gliederung der Gesellschaft in verschiedene Stände, eine mannigfaltige Abstufung der gesellschaftlichen Stellungen. Im alten Rom haben wir Patrizier, Ritter, Plebejer, Sklaven; im Mittelalter Feudalherren, Vasallen, Zunftbürger, Gesellen, Leibeigene, und noch dazu in fast jeder dieser Klassen wieder besondere Abstufungen. Die aus dem Untergange der feudalen Gesellschaft hervorgegangene moderne bürgerliche Gesellschaft hat die Klassengegensätze nicht aufgehoben. Sie hat nur neue Klassen, neue Bedingungen der Unterdrückung, neue Gestaltungen des Kampfes an die Stelle der alten gesetzt.“

Es lässt sich sagen, dass sich die Spannungen in Gesellschaften irgendwie ausagieren müssen. Marx zeigt hier eine durchaus differenzierte und differenzierende Auffassung der Gesellschaften. Der „Untergang der feudalen Gesellschaft“ ist die Französische Revolution. Sie hat keine klassenlose Gesellschaft hervorgebracht, sondern die „moderne bürgerliche Gesellschaft“. Nun stellt Marx eine weitere zugkräftige These auf: „Unsere Epoche, die Epoche der Bourgeoisie, zeichnet sich jedoch dadurch aus, daß sie die Klassengegensätze vereinfacht hat. Die ganze Gesellschaft spaltet sich mehr und mehr in

zwei große feindliche Lager, in zwei große, einander direkt gegenüberstehende Klassen: Bourgeoisie und Proletariat.“ Man könnte diese These mit dem Gedanken der Universalisierung der Ökonomie verbinden. Für sie war eine ehemals bürgerliche Klasse verantwortlich, nämlich die Bourgeoisie. Und so wird Marx im Folgenden tatsächlich seinen großen Respekt vor dieser Klasse zum Ausdruck bringen. Ich werde im Folgenden eine längere Passage vorlesen:

„Aus den Leibeigenen des Mittelalters gingen die Pfahlbürger der ersten Städte hervor; aus dieser Pfahlbürgerschaft entwickelten sich die ersten Elemente der Bourgeoisie. Die Entdeckung Amerikas, die Umschiffung Afrikas schufen der aufkommenden Bourgeoisie ein neues Terrain. Der ostindische und chinesische Markt, die Kolonisierung von Amerika, der Austausch mit den Kolonien, die Vermehrung der Tauschmittel und der Waren überhaupt gaben dem Handel, der Schifffahrt, der Industrie einen nie gekannten Aufschwung und damit dem revolutionären Element in der zerfallenden feudalen Gesellschaft eine rasche Entwicklung.

Die bisherige feudale oder zünftige Betriebsweise der Industrie reichte nicht mehr aus für den mit neuen Märkten anwachsenden Bedarf. Die Manufaktur trat an ihre Stelle. Die Zunftmeister wurden verdrängt durch den industriellen Mittelstand; die Teilung der Arbeit zwischen den verschiedenen Korporationen verschwand vor der Teilung der Arbeit in der einzelnen Werkstatt selbst.

Aber immer wuchsen die Märkte, immer stieg der Bedarf. Auch die Manufaktur reichte nicht mehr aus. Da revolutionierte der Dampf und die Maschinerie die industrielle Produktion. An die Stelle der Manufaktur trat die moderne große Industrie, an die Stelle des industriellen Mittelstandes traten die industriellen Millionäre, die Chefs ganzer industrieller Armeen, die modernen Bourgeois.

Die große Industrie hat den Weltmarkt hergestellt, den die Entdeckung Amerikas vorbereitete. Der Weltmarkt hat dem Handel, der Schifffahrt, den Landkommunikationen eine unermeßliche Entwicklung gegeben. Diese hat wieder auf die Ausdehnung der Industrie zurückgewirkt, und in demselben Maße, worin Industrie, Handel, Schifffahrt, Eisenbahnen sich ausdehnten, in demselben Maße entwickelte sich die Bourgeoisie, vermehrte sie ihre Kapitalien, drängte sie alle vom Mittelalter her überlieferten Klassen in den Hintergrund. *Wir* sehen also, wie die moderne Bourgeoisie selbst das Produkt eines langen Entwicklungsganges, einer Reihe von Umwälzungen in der Produktions- und Verkehrsweise ist.“

Diese Beschreibung, die zutreffend ist, was die Eroberung der Welt von Europa betrifft (die „Kolonisierung“), erinnert an eine andere Bedeutung von „Revolution“. So gibt es ja auch in der Entwicklung von Technologien oder bei wissenschaftlichen Entdeckungen „Revolutionen“. Die Bourgeoisie, das Bürgertum, das es ja heute noch gibt, setzt vor allem dahinein, in diesen Geist der Ingenieure, seine Energien. Und immer noch erweist es sich darin als besonders produktiv, sogar so produktiv, dass eine mögliche Klassenkampfsituation ständig aufgeschoben, ständig vertagt wird. Jedenfalls ließ sich die Geschichte der Bourgeoisie als eine Erfolgsgeschichte beschreiben. „Die Bourgeoisie hat

in der Geschichte eine höchst revolutionäre Rolle gespielt.“, sagt dann Marx doch mit einer gewissen Bewunderung. Doch diese „revolutionäre Rolle“ greift tief in das menschliche Bewusstsein ein:

„Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. Sie hat die buntscheckigen Feudalbande, die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpften, unbarmherzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen, als das nackte Interesse, als die gefühllose ‚bare Zahlung‘. Sie hat die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt. Sie hat die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst und an die Stelle der zahllosen verbrieften und wohl erworbenen Freiheiten die *eine* gewissenlose Handelsfreiheit gesetzt. Sie hat, mit einem Wort, an die Stelle der mit religiösen und politischen Illusionen verhüllten Ausbeutung die offene, unverschämte, direkte, dürre Ausbeutung gesetzt. Die Bourgeoisie hat alle bisher ehrwürdigen und mit frommer Scheu betrachteten Tätigkeiten ihres Heiligenscheins entkleidet. Sie hat den Arzt, den Juristen, den Pfaffen, den Poeten, den Mann der Wissenschaft in ihre bezahlten Lohnarbeiter verwandelt.“

Damit nähert sich Marx der Darstellung seiner eigenen Gesellschaftsspannung, seines eigenen sozialen Antagonismus:

„Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren. Unveränderte Beibehaltung der alten Produktionsweise war dagegen die erste Existenzbedingung aller früheren industriellen Klassen. Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisiepoche vor allen anderen aus. Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen. Das Bedürfnis nach einem stets ausgedehnteren Absatz für ihre Produkte jagt die Bourgeoisie über die ganze Erdkugel. Überall muß sie sich einnisten, überall anbauen, überall Verbindungen herstellen.“

Sie sehen, zu welcher Rhetorik Marx und Engels fähig waren, wenn man von ihnen ein Manifest forderte. Die Bourgeoisie hat die Menschen endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen“. Das ist im Kern das, was Max Weber dann am Beginn des 20. Jahrhunderts die „Entzauberung der Welt“ nennen sollte. Marx beschreibt beinahe unsere eigene Gegenwart. Denn immer

noch glauben wir an die revolutionäre Dynamik der technischen-wissenschaftlich-
ökonomischen-medialen Welt.

12. Vorlesung

Ich habe Ihnen in der letzten Sitzung doch etwas ausführlicher aus dem „Manifest der kommunistischen Partei“ vorgetragen, habe auch darauf hingewiesen, in welchem historischen es steht, z.B. als Orientierungsschrift der „Bund der Kommunisten“, der sich 1847/48 in London organisierte. Ich habe das Manifest als Konsequenz der „revolutionären Praxis“ dargestellt, d.h. als Konsequenz der 11. Feuerbachthese, wonach man die Welt nicht (nur) interpretieren, sondern vor allem verändern müsse. Hat man diese Konsequenz einmal gezogen, muss man den Schritt in die politische Öffentlichkeit machen, um dort politisch tätig zu werden.

Für Marx (und Engels) hieß das aber: an der Vorbereitung nicht *einer* Revolution zu arbeiten, sondern an der Vorbereitung der letzten. Warum? Weil die Geschichte der Klassenkämpfe (das ist Marx' Auffassung der Geschichte) an einen Punkt gekommen sei, wo eine Revolution mit Notwendigkeit einen universalen Charakter haben müsse. Das liege an der Entwicklung der Produktionsmittel in der Dimension des „Weltmarkts“. Eine nur lokal ausgetragene Revolution würde keine Wirkung haben, sie würde an der gesellschaftlichen Situation nichts ändern. Daher müssen sich dann eben, wie es am Ende des Manifests auch heißt, die „Proletarier aller Länder“ vereinigen. (Um etwas Historisches noch zu sagen: aus dem Bund der Kommunisten, der ja nach den revolutionären Unruhen um 1848 bis 1850 niedergeschlagen wurde, entwickelte sich das, was man „Internationale“ genannt hat, also die „Erste Internationale“ (Internationale Arbeiterassoziation) von 1864 in London, die „Zweite Internationale“ 1889 in Paris bis zur „Vierten Internationale“ in Paris 1938, doch das war eher schon ein Niedergangssphänomen.)

Die Revolution – gemäß des Marx'schen Gedanken, dass nicht das Bewusstsein das Sein, sondern das Sein das Bewusstsein bestimme, war es eigentlich unmöglich, dass die Motivation zur Revolution sich vom Bewusstsein her hätte einstellen können. Das hätte einen Idealismus zur Folge gehabt, den Marx ja mit seinem ganzen Denken bezweifelte. Das Bewusstsein macht sich nicht die Welt, wie sie ihm gefällt. Es steht unter Bedingungen, von denen es sich bisher nicht befreien konnte. Im Gegenteil: es befindet sich in einem in vielfacher Hinsicht „entfremdeten“ Zustand.

Wann aber ist der Mensch bereit, sich gegen seine „Entfremdung“, ja, gegen seine „Ausbeutung“ (wobei ich noch keineswegs darauf eingegangen bin, inwiefern der „Proletarier“ „ausgebeutet“ wird – und ich werde auch nicht mehr darauf eingehen können) zu erheben? Marx nennt eine bzw., wenn man so will, zwei Voraussetzungen: die soziale Situation muss zu einer „unerträglichen“ Macht“ werden, d.h. sie muss die materielle Lage des Arbeiters soweit erniedrigen, dass er nichts mehr zu verlieren hat, wenn er sein Leben auf das Spiel einer gewalthaften Umwälzung der Gesellschaft setzen wird. Zudem müssen, aber das gehört mit der Unerträglichkeit zusammen, die Produktivkräfte auf einem so hohen Niveau angekommen sein („Weltmarkt“), dass die Unerträglichkeit des Lebens sich im Reichtum der Produktionsverhältnisse spiegelt. Zudem solle die

Revolution darin bestehen, dieses Niveau der Produktion für die Entwicklung der „kommunistischen Gesellschaft“ zu nutzen.

Ich hatte Ihnen nun in der letzten Woche gezeigt, welche Bedeutung Marx der „Bourgeoisie“ attestiert hat. Sie ist eine revolutionäre Klasse, will sagen, sie ist die Klasse, die für die Französische Revolution verantwortlich ist. Sie hat das feudale Gesellschaftsmodell vernichtet. Darüber hinaus war (und ist es) die Bourgeoisie, die jene ungeheure Dynamik des technischen und wissenschaftlichen Fortschritts entfesselte, der zur Entstehung des „Weltmarkts“ geführt hat. Wer sollte auch sonst dafür verantwortlich sein, denn die Bourgeoisie war natürlich die herrschende Klasse des 19. Jahrhunderts.

Ich werde nun noch etwas weiter fortfahren im ersten Teil des Manifests, der die Überschrift „Bourgeois und Proletarier“ trägt. Wir haben bisher noch zu wenig vom „Proletarier“ erfahren. Da heißt es:

„In Zeiten endlich, wo der Klassenkampf sich der Entscheidung nähert, nimmt der Auflösungsprozeß innerhalb der herrschenden Klasse, innerhalb der ganzen alten Gesellschaft, einen so heftigen, so grellen Charakter an, daß ein kleiner Teil der herrschenden Klasse sich von ihr lossagt und sich der revolutionären Klasse anschließt, der Klasse, welche die Zukunft in ihren Händen trägt. Wie daher früher ein Teil des Adels zur Bourgeoisie überging, so geht jetzt ein Teil der Bourgeoisie zum Proletariat über, und namentlich ein Teil der Bourgeoisideologen, welche zum theoretischen Verständnis der ganzen geschichtlichen Bewegung sich hinaufgearbeitet haben.“

Ein bemerkenswerter Kommentar – weil sich Marx in ihm bzw. seine Rolle reflektiert. Marx gehörte ja keineswegs von seiner Herkunft her zur Klasse der Arbeiter. Und natürlich musste bedacht werden, dass trotz aller Unerträglichkeit womöglich für den Arbeiter die Revolution nicht als Möglichkeit der Lösung seiner Lebensprobleme keineswegs auf der Hand lag. Sie sehen, dass es hier eine Unklarheit gibt, die m.E. im Grunde erst Lenin in seiner Revolutionstheorie gelöst hat. Wie ist der geschwächte Körper des Arbeiters, der um sein Leben zu kämpft, dahin zu bringen, dass er sich an einem Projekt beteiligt, dass die Geschichte beenden soll – nämlich die Geschichte, insofern sie eine der Klassenkämpfe ist? Das setzt einen Horizont voraus, den dieser Arbeiter für gewöhnlich nicht hat, nicht haben kann.

Es ging also darum, der „revolutionären Praxis“ ihren Hintergrund oder ihre Basis zu schaffen. Es gibt eine Klasse, „welche die Zukunft in ihren Händen trägt“. Doch dieser Klasse fehlte gleichsam das Bewusstsein, ihr „Klassenbewusstsein“. Ein seltsames Phänomene, wenn man bedenkt, dass es ja scheinbar gar nicht um das Bewusstsein gehen soll. Doch das ist nur ein Schein. Eine Klasse muss ein Bewusstsein über sich entwickeln. Die Bourgeoisie hat das bereits getan, sie weiß, was sie will, was gut oder schlecht für sie ist. Nur die revolutionäre Klasse hat das noch nicht vermocht. Ihr müssen die Marxens und Engels' zur Hand gehen. Man könnte auch sagen: die Klasse muss erst

einmal „gebildet“ werden – durchaus im Sinne des gewöhnlichen Begriffs der „Bildung“. Über diese Klasse sagt Marx weiter:

„Von allen Klassen, welche heutzutage der Bourgeoisie gegenüberstehen, ist nur das Proletariat eine wirklich revolutionäre Klasse. Die übrigen Klassen verkommen und gehen unter mit der großen Industrie, das Proletariat ist ihr eigenstes Produkt.

Die Mittelstände, der kleine Industrielle, der kleine Kaufmann, der Handwerker, der Bauer, sie alle bekämpfen die Bourgeoisie, um ihre Existenz als Mittelstände vor dem Untergang zu sichern. Sie sind also nicht revolutionär, sondern konservativ. Noch mehr, sie sind reaktionär, sie suchen das Rad der Geschichte zurückzudrehen. Sind sie revolutionär, so sind sie es im Hinblick auf den ihnen bevorstehenden Übergang ins Proletariat, so verteidigen sie nicht ihre gegenwärtigen, sondern ihre zukünftigen Interessen, so verlassen sie ihren eigenen Standpunkt, um sich auf den des Proletariats zu stellen. Das Lumpenproletariat, diese passive Verfaulung der untersten Schichten der alten Gesellschaft, wird durch eine proletarische Revolution stellenweise in die Bewegung hineingeschleudert, seiner ganzen Lebenslage nach wird es bereitwilliger sein, sich zu reaktionären Umtrieben erkaufen zu lassen.“

Ich hatte in der letzten Stunde gegen Marx den Einwand formuliert, dass es gewagt wäre, die Geschichte der Gesellschaften nur insofern auf den Ton des „Klassenkampfes“ abzustimmen, als man behaupten würde, es habe in der Geschichte der verschiedenen Gesellschaftsformen stets jeweils nur zwei Klassen gegeben (der Gedanke des „Klassenkampfes“ könnte diese Idee nahelegen). Hier sieht man nun, dass Marx einen durchaus größeren Überblick über die Situation der Gesellschaft am Ende des 19. Jahrhunderts hatte. Es standen sich keineswegs nur der „Kapitalist“ und der „Prolet“ bzw. der „Proletarier“ gegenüber. Zwischen der „herrschenden“ und der „unterdrückten Klasse“ gibt es noch ein Mittleres, das, was wir heute „Mittelschicht“ nennen (von der wir sagen, dass eine Gesellschaft ihre Stabilität aus der Stabilität der Mittelschicht bezieht – bricht die Mittelschicht zusammen, entsteht die Situation, von der Marx ausgeht, nämlich die einer mächtigen Minderheit der Bevölkerung als „herrschende“ sowie eine ohnmächtige Mehrheit der Gesellschaft als „unterdrückte Klasse“).

Marx spricht sogar von „Mittelständen“, d.h. von einer Anzahl von Ständen in der Mitte zwischen Bourgeoisie und Proletariat. Da sind „der kleine Industrielle, der kleine Kaufmann, der Handwerker, der Bauer“ – heute würde man z.B. Beamte und Angestellte da hinzuzählen. Diese „Stände“, so Marx, möchten nur ihr Auskommen sichern, sie wollen nicht verschwinden. Daher sind sie „konservativ“ oder nur insofern „revolutionär“, als sie im eigentlichen Klassenkampf zwischen der Bourgeoisie und dem Proletariat auf der Seite der Unterdrückten sich befinden werden. Schließlich spricht Marx noch vom gesellschaftlichen Anteil des „Lumpenproletariats“, d.h. von einem Proletariat, das noch unterhalb des gewöhnlichen Proletariats sich befindet (bedenken Sie, wieviele sogenannte „Obdachlose“ es allein in Deutschland gibt, nämlich ungefähr 340 000 (Statistik 2016) –

ich spreche nicht von Flüchtlingen etc. – die Zahl klingt gering – doch wie wäre es, wenn sich 340 000 Menschen in Berlin versammeln und den Bundestag stürmen würden?).

Marx fährt fort:

„Die Lebensbedingungen der alten Gesellschaft sind schon vernichtet in den Lebensbedingungen des Proletariats. Der Proletarier ist eigentumslos; sein Verhältnis zu Weib und Kindern hat nichts mehr gemein mit dem bürgerlichen Familienverhältnis; die moderne industrielle Arbeit, die moderne Unterjochung unter das Kapital, dieselbe in England wie in Frankreich, in Amerika wie in Deutschland, hat ihm allen nationalen Charakter abgestreift. Die Gesetze, die Moral, die Religion sind für ihn ebenso viele bürgerliche Vorurteile, hinter denen sich ebenso viele bürgerliche Interessen verstecken. Alle früheren Klassen, die sich die Herrschaft eroberten, suchten ihre schon erworbene Lebensstellung zu sichern, indem sie die ganze Gesellschaft den Bedingungen ihres Erwerbs unterwarfen. Die Proletarier können sich die gesellschaftlichen Produktivkräfte nur erobern, indem sie ihre eigene bisherige Aneignungsweise und damit die ganze bisherige Aneignungsweise abschaffen. Die Proletarier haben nichts von dem Ihrigen zu sichern, sie haben alle bisherigen Privatsicherheiten und Privatversicherungen zu zerstören.“

Die Frage ist die, was zeichnet die soziale Situation des Proletariats besonders aus? Für Marx ist das Proletariat die revolutionäre Klasse, das bedeutet, dass sich in ihr die Voraussetzungen der Revolution kristallisieren. In einer gewissen Hinsicht wird dadurch das Proletariat zur Avantgarde, zu derjenigen Klasse, die unter den Bedingungen am weitesten fortgeschritten ist. Das betrifft z.B. das „bürgerliche Familienverhältnis“. Der Proletarier lebt nicht mehr in der bürgerlichen Großfamilie, die vor allem vom Prinzip der Erbschaft lebt. Letzte Woche fragte mich jemand danach. Und es ist wahr: das Erben ist das Zentrum des bürgerlichen Familienverständnisses. Denn die bürgerliche Familie definiert sich durch das „Eigentum“. Das „Eigentum“ ist aber nicht der verbrauchbare Besitz, also das, worüber ich unmittelbar verfüge, um mein Leben zu ermöglichen (das, was in meinem Kühlschrank sich befindet). Das „Eigentum“ einer Familie ist das, was der nächsten Generation übergeben werden kann, und was diese Generation an die nächste weiterzugeben vermag. So etwas existiert natürlich unter Arbeitern nicht (es ist stets eine traurige Sache, der „Entrümpelung“ von Wohnungen zuzuschauen – man sieht, hier hat jemand gewohnt, der über kein „Eigentum“ verfügte – was übrig bleibt, ist armseliges Gerümpel, das auf dem nächsten Flohmarkt an ebenso Eigentumslose für cent-Beträge verkauft wird). Marx hat sich damit auseinandergesetzt und gemeint, dass mit der proletarischen Revolution und dem Verschwinden der Bourgeoisie auch das Erbrecht und das Erben verschwinde.

Das befindet sich in dem Satz: „Die Gesetze, die Moral, die Religion sind für ihn ebenso viele bürgerliche Vorurteile, hinter denen sich ebenso viele bürgerliche Interessen verstecken.“ Klar „versteckt“ sich hinter dem Erbrecht das Interesse derjenigen, die etwas

zu vererben haben (übrigens entsteht das Erbrecht im römischen Recht, d.h. in einer Patrizier-Gesellschaft, in der es vor allem Grund und Boden und mit diesem politische Macht zu vererben gab). Doch nicht nur die Gesetze dienen dem bürgerlichen Interesse, auch die „Moral“ und die „Religion“. Über die Religion hatten wir schon erfahren, dass sie „Opium für das Volk“ sei. Marx denkt, dass der Überbau – und dazu gehören Moral und Religion – einer spezifischen gesellschaftlichen Situation entspringt. In diese gesellschaftliche Situation schreibt sich das Interesse der herrschenden Klasse ein. Da Moral und Religion zur Stabilisierung einer spezifischen gesellschaftlichen Lage beitragen, sind sie Ausdruck eines Interesses der Bourgeoisie. (Man darf nicht davon ausgehen, dass die herrschende Klasse dieses zugeben wird. – im Übrigen referiere ich und halte meine eigene Ansicht zurück.)

Indem aber die Bourgeoisie sich im Klassenkampf nach der Französischen Revolution als maßgebliche politische Macht und auch Lebensform durchsetzte, muss das Proletariat gleichsam die bisher herrschende „Aneignungsweise“ abschaffen. „Privatsicherheiten und Privatversicherungen“ und andere Formen, das Privateigentum zu sichern, wie das Erbrecht, müssen abgeschafft werden.

In der folgenden Passage kommt das, was „revolutionäre Praxis“ heißt, besonders gut zum Ausdruck:

„Alle bisherigen Bewegungen waren Bewegungen von Minoritäten oder im Interesse von Minoritäten. Die proletarische Bewegung ist die selbständige Bewegung der ungeheuren Mehrzahl im Interesse der ungeheuren Mehrzahl. Das Proletariat, die unterste Schicht der jetzigen Gesellschaft, kann sich nicht erheben, nicht aufrichten, ohne daß der ganze Überbau der Schichten, die die offizielle Gesellschaft bilden, in die Luft gesprengt wird. Obgleich nicht dem Inhalt, ist der Form nach der Kampf des Proletariats gegen die Bourgeoisie zunächst ein nationaler. Das Proletariat eines jeden Landes muß natürlich zuerst mit seiner eigenen Bourgeoisie fertig werden.

Indem wir die allgemeinsten Phasen der Entwicklung des Proletariats zeichneten, verfolgten wir den mehr oder minder versteckten Bürgerkrieg innerhalb der bestehenden Gesellschaft bis zu dem Punkt, wo er in eine offene Revolution ausbricht und durch den gewaltsamen Sturz der Bourgeoisie das Proletariat seine Herrschaft begründet.“

Marx geht davon aus, dass das Proletariat die Mehrzahl – die „ungeheure Mehrzahl“ – der Bevölkerung ausmacht. Wenn sich diese Mehrzahl „erhebt“, werde der „ganze Überbau der Schichte“ in die Luft gesprengt. Zu dem „Überbau“ gehören nicht nur die äußerlich betrachteten Herrschaftsverhältnisse, sondern das, was Moral, Religion, Wissenschaft, Kunst etc. bedeutet, wird ebenso zerstört und neu gefasst. Die Erhebung selbst aber, so Marx, muss der „Form“ nach eine „nationale“ sein. Das ist ein konkreter Hinweis darauf, dass der universale Inhalt der Revolution, nämlich dass sich der Mensch zum Menschen befreit, nur jeweils „national“ realisiert werden kann: „Das Proletariat eines jeden Landes muß natürlich zuerst mit seiner eigenen Bourgeoisie fertig werden.“ – ein Satz, bei dem

man sich fragen kann, was „fertig werden“ bedeuten mag. Die Antwort ist aber nicht besonders komplex: es geht um eine „offene Revolution“ als „gewaltsamen Sturz der Bourgeoisie“. Diese Gewalt soll dann die letzte sein, die die Geschichte der Menschheit erfahren musste.

Das Ziel der Revolution ist demnach nicht eine Herrschaft des Proletariats (obwohl diese als „Diktatur des Proletariats“ eine Zwischenphase zur vollkommenen Realisierung der Revolution gebraucht wird), sondern die „kommunistische Gesellschaft“ (die es in einer spezifischen Form am Anfang der ganzen Entfremdungsgeschichte schon einmal gegeben hat), in der es keine Klassen mehr geben wird. Mit ihr ist dann die Geschichte der Klassenkämpfe beendet.

Damit möchte ich dann auch meine Einführung in das Denken von Karl Marx beschließen. Ich möchte noch einmal kurz zusammenfassen, was ich Ihnen vorgestellt habe. Ich hatte mich zunächst auf Jonathan Sperbers Biographie „Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert“ (C.H. Beck: München 2013) bezogen, um mein Verständnis der Wichtigkeit der Biographie in der Philosophie darzustellen. Man hat nicht nur einen möglichen Einfluss des Lebens auf das Denken, sondern besonders den Rückschlag des Denkens auf das Leben in Betracht ziehen. In dieser Hinsicht gibt es eine Symbiose von Denken und Leben. Anstelle einer Biographie würde ich bei Philosophen von einer Sym-Bio-Graphie sprechen. Ich habe dann eine Quelle des frühen Marx'schen Denkens etwas ausführlicher erläutert, und zwar Ludwig Feuerbachs „Das Wesen des Christentums“ von 1841. Marx beginnt als sogenannter Links-Hegelianer und bezieht sich besonders auf Feuerbachs Religionskritik. Vor dort aus kritisiert er dann auch besonders das Hegelsche Denken (das hier überall im Hintergrund steht: Stichwort Dialektik). Daher habe ich Ihnen dann den Aufsatz aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern von 1843/44 „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ ausgelegt. In dieser Zeit wurde Marx klar, dass die Wendung zur sozialen Wirklichkeit des Menschen implizierte, dass er sich mit der klassischen Nationalökonomie (Smith, Ricardo etc.) beschäftigen musste. Das tat er in den sogenannten „Pariser Manuskripten“ von 1844. Ich habe mich dort besonders mit Marx' Theorie des Geldes und seinem Verständnis der „Entfremdung“ auseinandergesetzt. Dabei habe ich ausführlich auch eine Stelle aus Hegels „Phänomenologie des Geistes“ interpretiert, an der sich zeigt, was Hegel unter „Entfremdung“ verstanden hat. Zudem habe ich, zur Unterstützung von Marx' Schritt zur Beschäftigung mit der sozialen Wirklichkeit an Friedrich Engels' „Die Lage der arbeitenden Klasse in England“ von 1843 erinnert. Über die Ausführungen zur „Entfremdung“ (Arbeit und Arbeitsteilung) auch in „Die deutsche Ideologie“ und den „Feuerbach-Thesen“ von 1845/46 habe ich Ihnen dann Marx' Entscheidung zur sogenannten „revolutionären Praxis“ dargelegt. Spätestens seit „Die deutsche Ideologie“ arbeitete Marx an einer Theorie der Revolution. Ihm wurde klar, dass der Staat nichts anderes war als eine Institution der herrschenden Klasse. Wer aber eine Revolution *denkt*, muss auch dazu bereit sein, eine Revolution zu *verwirklichen*. Ausdruck dieses Entschlusses zur Praxis ist dann das „Manifest der kommunistischen Partei“ von 1847. Ihm galten meine letzten Ausführungen hier.

Gestatten Sie mir ein paar abschließende Worte: Marx' Denken ist einerseits *keine* Philosophie. Spätestens mit dem Schritt zur „revolutionären Praxis“ wurde das klar. Andererseits ist es eine Auseinandersetzung mit der Philosophie und insofern dann wiederum doch Philosophie. Vielleicht ließe sich sagen, dass Marx' Denken Anti-Philosophie ist, eine Philosophie, die die Philosophie beenden möchte (und dabei behauptet, dass eine spezifische Tendenz der Philosophie in diesem Ende zu sich selbst kommt, nämlich die, die auf die „Versöhnung“ des Menschen mit seiner und der Natur hinauswill). Gegen die Philosophie zu philosophieren, das ist das, was Marx ausmacht. Und es ist ganz klar, dass die Philosophie solche „Philosophen“ braucht. Eine Philosophie, die nur Philosophie sein will, kann es nur noch in irgendwelchen abgelegenen Vorlesungssälen geben.

Daher ist es wichtig, sich über den Ort der Philosophie Gedanken zu machen. Vgl. meine Vorlesung im WS 17/18.

