

## Das Argument-Konzept

Das Verlagsprogramm soll der Entwicklung der theoretischen Kultur der Linken dienen. Wissenschaftliche Zuarbeit zu den sozialen Bewegungen, den Kräften der Arbeit, der Wissenschaft und der Kultur, der Frauenbefreiung, der Naturbewahrung und der Friedensbewegung. Zuarbeit zu einem sozialistischen Projekt, das diese Bewegungen aneinanderlagert.

Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe Argument-Sonderbände stellt im Rahmen dieses allgemeinen Projekts einen Verbund spezieller Projekte dar. Die einzelnen Serien innerhalb der Reihe sind Medien der Forschung und Kommunikation spezifischer Praxisbereiche.

- Gewerkschaftsfragen/Arbeitergeschichtsschreibung
- Frauen-Forschung
- Kultur-von-unten/Eisler/Brecht
- \* Literatur im historischen Prozeß
- \* Gulliver/Deutsch-Englische Jahrbücher
- Ideologie-Theorie
- \* Kritische Psychologie
- \* Kritische Medizin
- Automation und Qualifikation
- Alternative Wirtschaftspolitik
- Alternative Umweltpolitik
- Theorie der Politik und der Parteien
- Internationale Sozialismus-Diskussion.

Wie bei einem Buchklub kann man AS-Bände auch billiger beziehen, wenn man sich auf eine jährliche Mindestbestellung festlegt. Das **Auswahl-Abo** verpflichtet zur Abnahme von drei Bänden nach Wahl aus der Jahresproduktion. Man kann sich auch auf ein **Spezial-Abo** einer der mit Sternchen bezeichneten Serien beschränken. Schließlich gibt es das besonders preisgünstige **AS-Gesamt-Abo**. Jede dieser Abo-Arten berechtigt zum Bezug weiterer AS-Bände — auch aus früheren Jahrgängen — zum Abo-Preis.

Die einzelnen Projekte der **Argument-Sonderbände** werden verbunden über die Zeitschrift **Das Argument**. Sie dient der Entwicklung des allgemeinen Wissens- und Diskussionszusammenhangs.

Die Zeitschrift ist ein Forum

- in dem verbindende politische und methodische Diskussionen ausgetragen werden;
- in dem Exposés und Forschungsergebnisse aus den Spezialgebieten einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden;
- in dem Literaturübersichten und ein beispielloser Rezensionsteil helfen, Überblick zu gewinnen,
- in dem allgemeintheoretische Entwicklungen auch aus anderen Ländern kritisch und kollektiv (= diskutierend) angeeignet werden, damit permanente Erneuerung marxistischer Theorie stattfinden kann.

Zur Kontinuität der theoretischen Kultur der Linken trägt die Reihe **Argument-Studienhefte** bei. Hier werden Grundlagen- und Einführungstexte für Arbeitsgruppen verfügbar gehalten.

**ARGUMENT-VERLAG BERLIN**

Projekt Ideologie-Theorie

# Die Camera obscura der Ideologie

Philosophie — Ökonomie — Wissenschaft

Drei Bereichsstudien

von

Stuart Hall, Wolfgang Fritz Haug  
und Veikko Pietilä

**ARGUMENT-SONDERBAND AS 70**

## Projekt Ideologie-Theorie

frühere Veröffentlichungen:

Theorien über Ideologie (AS 40)

Faschismus und Ideologie (2 Bände; AS 60 und 62)

Rethinking Ideology: A Marxist Debate. Hrsg. von  
S. Hänninen und Leena Paldán (AS 84)

demnächst erscheint:

Ideologische Mächte im deutschen Faschismus (AS 80)

Copyright © Argument-Verlag GmbH Berlin 1984.  
Alle Rechte — auch das der Übersetzung — vorbehalten.  
Argument-Verlag: Redaktion: Altensteinstr. 48a, 1000 Berlin 33, Tel. 030/8314079;  
Argument-Vertrieb: Tegeler Str. 6, 1000 Berlin 65, Tel. 030/4619061  
Umschlaggestaltung: Sigrid von Baumgarten und Hans Förtsch nach Aphanasius  
Kircher: Große tragbare Camera obscura ohne Linse, 1646.  
Satz: Barbara Steinhardt, Berlin.  
Druck: SOAK Druck Hannover. 1.-3. Tsd. 1984.

CIP — Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek  
Die Camera obscura der Ideologie : Philosophie —  
Ökonomie — Wiss. ; 3 Bereichsstudien / Projekt  
Ideologie-Theorie. Von Stuart Hall ... — Berlin :  
Argument-Verlag, 1984.  
(Das Argument : Argument-Sonderband ; AS 70)  
ISBN 3-88619-070-6

NE: Hall, Stuart [Mitverf.]; Projekt Ideologie-  
Theorie «Berlin, West»; Das Argument / Argument  
Sonderband

## Inhalt

Vorwort ..... 7

Wolfgang Fritz Haug

## Die Camera obscura des Bewußtseins Kritik der Subjekt/Objekt-Artikulation im Marxismus

1. Einleitung .....	9
2. Die paradigmatische Revolution in der »Deutschen Ideologie« ..	18
2.1 Terrainwechsel in den Feuerbach-Thesen .....	18
2.2 Die Positionierung der Philosophie in der sozialen Gliederung .....	19
2.3 Die »Camera obscura« in der sozialen Gliederung .....	22
3. Ein neuer Blick auf die Bewußtseinsphilosophie .....	27
3.1 Descartes .....	27
3.2 Spinoza .....	30
3.3 Kant .....	31
3.4 Hegel .....	32
3.5 Feuerbach .....	33
4. Elemente neuer Artikulation in Marx' Analyse der Arbeit .....	36
5. Das Lukács-Paradigma .....	39
5.1 Die historische Schlüsselszene nach 1917 .....	39
5.2 Hegelianismus-Leninismus (1919) .....	41
5.3 Zur Kritik von Lukács' späterer Selbstkritik .....	45
6. Das Zusammenfallen von Bewußtsein und Wirklichkeit bei Korsch (1923) .....	48
6.1 Der verspätete Revolutionär .....	48
6.2 Die Totalität als magische Garantie der Revolution .....	53
7. Euchners Marx .....	60
7.1 Dekonstruktion eines Marx-Bildes .....	60
7.2 Die philosophische Einschließung .....	60
7.3 Vergegenständlichung .....	63

4		<i>Inhalt</i>	
	7.4	<i>Oberfläche</i> .....	65
	7.5	<i>Backhaus</i> .....	68
	7.6	<i>Abstrakte Arbeit und Wertformanalyse</i> .....	71
		7.61 <i>Zur Wertformanalyse beim nichteuchnerschen Marx</i> ..	72
		7.62 <i>Wertformanalyse nach Euchner</i> .....	74
	7.7	<i>Das Welt-Ei und das Platzen der Objektivität</i> .....	77
8.		Zur Subjekt/Objekt-Artikulation der Mensch-Natur-Verhältnisse .....	79
9.		Jenseits des Subjekt/Objekt-Paradigmas .....	84
	9.1	<i>Falsche Fronten</i> .....	84
	9.2	<i>Die Frage der Orthodoxie</i> .....	85
	9.3	<i>Die Frage der Spezifik des Marxismus</i> .....	87
		Anmerkungen .....	90

Stuart Hall

## Ideologie und Ökonomie — Marxismus ohne Gewähr

Übersetzt von Thomas Weber

1.	Das Problem der Ideologie im Marxismus heute .....	97
2.	Marx' Ideologiemodell und seine Kritiker: »Dekonstruktion« oder Rekonstruktion .....	100
3.	»Falsches Bewußtsein« oder Pluralität der ökonomischen Diskurse? .....	105
4.	»Stellungskriege«: Klassen, Sprache und hegemonialer Kampf ..	115
5.	Für eine nicht-ökonomistische Theorie der ökonomischen »Determinations« .....	119

## *Inhalt*

5

Veikko Pietilä

## Ideologie und Wissenschaft Eine theoretische Skizze

Erster Teil

Überblick über die herrschenden Auffassungen von Ideologie und Wissenschaft .....	123
1. Ideologie als Gegenteil von Wissenschaft .....	124
<i>Geiger</i> .....	125
<i>Althusser</i> .....	126
2. Ideologie als wissenschaftliches oder Wissenschaft als ideologisches Phänomen .....	131
» <i>Wissenschaftliche Ideologie</i> « im <i>Marxismus/Leninismus</i> .....	131
<i>Metscher/Steigerwald</i> .....	134
<i>Konzeptionen »ideologischer Wissenschaft«</i> .....	137
<i>Mannheim</i> .....	138
<i>Konzeptionen »ideologischer Naturwissenschaft«</i> .....	140
<i>Marcuse</i> .....	141
<i>Sohn-Rethel</i> .....	142

Zweiter Teil

Marx über Ideologie und Wissenschaft —

Ein Rekonstruktionsversuch .....	147
1. Einige frühere Rekonstruktionsversuche .....	148
<i>Marxismus-Leninismus</i> .....	148
<i>Marković</i> .....	149
<i>Larrain</i> .....	150
<i>Ideologie und Apologie</i> .....	154
<i>Parekh</i> .....	155
» <i>Verdrehte Auffassung der Geschichte</i> « .....	158
» <i>Verkehrung von Wesen und Erscheinung</i> « .....	158
2. Ein neuer Rekonstruktionsversuch .....	160
<i>Kritik des philosophischen Bewußtseinsdiskurses</i> .....	160
» <i>Ideologische Mächte</i> « .....	162
<i>Verselbständigung gegenüber der Natur</i> .....	162
<i>Vertikale Position der Wissenschaften</i> .....	163

Als Fortführung soll ein weiterer Band erscheinen mit konkret-historischen Untersuchungen zur Herausbildung einzelner »Hegemonieapparate« und ideologischer »Subjektformen« der bürgerlichen Gesellschaft im 17. und 18. Jahrhundert. Vor allem geht es dabei um die Moralisierung des bürgerlichen Individuums in Politik, Religion und Theater. In Vorbereitung ist ferner eine größere Arbeit über Erziehung.

Die Fertigstellung dieser Arbeiten wurde nicht nur durch innere, forschungslogische Schwierigkeiten verzögert. Mangels Finanzierung können die meisten Mitarbeiter sich nur »nebenberuflich« mit dieser Forschung befassen. So ist die Weiterarbeit des Projekts an der Freien Universität Berlin permanent in Frage gestellt. Andererseits haben sich Parallelprojekte an anderen Universitäten, auch in anderen Ländern, gebildet. Die überregionale und internationale Diskussion und Zusammenarbeit haben sich erfreulich entwickelt. Die Zusammensetzung der Autoren des vorliegenden Bandes spiegelt diese Internationalisierung wider. Der britische Forscher Stuart Hall, der längere Zeit das *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) geleitet hat und jetzt an der *Open University* bei London lehrt, hatte schon zur ersten Buchveröffentlichung des PIT ein Kapitel beigeleitet. Veikko Pietilä vom finnischen Parallelprojekt zur Ideologieforschung konnte dank Unterstützung der DFG ein Semester an der Freien Universität Berlin verbringen.

September 1984

W.F. Haug

Wolfgang Fritz Haug

## Die Camera obscura des Bewußtseins Zur Kritik der Subjekt/Objekt-Artikulation im Marxismus\*

### 1. Einleitung

»Die wichtigste Arbeit, die von Marxisten zu leisten ist, neben dem Aufbau des Neuen, ist die Klärung des Alten. Der Hinweis, daß die Behandlung des Alten im Weitergehenden stattfindet, ist verwerflich.«

Peter Weiss (1981, 380)

Die gegenwärtige Weltkrise — eine Konstellation unterschiedlicher Krisen, deren jede schon für sich das Fürchten lehren könnte — hat den Marxismus nicht ausgespart. Unterm Druck neuartiger Fragestellungen und Handlungsnotwendigkeiten sind früher mächtige, weil leistungsfähige, Artikulationen auseinandergebrochen oder sie kümmern dahin. Ähnliche Krisen wiederholen sich, seit es »Marxismus« gibt. Die gegenwärtige kapitalistische Wirtschaftskrise mit ihrer latenten katastrophalen Weltfinanzkrise, ihren verheerenden Wirkungen auf die Entwicklungsländer und mit den tiefen Einbrüchen, die sie in den entwickelten kapitalistischen Ländern den sozialdemokratischen und sozialliberalen Formationen beschert hat, trifft die Hauptrichtungen der Linken mehr oder weniger ratlos. Im Westen untergräbt die wissenschaftlich-technische Revolution — der Übergang zur elektronisch-automatischen Produktionsweise — gleich mehrfach die klassische Industriearbeiterkultur, in der die politische Kultur des Sozialismus marxistischer Prägung wurzelte. Das klassisch anvisierte »Subjekt« der gesellschaftlichen Transformation scheint seine Realität zu verlieren. Die keynesianischen Gewerkschaftsstrategien mit ihrer Verbindung von Wachstumspolitik und Umverteilung ist an mehrere Grenzen zugleich gestoßen: Einbruch der »Konjunktur«, Staatsüberschuldung, ökologische Schranken bisheriger Wachstumspolitiken. Neue soziale Bewegungen machen sich politisch geltend. Noch steht eine neue umfassende Strategie der Linken aus.

Auf der andern Seite haben kommunistische Länder frühere Gewissheiten erschüttert. Es gibt noch keine einigermaßen akzeptierte Analyse dieser Gesellschaftsformationen, welche »die 'Klassiker' des Marxismus nicht vorhergesehen hatten« (Lombardo-Radice 1983, 70). Zum Unvorhergesehenen

\* Die vorliegende Arbeit entstand als Forschungsbericht im Rahmen eines von Anouar Abdel-Malek geleiteten Forschungsprojekts der Universität der Vereinten Nationen, Tokio.

henen gehören die schweren ökonomischen Krisen, unter denen politisch so unterschiedlich verfaßte Länder wie Rumänien, Polen und Jugoslawien zu leiden haben. Auch in der Sowjetunion ist es nur beschränkt gelungen, die Entwicklung der Produktivkräfte voranzutreiben. Es ist wie in einem Auto, in dem zugleich Gas gegeben und gebremst wird. Sozialismus und Demokratie sind noch immer in blockierendem Widerspruch. Selbst die politische Trauerfarce einer militärischen Diktatur über die Arbeiterschaft im Namen einer »Diktatur des Proletariats« ist der Welt nicht erspart geblieben. Enrico Berlinguer brachte diese Erfahrungen zum Ausdruck, wenn er die Erschöpfung des Paradigmas von 1917 feststellte.

Die globalen Gefahren des Atomkriegs und der ökologischen Zerstörung verschärfen den Problemdruck, mit dem der Marxismus konfrontiert ist. »Krise des Marxismus« nimmt in dieser Situation zwei unterschiedliche Bedeutungen an. Einerseits bedeutet sie den Niedergang bisheriger politischer und intellektueller Kulturen. Andererseits wird sie von vielen wahrgenommen als Aufgabe. Für ein neues Fragen-Cluster müssen neue Antworten und Methoden entwickelt werden. Die Wahrnehmung der »Krise« ist oft nur der Moment, in dem sie nicht länger verdrängt wird. Sie stellt daher auch eine Chance dar. Ist die »fürchterliche Macht der Gewohnheit« (Lenin) einmal erschüttert, ist der Umbau eher möglich. Man lasse sich nicht von der Mode täuschen. Die Zeit der von Marx aufgeworfenen Problematik und der Versuche ihrer Lösung hat kaum begonnen. Richard Löwenthal, einflußreich als Berater des SPD-Vorstands, hat sich zu der Prophezeiung vom baldigen Tod des Marxismus hinreißen lassen. Seine Beweisführung verdient es, festgehalten zu werden, schon weil sie ein Körnchen Wahrheit in einem von Löwenthal ungedachten Sinn enthält. Marx ist der Gründer einer »Diesseitsreligion«, sagt er. Jenseitsreligionen versprechen das Paradies fürs Jenseits, sind also in dieser Welt nicht überprüfbar. Ganz anders die Diesseitsreligion. Ihr Versprechen ist überprüfbar. Darum ist sie kurzlebig (vgl. Löwenthal 1983, 131f.). Er übersieht die Hauptsache. Das von Marx begründete Projekt, von Marx »Wissenschaftlicher Sozialismus« genannt, artikuliert eine Reihe von Problematiken und Sozialen Bewegungen. Die Basisnotwendigkeit, auf die dieses Projekt antwortet, ist die einer bewußten und planmäßigen Gestaltung der Gesellschaft, vor allem des »Stoffwechsels mit der Natur« oder Produktion (mit allen ökologischen Implikationen) und des »sozialen Stoffwechsels« oder Distribution. Diese Problematik stellt sich heute imperativ auf globaler Stufenleiter. Die Forderung nach einer »neuen Weltwirtschaftsordnung« ist eine der Formen, in der diese Notwendigkeit heute artikuliert wird.

Unsere Generation kennt nicht nur globale Gefahren, die zum erstenmal die Menschheit auszurotten drohen. Sie ist auch noch fast die erste Generation, für die »Menschheit« etwas mehr ist als nur eine humanisti-

sche Idee. Die Medien dieser Zeit sind buchstäblich global. Die künstlichen Satelliten, die unsere Erde umkreisen, stehen für die umfassende Reichweite der Produktivkräfte, wie die Interkontinentalraketen für die der Destruktivkräfte. Die politischen Strukturen hinken hinter den technischen und militärischen her. Sie sind schwach, aber nicht inexistent. »Menschheit« wird allmählich konkret als notgeborenes Projekt. Katastrophen eilen ihm voraus. Die Elemente von »Weltordnung«, zu denen die Regierungen und die internationalen Organismen fähig sind, müssen dem vielgestaltigen Polyzentrismus Rechnung tragen. Mehr noch: Sie bedürfen der Fähigkeit, eine nicht nur internationale, sondern interkulturelle und intersystemäre »Sprache« zu finden. Der neuartige Universalismus, der erfordert ist, beruht auf dem Respekt der Spezifiken. Mangels eines solchen Universalismus setzt sich in den internationalen Gremien oft genug eine Momentanpolitik des Ausklammerns konfliktiver Punkte durch oder der Verschiebung ins Phraseologische. Die »Frankfurter Allgemeine«, das führende großbürgerliche Organ der Bundesrepublik, schildert aus ihrer Sicht die Aufgaben der westlichen Vertreter in der UNESCO folgendermaßen:

»(Sie) müssen jeden Text aus den Kopiermaschinen oder der Hausdruckerei hin- und herwenden. Sie müssen jeden Beschlußantrag mit der Lupe prüfen und ihn gegebenenfalls bis zur Bedeutungslosigkeit entschärfen oder gänzlich 'töten' — manchmal mit einem eigenen Antrag, der nur als Manövrierhilfe dient und die Rücknahme beider ermöglicht.« (FAZ, 29.11.83, 1, Leitartikel von E.-O. Maetzke)

Im Ergebnis wird »leeres Stroh gedroschen«, heißt es in demselben Artikel. Wenn wir einmal die Antagonismen ausklammern, hier zwischen den westlichen Industrieländern und den Entwicklungsländern, der in den Gremien u.a. in solcher Form ausgetragen wird und zur leeren Phraseologie führen kann, dann bleibt noch immer das positive Problem: In welcher »Sprache« lassen sich die Probleme global artikulieren, ohne das »Regionale« zu annullieren? Jede Analyse, jede Krisendiagnose, ist nur ein Moment eines hermeneutischen Zirkels. Jede Diagnose hängt mit einer Prognose zusammen. Jede Problemartikulation erhält ihren Sinn von einem gesellschaftlichen Projekt. Der Vorrat an sozialen Entwürfen (Projekten), die auf der Höhe der heutigen Probleme stehen und außerdem interkulturell artikuliert werden können, ist nicht sehr groß. Im wesentlichen gibt es zwei Gruppen von Entwürfen. Die eine rechnet mit der »invisible hand« (A. Smith), die den Marktbeziehungen privater Unternehmen entwächst und eine Planmäßigkeit ohne Plan erzeugt. Zumindest sprechen so die manifesten Texte. Zweifellos sind derartige Modelle, die auf Grundlage des Privateigentums die Spontaneität des Marktes preisen, das Paradigma der »Marktinteressen«, wie Max Weber sie nennt, d.h. der Interessenten, die, zuungunsten anderer, aus dem bloßen Spiel der Marktbeziehungen

den größten Gewinn ziehen. Es liegt auf der Hand, daß im internationalen Austausch die Marktgesetze stets zugunsten der technologisch fortgeschritteneren Volkswirtschaften wirken. Die andere Gruppe von Entwürfen setzt auf die »visible hand« gesellschaftlicher Planung. Es gibt viele Varianten. Die Rollen von Staat und Markt variieren ebenso wie die Formen der Planung, die von Selbstverwaltungsmodellen bis zur staatlichen Plankommission reichen. Aber der Grundgedanke ist identisch: Bewußte planmäßige Gestaltung und Entwicklung der Ökonomie auf wissenschaftlichem Niveau. Es liegt auf der Hand, wer die Interessenten dieser zweiten Gruppe sind. Es sind einerseits die innergesellschaftlich Ausgebeuteten sowie die Marginalisierten. International sind es die weniger entwickelten Gesellschaften, die nur so einen selbstbestimmten Entwicklungsweg gehen können. In allen Gesellschaften sind es diejenigen Kräfte der Wissenschaft und der Kultur, die sich nur so verwirklichen oder verteidigen können; schließlich sind es die ökologischen Kräfte, denn Ökologie ist notwendig Planwirtschaft, wenn auch Planwirtschaft nicht automatisch ökologisch ist. Wo immer die Notwendigkeit einer bewußten Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmend wird, kommt das Marxsche Projekt ins Spiel. Die Menschheit hat kein zweites hervorgebracht, welches auf der Ebene der Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse in der Perspektive ihrer bewußten und solidarischen Gestaltung mit dem Projekt von Marx konkurrieren kann. Daß diese Behauptung leidenschaftlichen Widerspruch hervorrufen wird, liegt zunächst in der Natur der Auseinandersetzungen, die als »ideologischer Kampf« geführt werden. Und die bedrohten Privatinteressen setzen sich selbstverständlich zur Wehr. Aber dies ist nicht die ganze Wahrheit. Der andere Teil der Wahrheit zwingt zu einer kritischen Reflexion des Marxismus. Gerade wenn man davon überzeugt ist, daß das Marxsche Projekt einen unverzichtbaren Beitrag leistet für die Artikulation der heutigen Weltprobleme, muß es kritisch re-interpretiert werden. In vieler Hinsicht gilt das mehr für die verschiedenen Traditionen und Formationen des Marxismus, als für Marx. Dies bringt viele kritische Intellektuelle dazu, »daß wir Marx unabhängig vom Marxismus betrachten, daß wir ihn lesen und rezipieren, ohne die Last der Überlieferung mitzuschleppen« (Cerutti 1983, 231). Aber diese Orientierung muß sich zwei Einwände gefallen lassen. Erstens ist die Tradition, so oft sie die heute notwendige Marxlektüre behindert, nicht nur negative Last, die man mit Gewinn abwirft, sondern auch Fracht, die ebenso wie Marx ausgewertet werden muß. Zweitens lesen wir Marx nicht als Selbstzweck, sondern weil wir seine Vorarbeit brauchen für die praktischen Zwecke der Gegenwart und Zukunft. Kurz, die praktische Zuwendung zu Marx ist schon »Marxismus«, und Ceruttis Wendung gegen den Marxismus läuft auf die Formel hinaus: *Der Marxismus ist tot — es lebe der Marxismus!*

Fan-  
mat:

Der Zweck der folgenden Untersuchung ist kein apologetischer. Der leitende Gedanke ist folgender: Gerade wenn man davon ausgeht, daß das Werk von Marx und seiner Nachfolger einen unverzichtbaren Beitrag zur Artikulation und möglichen Lösung der heutigen Weltprobleme leistet, wird man die inneren Barrieren, welche die unterschiedlichen Formationen des Marxismus seiner universellen Nutzung »naturwüchsig« entgegenstellen haben, kritisch angehen. Wie lassen sich die inneren Barrieren und Borniertheiten artikulieren? Wie können Marx und der Marxismus re-interpretiert werden vom Standpunkt der heutigen Notwendigkeiten? Diese Fragestellung ist gegenwärtig nicht *à la mode*, aber sie hat desto mehr Zukunft. Mit Stuart Hall könnte daher auch über die vorliegende Untersuchung gesagt werden:

»If, according to the fashionable canon, all that is left, in the light of the devastatingly advanced, clever, and cogent critiques, is the labour of the perpetual 'deconstruction', this essay is devoted to a little modest work of 'reconstruction' — without, I hope, being too defaced by ritual orthodoxy.« (Hall 1983, 65)

gen-  
stuel

Eine große Einschränkung sei vorweg gemacht, ohne dem rhetorischen Topos der falschen Bescheidenheit Tribut zu zollen: Die politischen Problematiken des Marxismus bleiben ausgeklammert. Diese Forschung interveniert nicht auf der Ebene der Politik. Sie interveniert auf der Ebene der Artikulationsmuster, die konkreten Analysen und Entwürfen zugrundeliegen. Kurz, das Interesse der vorliegenden Arbeit gilt den Paradigmen der Artikulation von Problematiken. Dies ist zweifellos eine Ebene, deren Status, zumal in historisch-materialistischer Sicht, problematisch ist. Wird nicht durch die Fragestellung unterstellt, daß dieser Ebene der Artikulationsmuster eine Basisposition im Verhältnis zu Ökonomie und Politik zukommt? Und wenn man annimmt, daß solche Paradigmen der Artikulation in »Kulturen« oder »Zivilisationen« eingeschlossen sind, führt dann nicht schon die bloße Fragestellung eine »kulturalistische Wende« mit sich? Oder fügt sie, indem sie nach sprachlich vorgeprägten Artikulationen fragt, sich in den »linguistic turn« ein? Ja und nein. Ja, weil hier im Vergleich zu verschiedenen (nicht allen) Traditionen des Marxismus ein stärkerer Akzent auf das Kulturelle und das Diskursive gelegt wird. Nein, aus zwei Gründen. Erstens weil die Wendung hier kritisch ist, d.h. weil der Zweck der Arbeit es ist, bestimmte kulturelle und diskursive Trägheitskräfte zu überwinden. Zweitens weil diese Trägheitskräfte als *Effekte* sozialer Strukturen analysiert werden. So kommt dem Untersuchungsobjekt dieser Arbeit nur eine relative Selbständigkeit zu. Würden wir einer mechanischen und räumlichen Interpretation des Basis-Überbau-Schemas folgen, könnten wir es keiner dieser Ebenen, die einen Status verleihen, zuordnen. Bei Marx ist der Status unseres Objekts vorgedacht in Strukturen wie der des resultierenden Gesetzes oder regulierenden Resultats (vgl. dazu Haug 1973, 157). Darunter sind Effekte bestimmter Verhältnisse

(und Prozesse in diesen Verhältnissen) zu verstehen, die ihrerseits wie Ausgangspunkte und »Gesetze« weiterer Resultate wirken. Der dialektischen Tradition im Marxismus ist dieser Gedanke vertraut.

Unter »inneren Barrieren« des Marxismus verstehen wir die paradigmatischen Artikulationsmuster in bestimmten Traditionen, die der Artikulation der gegenwärtigen Probleme im Wege stehen. Dazu gehört eine bewußtlos eurozentrische Sichtweise. Sie tritt oft verknüpft mit einer ungenügend kritischen Anlehnung an Hegel auf. Vielleicht sollten wir in diesem Kontext in Erinnerung rufen, daß Hegel unter »natürlichen Qualitäten« der »Rassen« die für ihn selbstverständliche und gerechtfertigte Tatsache abhandelt, daß dem »europäischen Geist ... die Herrschaft der Welt« zufällt (Hegel, Enzyklopädie, § 393, Anmerkung). Derart eurokristische Visionen prägen einen falschen Universalismus, eine nur scheinbare Aufklärung, die in Wirklichkeit nur der spontane Imperialismus der — vor allem in Europa, dann den USA ausgebildeten — bürgerlichen Vernunft ist. Und diese bürgerliche Vernunft, so wertvolles Erbe sie bereitgestellt hat, ist zugleich blind geprägt von der in ihr ungedachten Struktur des zentralistischen Obrigkeitsstaats auf privatkapitalistischem Grund. Das Ungedachte bürgerlicher Vernunft soll uns im folgenden ein Stück weit beschäftigen. Dies aus zwei Gründen. Zum einen, weil es beständig fortwirkt. Und solange es das tut, gilt die provozierende Formulierung von der »spezifischen Form des Unbewußten, die man Bewußtsein nennt« (Althusser 1965). Zum andern, weil es, in verwandelten Formen, im Marxismus wiederaufgetaucht und bestimmend geworden ist. Ein ganzes Bündel blockierender Dispositionen des Marxismus wird von hier gespeist und befestigt. Und dies sogar bei im übrigen gegensätzlichen Richtungen oder Formationen im Marxismus. Daher setzen wir im folgenden dort noch einmal an, wo Marx in die Philosophie eingriff. Hundert Jahre nach seinem Tod muß man zu Protokoll geben, daß sein Angriff auf die Philosophie zunächst gescheitert ist. Die alte Institution mit ihren Denkformen hat sich zunächst als stärker erwiesen. Nicht nur aus Trägheit und einer Zählebigkeit, die mit dem materiellen Interesse der Ideologen zusammenhing, sondern auch weil der Angriff auf die Philosophie entdecken mußte, daß er ihren fragwürdigen Schutz brauchte, um zu überwindern. Wenn wir diesen Angriff von Marx auf die Philosophie, konsistent zuerst in der *Deutschen Ideologie* (1845/46) vorgetragen, heute wieder aufnehmen, dann in veränderter Konstellation und mit veränderter Erwartung. Es geht nicht um »Abschaffung« oder ums »Ende« der Philosophie. Es geht vielmehr um einen Eingriff in die Philosophie, der eine *Wende* verlangt, die den *linguistic turn* an Radikalität übertrifft und ihn zugleich in sich aufhebt: Die Wendung auf die gesellschaftliche Anlage, das Dispositiv, das bestimmte Sinnmuster generiert, die wiederum als unhinterfragte Voraussetzung philosophischer (und anderer intellektueller) Diskurse fungieren.

Wir interessieren uns für die Barrieren, die dem philosophischen Dispositiv entspringen, weil wir sie überwinden müssen: den falschen Universalismus, der die Dialektik von Universalität und Spezifik mißachtet; das binäre Grundmuster, das sich in der Logik komplementärer Gegensätze wie innen/außen, Wesen/Erscheinung, Sein/Bewußtsein, Subjekt/Objekt artikuliert. Dem falschen Universalismus und seinem binären Kode gemeinsam ist der Zentrismus, das Denken in einem Zentrum mit Peripherien. Mit dieser Formation geht einher das Denken in der einen vorgegebenen homogenen Substanz. Entwicklung wird entsprechend einlinig gedacht. Daraus folgt ein falscher Universalismus, der nur verschiedene Stadien kennt. Einheit kann in diesem Paradigma nicht anders als von oben, unter der absoluten Herrschaft eines Zentrums gedacht werden. Unterschiede müssen in Gegensätze verwandelt oder zu bloß scheinhaften Unterschieden herabgesetzt werden.

Solche Artikulationsmuster des Denkens stehen dem Denken von Artikulation im Wege. Auf dem Spiel steht dabei die Theorie und Praxis der gesellschaftlichen Gliederung. Es geht um das Aneinanderfügen, die »Aggregation« der unterschiedlichen Praxisfelder, ihrer Mächte und Logiken. Eine Blockierung der Fähigkeit zur »differenziellen Artikulation« (vgl. Laclau 1982) kann durch ungünstige Kräfteverhältnisse aufgezwungen sein, die keine andere Wahl als die einer Politik der repressiven zentralistischen Einheit offenzulassen scheinen. Dies war der Fall mit der jungen Sowjetmacht, die von ausländischen Interventionen und schließlich vor allem durch den deutsch-faschistischen Überfall tödlich bedroht war. Aber die unvermeidlichen Reaktionen auf diese Bedrohungen mußten sich enorm blockierend auswirken auf ein Projekt, das so unterschiedliche Logiken wie Ökonomie, Politik, Wissenschaft und Kultur(en) in sich verbinden und zugleich in ihrer Produktivität entbinden mußte, wie das des wissenschaftlichen Sozialismus. Die Qualifikation »wissenschaftlich« schien in diesem Syntagma zum Status einer legitimatorischen Besetzung degradiert. »Legitimationswissenschaft« wird Oskar Negt den sowjetischen Marxismus-Leninismus nennen. Die Wissenschaften waren unter diesen Bedingungen ebenso privilegiert wie behindert. Da jedoch eine Rhetorik der »Wissenschaftlichkeit« das gesamte administrative, autoritärstaatliche System überzog, konnte es auf den ersten Blick so aussehen, als wäre die Wissenschaft nicht die Gefangene, sondern das Gefängnis. Bei vielen kritischen Geistern führte dies zu einer Abkehr vom »Wissenschaftlichen«, das sie im Syntagma mit »Sozialismus« kompromittiert fanden. Sie übersahen, daß aus der Wissenschaft entscheidende Kräfte der Kritik und Veränderung verkrusteter Verhältnisse kommen können und daß es jedenfalls kein Projekt einer Vergesellschaftung auf dem Niveau der modernen Produktivkräfte mehr geben kann, das nicht die Kräfte der Arbeit und die der Kultur mit denen der Wissenschaft zusammenbringt. Wissenschaft ist nur

ein Element neben anderen in dieser Verbindung, aber ebenso unentbehrlich wie die anderen. Zu kritisieren wäre der vorwiegend rhetorische Gebrauch der Wissenschaft bei Mißachtung ihrer inneren Logik, keineswegs ein Zuviel an Wissenschaftlichkeit. Zum Beispiel ist es »unwissenschaftlich«, nichtwissenschaftliche Praxen auf die Regeln der Wissenschaft (oder genauer: eines bestimmten Wissenschaftsverständnisses) zu reduzieren. Der Nichtrespekt für die Eigenlogik des Kulturellen bzw. die kulturellen Spezifiken ist ebenfalls »unwissenschaftlich«. Auch die Kritik an der Verabsolutierung eines bestimmten Basis-Paradigmas und seiner falschen Universalisierung ist — wissenschaftlich. Kurz, auch die Kritik bestimmter Auffassungen und sozialen Gebrauchsweisen von Wissenschaften kann ihre besten Bundesgenossen in der Wissenschaft finden. Freilich spricht die Propaganda eine andere Sprache, und in den Institutionen der Wissenschaft kreuzen sich unterschiedliche Linien der Machtinvestition und der Kolonisierung. Dies verführt Kritiker der Verhältnisse immer wieder dazu, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Selbst einem Tonio Negri erscheint Marx als »Gefangener eines starren Modells von Wissenschaftlichkeit« (Negri 1983, 10). Dieses Modell hindert Dich daran, schreibt Negri in einem fiktiven Brief an Marx, Deine eigne Intelligenz »auf das Paradigma Deines eignen Wissens anzuwenden« (ebd.). Von rechts-sozialdemokratischer Position erklärt Maurice Duverger:

»Nul ne prend plus au sérieux l'idée d'un 'socialisme scientifique' tel que le comprennent ceux qui usent encore d'un terme se référant à un concept de science maintenant rejeté sans appel.« (Duverger 1983, 2)

Dem widerspricht der französische Sozialist Didier Motchane (1983, 10). Zustimmung zitiert er Robert Fossaert, der in der Einleitung zu seinem mehrbändigen Werk *La société* schreibt: »Un mariage du socialisme et des sciences de la société est de nouveau envisageable«. Ähnlich wie wir will auch Fossaert noch einmal die Intervention von Marx rekonstruieren, nicht, um dort die *Wahrheit* über unsere heutige Gesellschaft zu entdecken, wohl aber »pour retrouver, à leur origine commune, les fils dramatiquement intermêlés, depuis lors, du socialisme et de la théorie sociale ...« (ebd.).

Uns interessiert diese Verwobenheit des Sozialismus mit der Soziologie, um die Verstrickung des Marxismus in seine eignen spontanen Ideologien aufzuknoten. Unser Interesse gilt — muß gelten — einem Denken, das unterschiedliche Logiken respektieren kann, ohne den Zusammenhang, das Ganze, aufzugeben. Wir müssen die eine Welt, das Universum, denken, aber wir können sie nur denken, wenn wir sie als in sich unreduzibel Unterschiedenes denken, als Multiversum. Dies klingt nur solange als Paradox, solange wir einer undialektischen Sichtweise aufsitzen. Das Denken derartiger Widersprüche als produktive Widersprüche zu fördern, soll ein

Zweck unserer Untersuchung sein. Es geht um die Entwicklung des Denkens für eine polyzentrische Welt und für Gesellschaften, die nach innen je spezifische »Multiversa« darstellen.

Artikulationsmuster sind gewiß nichts, was die Politik *determiniert*. Eher drückt die herrschende Politik die ihr entsprechenden Artikulationsmuster dem Denken auf, doch tut sie das nur um den Preis der Aufspaltung des Denkens in »Offizielle« und »Kritische Theorie«. Denkmuster und Politiken sind Momente eines elastischen, in ihnen sich reproduzierenden sozialen Ganzen. Dessen Veränderung wird gewiß nicht durch bloße Änderung des Denkens erreicht. Was sich hier ändern läßt, ist die Art, wie die Veränderung gedacht wird, zugleich mit der Artikulation der Krisen, Nöte und Notwendigkeiten. Darin beruht das Politische einer Untersuchung, die die Politik ausklammert. Sie wird durchgeführt auf einer Ebene, die man *Metaphilosophie* nennen könnte, mit dem Ausdruck von Henri Lefebvre (1965), der die Konflikte nicht gescheut hat, in die ihn sein Festhalten an Marx auch mit seinen marxistischen Genossen geführt hat. Heute ist das nicht anders. Aber es nützt auf Dauer nichts, sich etwas vorzumachen. Hundert Jahre nach Marxens Tod ist der Marxismus reformationsbedürftig. Zu den notwendigen Veränderungen gehört, daß er die Dialektik von Spezifik und Universalität, die in seinem Innern sich reproduziert hat, zu begreifen und anzunehmen lernt. »Aber ein überall und jederzeit singulärer Marxismus muß auf globaler Ebene notwendigerweise ein pluraler Marxismus sein. Bedeutet das für ihn das Ende jeder Allgemeinheit (Universalität), jeder Einheit?« (Sève 1983) Im Gegenteil, wir meinen mit Sève, daß diese »Vervielfältigung« des Marxismus, die eine Folge davon ist, daß er »ein immer selbständigeres Leben auf allen Kontinenten führt ..., nicht das Symptom einer böartigen Krankheit, sondern im Gegenteil die Garantie für eine robuste Gesundheit ist.« (Ebd.) Oder präziser: Sie wird es sein können, und der Gedanke von Marx wird seine unverzichtbare Rolle in der Artikulation und Lösung der brennenden Weltprobleme von heute spielen können, *wenn* diese Lektion gelernt wird. Der folgende Essay möchte sich einreihen in die Diskussionsbeiträge, die eine solche vielstimmige internationale Bewegung einer marxistischen Renaissance unterstützen.



## 2. Die paradigmatische Revolution in der *Deutschen Ideologie*

»Die Türen und Fenster des Bewußtseins zeitweilig schließen; von dem Lärm und Kampf, mit dem unsere Unterwelt von dienstbaren Organen für und gegeneinander arbeitet, unbehelligt bleiben; ... ein wenig tabula rasa des Bewußtseins, damit wieder Platz wird für Neues, vor allem für die vornehmeren Funktionen und Funktionäre, für Regieren, Voraussehen ...«

Nietzsche, *Genealogie der Moral* (SW 5, 291)

Die *Camera obscura* taucht als topische Metapher<sup>2</sup> in der *Deutschen Ideologie* auf. Sie ist zumeist gelesen worden als Bild für notwendig falsches Bewußtsein. Daß sie eine *Anlage*<sup>3</sup> vertritt, ein Dispositiv ins Bild bringt, wurde nicht beachtet. Und daß es bei dieser Anlage um die Erzeugung der Imagination geht — die darum, daß sie Imagination ist, nicht weniger real ist —, die gesellschaftliche Praxis aus höchsten Prinzipien abzuleiten, wurde zumeist ebenso übersehen.<sup>3</sup> Im folgenden soll gezeigt werden, daß diese Metapher bei Marx für den Raum steht, der in der »idealistischen Superstruktur« (MEW 3, 36) der Klassengesellschaft die »geistige Arbeit« der »Ideologen« einfaßt. Sie steht für Funktionen und Effekte der ins System der Klassenherrschaft eingeschriebenen Kopfarbeit.

In diese topische Metapher ist ein Ursprungsimpuls marxistischen Denkens eingeschrieben. Wir rekonstruieren zunächst die zugrundeliegende Problematik und den strategischen Sinn der Marxschen Intervention. Unser leitendes Interesse ist die Übersetzung dieses verschütteten Impulses ins Gegenwärtige. Die Texte, um die es geht, sind bekannt; der Platz scheint ein Gemeinplatz, jedenfalls drängeln sich dort die Interpreten seit geraumer Zeit. Und dort sollte es noch etwas zu holen geben?

### 2.1 Terrainwechsel in den Feuerbach-Thesen

»Die Formulierung einer Frage ist ihre Lösung.«

Marx, *Zur Judenfrage* (MEW 1, 348)

»Das erste Dokument, worin der geniale Keim der neuen Weltanschauung niedergelegt« ist (Engels 1888, MEW 21, 264), sind die *Thesen über Feuerbach* von 1845. Sie gehören zu jenen Ereignissen, die aus größerer Entfernung immer bedeutender werden. Sie sind in ein Heft gekritzelt, zwischen Einkaufslisten und Haushaltsabrechnungen, eingebettet in Zeugnisse des Alltagslebens. Ihr Anfang ist verblüffend, wenn man sich nicht durch Vorurteile hindern läßt, ihn überhaupt zur Kenntnis zu nehmen. Es hebt an mit einer Kritik »alles bisherigen Materialismus«. Dem folgt eine würdige Kritik des Idealismus. Was steht auf dem Spiel? Die Kritik gilt

nicht bestimmten Antworten, sie gilt der Frage. Sie gilt einer Grundform, in der philosophisch gefragt und geantwortet wird. Die Kritik gilt einer Anordnung, in der einem Subjekt der Anschauung Objekte der Anschauung gegenüberstehen; in der »die Wirklichkeit ... nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv.« (MEW 3, 5) Den Idealismus ortet Marx auf demselben Terrain wie den Materialismus. Der Idealismus legt den Akzent aufs geistige Subjekt. »Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus — der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt — entwickelt.« (Ebd.) Die erste These beginnt also mit einem radikalen Terrainwechsel. Es geht bei diesem Wechsel nicht nur darum, daß die Praxis materialistisch gedacht werde, sondern um die Beziehung des Denkens zur Praxis, also auch darum, daß der Materialismus praktisch werde. Einen Hinweis darauf, wie Marx die Stellung der Frage zumindest bei Feuerbach erklärt, geben die Thesen 6, 7 und 9.

»Das Höchste, wozu der anschauende Materialismus kommt, d.h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft.« (These 9; MEW 3, 7)

Die herrschende Grundform des vereinzelt Individuums ist in allen auf dem Privateigentum gegründeten Gesellschaften das *Privatindividuum*. Blitzartig wird Marx deutlich, daß Feuerbach, weil er spontan in der Privatform denkt, das »menschliche Wesen ... nur als 'Gattung', als inerte, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit« fassen kann. Als »Feuerbachianer« (Engels, MEW 21, 272) hatte Marx noch kurz zuvor den Gattungsbegriff emphatisch gebraucht. Nun wird ihm der *für eine ganze Anordnung symptomale Charakter des Gattungsbegriffs* klar.<sup>4</sup> Das »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« wird von nun an das Terrain sein, in dem die Fragestellungen sich verstehen. Wie aber versteht Marx die Fragestellung »alles bisherigen Materialismus« und Idealismus in bezug auf dieses neue Terrain? Die Antwort gibt eine topische Metapher im ersten Abschnitt der *Deutschen Ideologie*. Sinnbildlich für die gesellschaftliche Anordnung der traditionellen Grundfrage ist dort die Rede von der *Camera obscura*. Wir schreiten zu ihrer Besichtigung.

### 2.2 Die Positionierung der Philosophie in der sozialen Gliederung

Das erste Kapitel der *Deutschen Ideologie* ist überschrieben »Feuerbach — Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung«. Der erste Unterabschnitt, in dem unser Sinnbild sich findet, heißt: »Die Ideologie überhaupt, namentlich die deutsche«. Der Abschnitt beginnt mit der Bestimmung des Terrains der vorgefundenen Fragestellungen:

»Die deutsche Kritik hat bis auf ihre neuesten Efforts den Boden der Philosophie nicht verlassen.« (MEW 3, 20)

Es gilt, die Frage um-zustellen; nicht innerhalb der »allgemein-philosophischen Voraussetzungen« weiterzufragen oder andere Antworten, seien sie noch so kritisch, zu geben, sondern

»nach dem Zusammenhange der deutschen Philosophie mit der deutschen Wirklichkeit, nach dem Zusammenhange ihrer Kritik mit ihrer eignen materiellen Umgebung zu fragen.« (1)

Schon der nächste Satz beginnt mit der Darstellung der historisch-materialistischen Auffassung. Ausgehend von den Naturgrundlagen wird ein Satz grundlegender gesellschafts- und geschichtswissenschaftlicher Begriffe auseinandergelagt: Produktion/Reproduktion, Produktionsweise/Lebensweise, Verkehrsformen, Produktivkräfte, Arbeitsteilung. Dies führt zur Frage nach der »Stellung der einzelnen Abteilungen« (der Arbeitenden, W.F.H.) gegeneinander, »bedingt durch die Betriebsweise der ackerbauenden, industriellen und kommerziellen Arbeit«: »Patriarchalismus, Sklaverei, Stände, Klassen« (22). Als weitere Kategorien tauchen auf: Trennung und Interessengegensatz von Stadt und Land usw., Eigentumsformen, Formen gesellschaftlicher Gliederung, Produktionsverhältnisse, Staat (20-25). Die umfassende Frage gilt der *Gliederung*<sup>5</sup>:

»Die empirische Beobachtung muß in jedem einzelnen Fall den Zusammenhang der gesellschaftlichen und politischen Gliederung mit der Produktion empirisch und ohne alle Mystifikation und Spekulation aufweisen.«

Nach diesem ersten Abriss der neuen Gesellschafts- und Geschichtsauffassung kehrt Marx zurück zu Philosophie und »Ideologie überhaupt«. Ihr Zusammenhang mit der ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Gliederung bildet eines der neuen Erkenntnisobjekte.

Das neue Erkenntnisobjekt läßt sich nicht mit den alten Begriffen denken. Die »Abstraktionen ..., die wir gegenüber der Ideologie gebrauchen« (27), können nicht mehr die der Ideologie selbst sein, auch nicht die der philosophischen Ideologie. Das Bewußtsein ist eine solche Kategorie. Sein und Bewußtsein auseinanderzureißen und gegeneinander zu verselbständigen ist ein wesentliches Element des ideologischen Dispositivs der Philosophie. Sie werden aus der Entgegensetzung genommen und in der praktischen Betätigung der Menschen verknüpft.

»Das Bewußtsein kann nie etwas anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.« (26)

Man darf bei der Lektüre dieser Passagen keinen Augenblick vergessen, daß Marx hier in einen vorgefundenen philosophischen Diskurs eingreift. Er wählt die Begriffe nicht aus freien Stücken, sondern er nimmt die Begriffe des philosophischen Diskurses auf, um sie zu kritisieren, umzubah-

en und zu erklären. Die Sätze, die wir zitieren, sind Arbeitsakte. Das zu Verändernde ist nicht immer schon anders. Das Kritisierte bleibt auch eine Artikulation in seiner Kritik.

»Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.«

Man sieht, wie Marx die Begriffe in ihrer Gliederung umstellt. Das sind beileibe keine formal-dialektischen Künste. Man muß im verneinten Teilsatz, der vom Bewußtsein ausgeht, einen strukturellen Repräsentanten der philosophischen Ideologie erkennen.

»In der ersten Betrachtungsweise geht man von dem Bewußtsein als dem lebendigen Individuum aus, in der zweiten ... von den wirklichen lebendigen Individuen selbst und betrachtet das Bewußtsein nur als ihr Bewußtsein.«

Das Bewußtsein ist in der Tat, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, eine Grundkategorie der neueren Philosophie. Der Versuch ihrer bloßen Transartikulation genügt nicht. Er genügt nicht, solange er willkürlich erscheint, also auch nicht überzeugt. Und er genügt vor allem nicht der neuen Betrachtungsweise, um deren Entwurf es im Kontext geht. Die Kritik des Bewußtseinsdiskurses muß auf sich selbst anwendbar sein. Vergewärtigen wir uns ihre Herangehensweise:

»Diese Betrachtungsweise ist nicht voraussetzungslos. Sie geht von den wirklichen Voraussetzungen aus. (...) Ihre Voraussetzung sind die Menschen nicht in irgendeiner phantastischen Abgeschlossenheit und Fixierung, sondern in ihrem wirklichen, empirisch anschaulichen Entwicklungsprozeß unter bestimmten Bedingungen.« (27)

Der »praktische Entwicklungsprozeß« unter »bestimmten Bedingungen« als Erkenntnisgegenstand vermeidet von der Anlage der Fragestellung her sowohl die positivistische Reduktion der Empirie als auch die spekulative Konstruktion des Subjekts.

»Sobald dieser tätige Lebensprozeß dargestellt wird, hört die Geschichte auf, eine Sammlung toter Fakta zu sein, wie bei den selbst noch abstrakten Empirikern, oder eine eingebildete Aktion eingebildeter Subjekte, wie bei den Idealisten.« (27)

Wo wir unsere Fragen auf »den tätigen Lebensprozeß« unter »bestimmten Bedingungen« richten, da ist es mit dem Bewußtseinsdiskurs ebenso zuzende wie mit der »selbständigen Philosophie«.

»Phrasen vom Bewußtsein hören auf, wirkliches Wissen muß an ihre Stelle treten. Die selbständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium.« (27)

Aus alledem folgt, daß der Bewußtseinsdiskurs der Philosophie nicht einfach zurückgewiesen werden darf, sondern seinerseits aus dem gesellschaftlichen Lebensprozeß heraus verstanden werden muß. Denn für das philosophische Bewußtsein und sein Bewußtseinskonzept muß gelten, was vom Bewußtsein allgemein gefordert worden ist. Auch das philosophische

Bewußtsein muß als bewußtes Sein und das heißt, aus dem gesellschaftlichen Lebensprozeß verstanden werden.

»Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens. (...) Von der geistigen Produktion, wie sie in der Sprache der Politik, der Gesetze, der Moral, der Religion, Metaphysik usw. eines Volkes sich darstellt, gilt dasselbe.«

Lassen sich auch die spekulativen »Nebelbildungen« (26), die das Leben *entwirklichen*, als *Sprache des wirklichen Lebens* begreifen? Denn es hilft nichts, die Spekulation bloß spekulativ zu kritisieren. Sie muß als Manifestation praktischer Betätigung unter bestimmten Bedingungen erklärt werden können.

»Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen. D.h. es wird ... von den wirklichen tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt.« (26)

### 2.3 Die »Camera obscura« in der sozialen Gliederung

Eingebettet in diese Überlegungen findet sich das Sinnbild.

»Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebenso sehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf ihrer Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen.«

Was bedeutet das Bild? Es ist zu unrecht als Bild für Kritik bloß des Idealismus gelesen worden. Es soll aber für die »ganze Ideologie« gelten. Was immer darunter zu verstehen sein mag — jedenfalls ist »aller bisheriger Materialismus (der Feuerbachsche mit eingerechnet)« mitgemeint. Eine zweite Lesart besagt, das Bild stehe für die Unaufhebbarkeit des Ideologischen im Marxschen Sinn. Diese Interpretation kann darauf verweisen, daß der mit Camera obscura gemeint Sinn doppelt determiniert ist:

»... wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen ...  
... wie die Umdrehung der Gegenstände auf ihrer Netzhaut ...«

Die physische »Camera obscura« in der biologischen Organisation der menschlichen Sinne, das Auge, scheint für etwas Unaufhebbares zu stehen. Das Auge, dieser dominante Orientierungssinn, bei Feuerbach Sinnbild für das theoretische Vermögen überhaupt, steht auch für die unaufhebbar Bildhaftigkeit unserer Vorstellungen. Bedeutet es hier die Omnipresenz des Imaginären, und wäre dies, das imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren Lebensbedingungen mit Althusser als Gehalt des Ideologischen im allgemeinen zu fassen? Der weitere Kontext erlaubt es indes

keineswegs, diese Auffassung für die von Marx gemeinte zu halten. Wir zeigen dies an zwei Elementen: Erstens verfolgen wir die Marxsche Rekonstruktion des Objekts des philosophischen Bewußtseinsdiskurses. Zweitens untersuchen wir die Kontextdetermination des Bildelements »auf den Kopf gestellt erscheinen«.

Die Verselbständigung des »Bewußtseins« wird von Marx im Zusammenhang der »Teilung der materiellen und geistigen Arbeit« gedacht. Der Teilungscharakter der Arbeitsteilung erhält durch die Teilung materieller und geistiger Arbeit eine neue strukturelle Bedeutung.

»Die Teilung der Arbeit wird erst wirklich Teilung von dem Augenblick an, wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt.« (31)

Am Rand des Manuskripts fügt Marx hinzu:

»Erste Form der Ideologen, Pfaffen, fällt zusammen.«

Der Kontext zeigt eine noch umfassendere Konstellation, ein Netz interdependenter Entwicklungen. Dazu gehören: Privateigentum (32), Gegensatz von Einzelinteressen und deren Widerspruch zum »gemeinschaftlichen Interesse aller Individuen« (33), die »durch die Teilung der Arbeit bereits bedingten Klassen« und endlich der Staat als »selbständige Gestaltung« des von den Einzelinteressen getrennten gemeinschaftlichen Interesses, »als illusorische Gemeinschaftlichkeit«, die künftig den Klassenkämpfen ihre Form aufprägt (33). In dieser komplexen Konstellation begreift Marx die Ablösung des Bewußtseinsdiskurses. In dieser Konstellation erhält die Arbeitsteilung jene neuartige Dimension: Teilung materieller und geistiger Tätigkeit. Dies ist kein bloßer Ausbau, sondern ein qualitativ neuer Aufbau.

»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 — von diesem Augenblick an ist das Bewußtsein in stande, sich von der Welt zu emanzipieren und zur Bildung der 'reinen' Theorie, Theologie, Philosophie, Moral etc. überzugehen.« (31)

Im Doppelsinn stellt jetzt das Bewußtsein etwas dar. Mit dem »illusorischen Gemeinwesen« erhält es seine Funktion. In den Zusammenhang von Arbeitsteilung, Klassenherrschaft und Staat ist die Notwendigkeit für jede herrschende Klasse eingeschrieben, ihr »besonderes Interesse als allgemeines oder 'das Allgemeine' als herrschend darzustellen.« (48).

»Die Teilung der Arbeit ... äußert sich nun auch in der herrschenden Klasse als Teilung der geistigen und materiellen Arbeit, so daß innerhalb dieser Klasse der eine Teil als die Denker dieser Klasse auftritt (die aktiven konzeptiven Ideologen derselben, welche die Ausbildung der Illusionen dieser Klasse zu ihrem Hauptnahrungszweige machen), während die Andern sich zu diesen Gedanken und Illusionen mehr passiv und rezeptiv verhalten, weil sie in der Wirklichkeit die aktiven Mitglieder dieser Klasse sind und weniger Zeit dazu haben, sich Illusionen und Gedanken über sich selbst zu machen.« (46f.)

Abstrahiert man die den Gedanken und der Form ihrer Produktion zugrundeliegenden »Weltzustände« (47), so sieht es so aus, als herrschten diese Gedanken, nicht Klasseninteressen (48). Und da »die soziale Macht« (34) nur so von einer Klasse gehalten werden kann, daß sie ihren Interessen »die Form der Allgemeinheit« (47), prinzipielle Denkform, gibt, ist diese »Illusion« oder »Einbildung« (ebd.) ein Teil der Realität politischer Herrschaft, ist *real-imaginär*, nicht weniger real, als insgesamt »die praktische Dazwischenkunft und Zügelung« der gesellschaftlichen Interessenkämpfe »durch das illusorische 'Allgemein'-Interesse als Staat« (34).

Im Umriß sehen wir nun Marx' Antwort auf unsre beiden Fragen. Die Verselbständigung des Bewußtseins ist durch das Dispositiv gesellschaftlicher Herrschaft eingeräumt. Das Auf-dem-Kopf-Stehen aber meint, daß die herrschenden Denkweisen nicht aus den gesellschaftlichen Verhältnissen, sondern deren Gestaltung aus jenen Denkweisen hergeleitet werden. Die verschiedensten regionalen Ideologien stellten ihre Spielart dieser Illusion der Gedanken- oder Kopfherrschaft bereit.

»Man kann nun wieder auf die Produzenten 'des Begriffs' zurückgehen, auf die Theoretiker, Ideologen und Philosophen, und kommt zu dem Resultate, daß die Philosophen, die Denkenden als solche, von jeher in der Geschichte geherrscht haben — ein Resultat, was, wie wir sehen, auch schon von Hegel ausgesprochen wurde ... die Oberherrlichkeit des Geistes ...« (49)

Es folgt eine Analyse einzelner operativer Schritte, die nötig sind, um eine kohärente Geschichtsideologie dieser Art auszuarbeiten. Wir verfolgen dies hier nicht weiter. Wir begnügen uns mit dem Hinweis auf Marx' Vorschlag, den Geschichtsidealismus der Historiker, der vor allem in Deutschland wahre Urstände gefeiert hatte, zu rekonstruieren auch

»aus dem Zusammenhang mit der Illusion der Ideologen überhaupt, z.B. den Illusionen der Juristen, Politiker (auch der praktischen Staatsmänner darunter), aus den dogmatischen Träumereien und Verdrehungen dieser Kerls, die sich ganz einfach erklärt aus ihrer praktischen Lebensstellung, ihrem Geschäft und der Teilung der Arbeit.« (49f.)

Kurz, auch für das Ideologenbewußtsein gilt, daß es nichts anderes ist als ihr bewußtes Sein, ihr wirklicher Lebensprozeß (vgl. 26). Jedenfalls erklärt es Marx aus »ihrer praktischen Lebensstellung, ihrem Geschäft«. Dazu gehört, je nach Organisationsform der Ordnung, die reale Präskriptivität gedanklicher Konstrukte. Eine Entwurfsnotiz (siehe MEW 3, 539) vereinigt — falls dies noch nötig sein sollte — vollends unsere Interpretation.

»Warum die Ideologen alles auf den Kopf stellen.

...

Juristen, Politiker (Staatsleute überhaupt), Moralisten, Religiöse.«

Wir beschränken uns auf die Aspekte, die unmetaphorisch klarstellen, was mit Auf-den-Kopf-Stellen gemeint ist:

»Religion ist von vornherein das Bewußtsein der *Transzendenz* [, das] hervorgeht aus dem *wirklichen* Müssen.« (540)

»Was bei den Staat, Recht, Moral etc. die *Repression*.« (539)

»Die Verhältnisse werden in der Jurisprudenz, Politik etc. — im Bewußtsein zu Begriffen; da sie nicht über diese Verhältnisse hinaus sind, sind auch die Begriffe in ihrem Kopf fixe Begriffe; der Richter z.B. wendet den Code an, ihm gilt daher die Gesetzgebung für den wahren aktiven Treiber.« (539)<sup>6</sup>

Wir ergänzen diese Sammlung von Argumenten abschließend durch die entsprechende Skizze für die Funktionsweise der moralischen Ideologie, die sich im Abschnitt über Stirner findet:

»... die in den Gesetzen, der Moral pp. ideell ausgedrückten Existenzbedingungen der herrschenden Klasse (bedingt durch die bisherige Entwicklung der Produktion), die von ihren Ideologen mit mehr oder weniger Bewußtsein theoretisch verselbständigt werden, in dem Bewußtsein der einzelnen Individuen dieser Klasse als Beruf pp. sich darstellen können und den Individuen der beherrschten Klasse als Lebensnorm entgegengehalten werden ... Hier, wie überhaupt bei den Ideologen, ist zu bemerken, daß sie die Sache notwendig auf den Kopf stellen und ihre Ideologie sowohl für die erzeugende Kraft wie für den Zweck aller gesellschaftlichen Verhältnisse ansehen, während sie nur ihr Ausdruck und Symptom ist.« (405)

Die Mehrzahl der Interpretationen hat bisher an Sprachmaterial wie »nur Ausdruck«, »Schein«, »Reflex und Echo«, »Illusion«, »Nebelbildung«, »Wolkenbildung« usw. angeknüpft und alle die Stellen in einen *Diskurs des (falschen) Bewußtseins* eingedeutet. Dies verkehrt den Sinn des gesamten Textes ins Gegenteil. Der Sinn ist, kurz gesagt: Rekonstruktion des (abgehobnen) Bewußtseinsdiskurses als »Sprache des wirklichen Lebens« in bestimmten gesellschaftlich-politischen Verhältnissen. Dieser Entwurf darf keinesfalls in eine Bewußtseinstheorie rückverwandelt werden. Es ist eine Theorie der Vergesellschaftung von oben. »Repression« und »wirkliches Müssen«, präskriptive »Lebensnorm« und Gerichtsurteil — dies sind Elemente realer Herrschaftspraxen. Ihre Positionierung in der Herrschaftsstruktur macht die Ideologen zu Ideologen. Die Camera obscura ist also für Marx keineswegs ein Bild omnihistorischer Bewußtseinsverkehrung, sondern sie steht für Praxisräume und -Formen, die im Zusammenhang der komplexen Struktur von Arbeitsteilung, Klassengegensatz und Staatlichkeit verstanden werden müssen. Wenn Marx verlangte, die philosophische Form nach ihrer Stellung im gegliederten Gefüge der Gesellschaft zu fragen und nach ihrem Zusammenhang mit andern Instanzen und Praxen, dann hat uns das vorgeführte Material gezeigt, wie er die Stellung und Beantwortung der Frage dachte. Wenn er konkrete ideologische Phänomene als *Symptom* begreift (siehe das weiter oben gegebene Zitat), so als Symptom dieser im Dunkeln bleibenden Anlage. Denn die Camera obscura ist die Anlage, die in dem von ihr erzeugten Dunkel selber

verschwindet und nur das ideologische Bild zeigt. Die Phrasen vom Bewußtsein verschwinden, wirkliches, positives Wissen tritt an ihre Stelle, sobald der Blick nicht mehr auf das innere Bild der Camera obscura gefesselt bleibt, sobald er von der Seite kommt und die ganze Anlage umfaßt. Dies ist nicht normative Setzung, wie manche im Banne des Diskurses vom (falschen) Bewußtsein interpretieren werden, sondern empirische Analyse. Die Camera obscura steht für den Terrainwechsel der Untersuchung und fürs neue Objekt, auch für den neuen Zusammenhang der Untersuchung mit andern gesellschaftlichen Praxen. Das alte Terrain war sozusagen innerhalb der Camera obscura, und Idealisten wie Materialisten, so gegensätzlich sonst ihre Meinungen, verblieben beide in der Ideologie. Das neue Objekt ist die Anordnung selbst, das gesellschaftliche Unbewußte des Bewußtseinsdiskurses. Das erkenntnisleitende Interesse der Analyse dieses Baues ist das Interesse an seinem Umbau.

### 3. Ein neuer Blick auf die Bewußtseinsphilosophie

»Der Verstand ..., der mit einem in einem Zimmer aufgehängten kugelförmigen Spiegel sich vergleichen läßt, weil er die Erscheinungen aller Dinge einfängt.«

J.A. Comenius, *Große Unterrichtslehre* (um 1640)

Kommunikation zwischen zwei Kulturen, die füreinander fremd sind, kann auf fast unlösbare Schwierigkeiten stoßen. Der Versuch, Texte aus vergangenen Epochen unserer »eigenen« Gesellschaft zu verstehen, stößt oft auf noch größere. Das Wortmaterial kann gleich oder ähnlich sein, der Sinn ein völlig anderer. Objekte, ja, ganze Bereiche unserer Wirklichkeit, deren wir uns so unmittelbar gewiß sind, daß sie uns unwegdenkbar erscheinen wie etwas Natürliches, lassen sich plötzlich nicht mehr artikulieren. So verhält es sich z.B. mit dem, was wir unter »Sexualität« verstehen. Was uns spontan als einheitliche Bedeutung erscheint, zeigt sich, wenn wir einige Generationen oder gar in die Antike zurückfragen, verteilt auf auseinanderliegende Bedeutungsfelder, und es gibt keinen äquivalenten Ausdruck. Wir entdecken, daß das als immer schon gegebene Einheit Vorgestellte ein sozialhistorisch konstituiertes ist, eine Zusammenfassung aus Unterschiedlichem, verständlich nur im Zusammenhang der gesellschaftlichen Gliederung (vgl. dazu Foucault 1977 und Frigga Haug 1983b, 125ff.). Nicht anders ist es mit dem *Bewußtsein*.

Ausdrücke, die später, in der Aufstiegszeit der bürgerlichen Gesellschaft, zu Trägern der modernen Bedeutung »Bewußtsein« werden, schieben zunächst zwischen Wissen und Gewissen.

»Der moderne Bewußtseins-Begriff ist nach allgemeiner Auffassung durch Descartes konstituiert worden: er ist wesentlich dadurch bestimmt, daß er vom Gewissensbegriff losgelöst wird und umgekehrt zum zentralen anthropologischen Begriff wird.« (Histor. Wörterbuch d. Philos. 1, 1971, 890)

#### 3.1 Descartes

Descartes verwendet noch keinen einheitlichen Ausdruck für »Bewußtsein«. Dennoch lassen sich die wichtigsten seiner Schriften als Gründungstexte des Bewußtseinsdiskurses auffassen. Was wir bei Marx beobachtet haben, daß er sich noch im Handgemenge mit dem Alten befindet, gilt auch bei Descartes. Der *Discours de la méthode* (1637) und die *Meditationes de prima philosophia* (1641) sind wahre Initiationen in das, was hundert Jahre später, etwa bei Kant, gleichsam die natürlichste Sache der Welt geworden sein wird: *Bewußtsein*. Abgefaßt in der ersten Person, erstatten jene Schriften von Descartes Bericht vom Umbau des philosophischen Diskurses. Sie berichten auf eine Weise, die zum Eintritt in eine neue diskursive Ordnung auffordert. Der berühmte methodische Zweifel hat die

Funktion, durch Austreibung einen Leerraum zu schaffen, in den dann das Bewußtsein einziehen wird. Eine ganze Reihe verschiedenartiger Beispiele für Sinnestäuschungen werden zusammengetragen: der Traum und die Unmöglichkeit, in ihm die Grenze zum Wachsein zu ziehen; der Wahnsinn und seine Verrückung der Identität; der Phantomreiz am Beispiel des amputierten Beins, »in dem« es juckt; usw. Religiöse Vorstellungen werden umfunktioniert, indem Descartes die Vorstellung eines allmächtigen Täuschergottes mobilisiert.

Der Ort der Handlung ist von Bedeutung. Es ist die private Studierstube; im Kamin brennt ein Feuer. Descartes blickt, wie könnte es anders sein, auf Papier, diesen allgemeinsten Arbeitsgegenstand des Intellektuellen. Zwei kleine Experimente, die an diesem Ort spielen, befördern die in den Täuschungsbeispielen angebahnte Umstellung. Wir werden versuchen, gleichsam von der Seite ins Theater zu blicken und Descartes bei der Arbeit der Umstellung zu beobachten.

Die Vorstellung ähnelt einem Arbeitsprozeß, in dem aber nichts produziert wird — außer Erfahrung. Descartes nimmt ein Stück Bienenwachs, stellt Farbe und Form fest, riecht den Honigduft, klopft mit dem Knöchel daran und merkt auf das dabei entstehende Geräusch. Darauf hält er das Wachsstück ans Feuer, unter dessen Einwirkung sich das Objekt alsbald verändert: Es wird heiß, die Farbe verändert sich, desgleichen die Größe, die Form zerfließt, es gibt keinen Ton mehr, wenn man daran zu klopfen versucht, der Rest von Honiggeschmack wird ausgetrieben (»purgiert«), der Duft entweicht. Der Experimentator gibt diese Vorstellung, damit wir die Gewißheit in der Beziehung jedes einzelnen unserer Sinne zu dem Gegenstand verlieren. Wir sollen uns an dem Experiment sinnlich vergewissern, daß die Sinne prinzipiell ungewiß sind. Die kognitive Inkompetenz der Sinne muß anerkannt werden. Der Verstand erhält mit der alleinigen Kompetenz seinen spezifischen Gegenstand. Der Verstand erhält seinen Gegenstand dadurch, daß ich den spontanen Gegenstand, wie ihn auch die Tiere haben, hier das Wachsstück, »von seinen äußeren Formen unterscheide, ihm gleichsam seine Kleider ausziehe und es nackt betrachte« (Med. II.14). Vom »Äußeren« ist zu abstrahieren. Was bleibt, ist »nichts anderes als etwas Ausgedehntes, Flexibles, Veränderliches« (II.12), wir Heutigen könnten sagen: *Plastik*. Unter den drei Residualbestimmungen ist die Ausgedehntheit (extensio) die herrschende. Ihr entnimmt Descartes den Namen für die neue Materie der Körperwelt: res extensa — ausgedehntes Sein (oder Wesen; res hat kein Äquivalent in unsrer heutigen Sprache; die Bedeutung schillert von Sache, Ding, Gegenstand, über Wesen bis zum Geschäft oder zur öffentlichen Angelegenheit). Die Instanz, die durch Abstraktion dieses Ausgedehnte als ihre Materie herstellt, die also die Dinge dazu verurteilt, bloße Verkleidungsformen dieser plastischen Körperlichkeit als solcher zu sein, ist die res cogitans, das denkende Sein,

später »Bewußtsein« genannt. — Unmittelbar gewiß ist dem denkenden Sein, das wie selbstverständlich als Ich artikuliert wird, seine eigne, geistige, Aktivität. Ein schemenhafter Gott soll garantieren, daß das in sich gekehrte Innere in seinen Vorstellungen etwas Äußeres erfaßt. Alles Menschliche aber wird zwischen Innen und Außen, zwischen Bewußtsein und Körpersein aufgeteilt. Die Konstitution des modernen Bewußtseinsdiskurses ist radikal dualistisch.

Der Ort der zweiten Vorstellung ist wieder das Interieur. Wichtig wird jetzt ein Fenster, das zur Straße geht; draußen bewegen sich Leute vorbei. »Was aber sehe ich außer Hüten und Kleidern, unter denen sich Automaten verbergen können?« (Med. II.13)

Das Beispiel soll uns zur Anordnung bringen, daß es einzig unsere Urteilsfähigkeit ist, die uns dazu bringt, draußen Leute zu »sehen«. Die szenische Anordnung macht Sehen zu einer Aktivität, die nicht weiß, was sie tut. Freilich sehen wir, die wir von der Seite in die Szene blicken, noch etwas anderes. Während unser Initiator das Wachsstück in der ersten Vorstellung »entkleidet«, spricht er die Passanten nicht einmal an. Nur dadurch, daß er das Interieur nicht verläßt, die Passanten nicht anspricht, erhält er sie im Schwebezustand des Zweifels, *möglicherweise* verkleidete Automaten zu sein. Er bleibt notwendig »drinnen«, beugt sich nicht einmal zum Fenster »hinaus«, um zu untersuchen, was »draußen«, in der »Außenwelt«, geschieht. Zwischen der Innenwelt der privaten Studierstube und der öffentlichen »Außenwelt« der Straße bildet das Fenster ebenso einen Durchlaß wie eine Trennscheibe, Gerät einer visuellen Abstraktion, Produktion von bloßer *Erscheinung*. Es ist die Anlage der Camera obscura.

Descartes »legt übereinander« eine ganze Reihe solcher Exempel. Sie sind denkbar heterogen. Aber sie sind strukturell gleich. Alle laufen hinaus auf eine Zweiweltenanschauung. Das Exempel vom Beinamputierten, der von halluzinatorischem Jucken in einem Teil seines Körpers geplagt ist, den man ihm längst abgenommen hat, muß über das Exempel von der Studierstube und der trügerischen Außenwelt vor dem Fenster gelegt werden. Das Amputierte, Ort des halluzinatorischen Sinnenreizes, ist die Außenwelt. Der andere »Ort«, von dem aus nach »draußen« geblickt wird und der zwar anfechtbar ist durch die von »außen« oder wo immer herkommenden Täuschungen, aber jedenfalls nicht amputierbar, Bedingung für Täuschung wie Ent-Täuschung: das Interieur. Das in aufwendigen und listigen Anstrengungen »geräumt« Innere, durch einen Sicherheitsapparat der Ausschließung und Einschließung aufrechterhalten, wird sich mit der Atmosphäre des Bewußtseins füllen; sein Bewohner wird das »Ich« sein; später erhält dieser Bewohner den amtlichen Zweitnamen »Subjekt«.

Das »Interieur« ist bei Descartes vielfach determiniert. Es war

eine abenteuerliche Geschichte, bis er sich endlich in die vier Wände seines Studierzimmers an seinen Schreibtisch zurückziehen konnte. Er stammte aus dem Amtsadel, war vermögend. Er war also naturwüchsig integriert in eine ständische Sphäre, in der man im Prinzip immer »in Gesellschaft« war; Privatheit und Intimität waren noch nicht — zumindest nicht für Adel und Bauern — institutionalisiert. Um der permanenten Zugänglichkeit zu entfliehen, die ihn der Zudringlichkeit seiner Standesgenossen aussetzt und ihm die Konzentration auf Forschung und das Schreiben unmöglich zu machen droht, zieht er um, gibt keinem seine Anschrift, Paris ist groß. Aber einer seiner Bekannten trifft seinen Diener in der Stadt, bedroht ihn mit dem Degen, verdächtigt ihn, seinen Herrn umgebracht zu haben, kurz, zwingt ihn, dessen geheimen Aufenthalt zu verraten. Die Einschließung des Privatgelehrten löst sich wieder auf in »Gesellschaft«. Schließlich emigriert Descartes, nicht nur von einem Land in ein andres, sondern von einer Gesellschaftsform in eine andere, vom Feudalabsolutismus in die bürgerliche Gesellschaft. Von seinem neuen Wohnsitz aus schreibt er an einen Freund, der das Problem kennt und der »Gesellschaft« aufs »Land« zu entfliehen versucht hatte. Descartes empfiehlt ihm Amsterdam. Auf dem Land fehle es an Komfort, und vor nachbarlichen Besuchern sei man nicht gefeit.

»... stattdessen ist in dieser großen Stadt ..., da es in ihr außer mir keinen Menschen gibt, der nicht Handel treibe, jeder derart auf seinen Nutzen bedacht, daß ich mein ganzes Leben hier bleiben könnte, ohne je von jemandem aufgesucht zu werden. Ich gehe jeden Tag mitten im Wirrwarr einer großen Bevölkerung mit ebenso viel Freiheit und Ruhe spazieren, wie Sie es in Ihren Alleen tun würden, und betrachte die Menschen, die ich dabei sehe, nicht anders als die Bäume, auf die man in Ihren Wäldern trifft ... Selbst das Geräusch ihres Gewerbes unterbricht meine Träumereien nicht mehr, als es das irgendeines Baches tun würde.« (5. Mai 1631, Brief an Balzac)

Kurz, jetzt haben sich die unsichtbaren Wände der Privatheit um Descartes geschlossen. Durch ihre Fenster schaut er auf die Gesellschaft wie sonst auf Natur. Eine neue epochale Anordnung von Innenwelt und Außenwelt ist entworfen.

### 3.2 Spinoza

Nachdem die Bewegung der Einführung des Bewußtseinsdiskurses einmal durchgeführt ist, wird die neue Anordnung vom Ergebnis her, als fertiges Lehrgebäude, dargestellt. Mit dieser Arbeit tritt Spinoza auf. Er stellt Descartes' neue Grundlegung der Philosophie *more geometrico* dar, d.h. in der Strenge eines axiomatisch aufgebauten Systems. Was bei Descartes als Resultat eines abenteuerlichen, von einem Ich berichteten Initiationsprozesses sich darstellt, wird hier schon in den ersten Definitionen vorgege-

ben. Die erste Definition bildet die Menge all dessen, was in uns ist bzw. dessen wir unmittelbar bewußt sind. Die Mengenbildung wird immerhin noch mit einem Tätigkeitswort ausgedrückt: *complector omne id ...*, »ich fasse all das zusammen unter dem Begriff des Denkens«. Wie von der Konstitutionstätigkeit noch eine Spur sichtbar ist, so von der auseinanderstrebenden Mannigfaltigkeit des hier (noch neu) Zusammengefaßten: *ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis, et sensuum operationes sunt cogitationes ...*

Alle Aktionen (operationes) des Willens, des Verstandes, der Imagination und der Sinne werden in der neuen Einheit eingeschlossen. Schließlich wird eine konstitutive Ausschließung erklärt. Diese Erklärung erläutert, warum in der Definition das In-uns mit »unmittelbar bewußt« bestimmt worden ist:

»Ich habe 'unmittelbar' hinzugefügt, um das auszuschließen (*ad excludenda ea*), was aus diesen (oben zusammengefaßten Instanzen) folgt, wie die willentliche Bewegung zwar das Denken zur Grundlage (*pro principio* — was auch zum *Ersten*, zum *Anfang* bedeutet) hat, aber selbst nicht Denken ist.«

Die von Marx in den Feuerbachthesen skizzierten Determinanten sind also schon in den Geburtsurkunden des philosophischen Bewußtseinsdiskurses konstitutiv zugegen: Die Ausschließung der Tätigkeit, Praxis; die Einschließung ins Individuum; das Fragen von innen nach außen. Spinoza führt gegen Ende der einleitenden Definitionen zwei Substanzbegriffe ein: »Die Substanz, der das Denken inhärent ist (*cui inest cogitatio*) wird Geist genannt (*mens*).« Und: »Die Substanz, die das unmittelbare Subjekt der Ausdehnung ist ..., heißt Körper.« Mit dem *Geist* betritt der vornehmste, inzwischen etwas unzeitgemäß gewordene, Proteus des philosophischen Diskurses die Bühne.

### 3.3 Kant

Der erste Paragraph von Kants *Anthropologie* handelt wie selbstverständlich vom *Bewußtsein*. Und der Paragraph ist der erste im Rahmen des ersten Buches, welches, ebenso selbstverständlich, das »Erkenntnisvermögen« zum Gegenstand hat. Der Mensch (kon-)fundiert sich hier mit dem Kopf. Das Bewußtsein konstituiert den Menschen als solchen. Daß er »in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alles andere auf Erden ... Dadurch ist er eine Person ...«. Der Sinn von Ich/Person wird durch eine Komplementärmenge bestimmt: »*Sachen*, dergleichen die vernunftlosen Tiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann.« Das Ich des Bewußtseins ist also von vornherein in der Stellung des Subjekts gegenüber den Objekten beliebiger Verwendung. Hier zeigt sich eine Spur der politischen Überdeterminierung

des Bewußtseinsdiskurses: Das bürgerliche private Subjekt ist Träger persönlicher Rechte und verfügend über Sachen.

Freilich beschleicht den redlichen Kant eine unbewußte Ahnung, daß der Bürger zwar Mensch, der Mensch indes nicht notwendig Bürger ist. Wenn das »Ich« konstitutiv fürs Menschliche ist, wie dann erklären, daß es Kulturen gibt, die »diese Ichheit nicht durch ein besonderes Wort« ausdrücken? Sie müssen es »doch denken«, beruhigt sich Kant.<sup>7</sup> Aber auch Kinder lernen erst relativ spät, »Ich« zu sagen. Zunächst reden sie, sobald sie sprechen gelernt haben, in der dritten Person von sich. »Die Erklärung dieses Phänomens möchte dem Anthropologen ziemlich schwer fallen«, notiert Kant. Der Schluß des ersten Paragraphen gibt eine Ahnung, daß auch die Einheit des Objektbegriffs Resultat eines eigentümlichen Konstitutionsprozesses ist. Die frühere Kindheit ist noch »die Zeit ... bloß zerstreuter, unter den Begriff des Objekts noch nicht vereinigter Wahrnehmungen«.

Paragraph 2 der wissenschaftlichen Lehre vom Menschen handelt vom *Egoismus*. Der Ausdruck des »geliebten Selbst« ist die allgegenwärtige beständige Grundtendenz, »und der Egoismus schreitet unaufhaltsam fort«. (Vom weltbürgerlichen »Pluralismus« verspricht sich Kant eine gewisse Korrektur.) Die folgenden Paragraphen behandeln die willentliche Beherrschung geistiger Aktivitäten wie Aufmerksamkeit und Abstraktion (Hinsehen/Wegsehen); Selbstbeobachtung, »welche den Stoff zum Tagebuch eines Beobachters seiner Selbst abgibt und leichtlich zu Schwärmerei und Wahnsinn führt«, »Kopfverwirrung«, »Terrorismus«, »Krankheit des Gemüts«, »Irrenhaus« etc. nach sich zieht; die notwendige »Kunst des Scheinens«, auch der Verstellung; unbewußte Vorstellungen; schließlich die Sinne usw. — Arbeit kommt, sehr nebenbei, im zweiten Buch vor, das von Lust und Unlust handelt. Die Arbeit taucht auf als »beste Art sein Leben zu genießen«. »Weil sie beschwerliche (an sich unangenehme und nur durch den Erfolg zu ergötzende) Beschäftigung ist«, die gerade deshalb »die Ruhe durch das bloße Verschwinden einer langen Beschwerde zur fühlbaren Lust« macht ...

### 3.4 Hegel

Hegels *Phänomenologie des Geistes* beginnt ganz selbstverständlich mit »Bewußtsein«, »Ich« und »Gegenstand«. Aber er bringt Bewegung in die Anordnung und die Anordnung in Bewegung. Das Eröffnungswort ist »Wissen«, seine unmittelbare Form, die »sinnliche Gewißheit«, erster Untersuchungsgegenstand. Die Untersuchung führt den Gegenstand als Subjekt einer Anstrengung vor. Dieses Subjekt macht Erfahrungen, durch die es sich entwickelt oder vielmehr, einem feststehenden Programm folgend, die Welt des Geistes bis hin zum absoluten Wissen Schritt um Schritt auf-

baut. Das Wahre ist das Allgemeine. Als Medium des Allgemeinen waltet »das Sprechen, welches die göttliche Natur hat, die Meinung unmittelbar zu verkehren, zu etwas anderem zu machen und so sie gar nicht zum Worte kommen zu lassen«, wie es am Schluß des ersten Abschnitts heißt. Spekulativ erzeugt »das Bewußtsein« in der Sprache die Totalität der geistigen Welt. Auf eine ver-rückte Weise wird die Anordnung des Bewußtseinsdiskurses zugleich vorausgesetzt, reproduziert und aufgehoben, aber in der spekulativen Form, und das heißt nichts anderes, als sie auf eine Weise zu überwinden, die zugleich in ihr bleibt. Das gesamte Reich der ideologischen Mächte wird spekulativ auf diese Weise im Denken reproduziert. Diese Reproduktion selbst wird indes nicht gedacht als eine im Denken, die etwas begreifen will, was selbst nicht Denken wäre. Das Denken, der Geist, erzeugt diese Welt vielmehr buchstäblich aus sich selbst und damit sich selbst als diese Welt. Oder der Geist setzt sich in fremder Gestalt aus sich heraus und sich gegenüber. Um die realen Unterwerfungsmächte nach-zudenken, sie als äußere Autoritäten über dem Denken zugleich aus dem Denken selbst abzuleiten, aus ihm selbst bestehen zu lassen, führt Hegel die Theorie von der notwendigen Entfremdung ein. Sie ist »Entfremdung der Persönlichkeit«. Sie ist notwendig, weil die Dynamik dessen, was uns Kant als den spontanen und grenzenlos umtriebigen Egoismus des Bewußtseins vorgeführt hatte, zur Gefahr wird,

»... denn das unmittelbar, d.h. ohne Entfremdung an und für sich geltende Selbst ist ohne Substanz und das Spiel jener tobenden Elemente; seine Substanz ist also seine Entäußerung selbst, und die Entäußerung ist die Substanz, oder die zu einer Welt sich ordnenden und sich dadurch erhaltenden Mächte.« (B. Der sich entfremdete Geist; die Bildung)

Der Geist »bildet sich daher nicht nur eine Welt, sondern eine gedoppelte, getrennte und entgegengesetzte aus«. Der Geist verdoppelt sich zum Großen Geist des Ganzen, zur Macht der Mächte, und zum kleinen Geist des individuellen Bewußtseins, dem Ausgangspunkt. In dieser spekulativ ver-rückten Form deutet sich der wirkliche Vorgang an. Aus dem eingeräumten Interieur des »Denkers« wurde hier das dieses Innen konstituierende und ein-räumende Außen, das vor allem ein Darüber ist, in allgemeinen Gedanken nach-gegründet. Daß sich das Denken zum Subjekt der »zu einer Welt sich ordnenden und sich dadurch erhaltenden geistigen Mächte« macht, ist nicht nur illusionär. Es macht sich realiter zum (kleinen) Subjekt dieser ideologischen Ordnung.

### 3.5 Feuerbach

Wir brechen hier ab, um die Intervention des Materialisten Feuerbach zu beobachten. Wo verläuft der Bruch zwischen ihm und seinen philosophischen Vorgängern? Was setzt sich durch ihn hindurch fort? — Zunächst



einmal sieht er den Vorgang der Rekonstitution der Philosophie bei Descartes bis zu einem gewissen Punkt klar.

»Der Anfang der Descartischen Philosophie, die Abstraktion von der Sinnlichkeit, von der Materie, ist der Anfang der neueren spekulativen Philosophie.« (Grundsätze ..., §10)

Aber Feuerbach sieht nur die Abstraktion von der Sinnlichkeit/Gegenständlichkeit. Und das Verblüffende ist: er kann, nicht viel anders als Kant, mit dem *Bewußtsein* als »wesentlichem Unterschied des Menschen vom Tiere« beginnen. Denn damit hebt das 1. Kapitel des *Wesens des Christentums* an. »Bewußtsein« wird sogar noch enger auf Kopfarbeit bezogen als bei den Vorgängern, indem es streng definiert wird »durch Fähigkeit zur Wissenschaft«. Diese Fähigkeit, die *Theorie*, wird im *Auge* — als Organ wie als übertragenes Bild — gefeiert.

»Das Auge ist himmlischer Natur. Darum erhebt sich der Mensch über die Erde nur mit dem Auge; darum beginnt die Theorie mit dem Blicke nach dem Himmel.« (Wesen I, 41)

»Nur der Mensch hat reine, intellektuelle, interesselose Freuden ... — nur der Mensch feiert theoretische Augenfeste.«

»Himmelweit unterschieden von den Philosophen, welche sich die *Augen* aus dem Kopfe reißen, um desto besser denken zu können«, erklärt sich Feuerbach für den Realismus der Sinne (Sensualismus). Seine Philosophie »zeugt den Gedanken aus seinem Gegenteil, aus dem Stoffe, dem Wesen, den Sinnen, verhält sich zu ihrem Gegenstande erst sinnlich, das ist leidend, rezeptiv, ehe sie ihn denkend bestimmt ...« (Wesen I, 18)

Aber ist das so himmelweit entfernt vom modernen philosophischen Dispositiv? Die Anordnung ist dieselbe. Ausgegrenzt ist die Praxis. Das Geschehen ist Anschauung, sein Ort kein anderer als die bisherigen: die Studierstube des Privat-Vereinzelten. Nur der interpretative Diskurs, der die Tätigkeit in der Grundanlage begleitet, ist anders. »Nur« — durften wir vielleicht nicht sagen. Die Änderung dieses Diskurses war der Schritt, der dem Verlassen der Anlage vorausging. Gleichwohl, die Anlage ist dieselbe, und in ihr ist über die Grundartikulation verfügt. Hinsichtlich der Religion läßt Feuerbach sich vom philosophischen Diskurs des Bewußtseins das Kritikmuster vorgeben. Der Hegelkritiker redet dabei in denselben Mustern wie Hegel. Ausgangspunkt ist »der Mensch« als abstrakt vereinzelt Individuum, *inwohnendes Subjekt*, wenn man so will. Aus sich heraus projiziert »der Mensch« »sein Wesen« an den Himmel.

»... der Mensch vergegenständlicht in der Religion sein eignes geheimes Wesen.« (81)

»... er setzt sich Gott als ein ihm entgegengesetztes Wesen gegenüber.« (Ebd.)

»Der Mensch hat sich vergegenständlicht, aber den Gegenstand nicht als sein Wesen erkannt ...« (52)

Die erste Quelle und Substanz der religiösen Vergegenständlichung ist das Bewußtsein.

»Bewußtsein ist Selbstbestätigung, Selbstbejahung, Selbstliebe, ... Bewußtsein ist das charakteristische Kennzeichen eines vollkommenen Wesens ...« (42)

Damit sind die Stichworte für den Marxschen Einsatz versammelt. Eine bloße Fortführung, sei sie noch so »kritisch«, dieser Diskursstruktur kam nicht in Frage. Ein radikaler Terrainwechsel stand an. Das gesellschaftliche Dispositiv des Bewußtseinsdiskurses mußte in der Perspektive seines Umbaus analysiert werden. Die Innen-Außenwelt-Anlage der Anschauung mußte aufgegeben werden. Es genigte keineswegs, sich zum sensualistischen Materialisten in ihr zu erklären. Es galt, das philosophische Interieur im Zusammenhang des gesellschaftlichen Dispositivs zu begreifen, das Kopfarbeit im Herrschaftszusammenhang sowohl einräumte, mit real-imaginären Vergesellschaftungsfunktionen ausstattete, als auch zugleich aus der Gesellschaft ausschloß und in den Elfenbeinturm über sie erhob.

## 4. Elemente neuer Artikulation in Marx' Analyse der Arbeit

»Philosophie und Studium der wirklichen Welt verhalten sich zueinander wie Onanie und Geschlechtsliebe.«

Marx/Engels, *Deutsche Ideologie* (MEW 3, 311)

»Arbeit ist also nicht die einzige Quelle der von ihr produzierten Gebrauchswerte, des stofflichen Reichtums. Die Arbeit ist sein Vater, wie William Petty sagt, und die Erde seine Mutter.« Marx, *Das Kapital* (MEW 23, 58)

Der Bewußtseinsdiskurs artikuliert alles nach seinem binären Kode. Die wohlbehauenen, sorgfältig ausgeführten Bausteine seiner Lehrgebäude liegen auf dem marxistischen Bauplatz umher. Marx verwendet sie doppelt. Er brauchte sie immanent, gegen Gedankenlosigkeit seiner Gegner auf deren eigenem Feld. Und er führt sie in der Negation vor, als Elemente des Ab- und Umbaus. Die überlegene, in vielen Generationen ausgefeilte Kunst ihrer Bearbeitung jedoch und das Fortbestehen von Herrschaftsstrukturen, in die diese hineinpassen, führen immer wieder Nachfolger von Marx dazu, mit ihnen zu bauen, alte Strukturen mit neuem Gehalt wiederherzustellen. Wir wollen, bevor wir uns Zeugnissen solchen Denkens zuwenden, beobachten, wie der Wissenschaftler Marx im *Kapital* an den Stellen arbeitet, an denen er das Feld zunächst von den Instanzen des Bewußtseinsdiskurses besetzt und gegliedert vorfindet. In der ersten Feuerbachthese artikuliert Marx, wie wir gesehen haben, den Bruch mit allem bisherigen Materialismus wie Idealismus als Zuwendung zur Tätigkeit, zur Praxis und — das wäre eine eigne Lektüre wert — als Subversion des Subjekt/Objekt-Schemas, indem er verlangt, die Wirklichkeit nicht in der Form des Objekts, sondern »subjektiv« zu fassen. Wir fragen im folgenden, ob und wie Marx dieses Programm im *Kapital* einlöst und was in seiner Analyse der Arbeit aus der binären Kodierung des Bewußtseinsdiskurses wird.

Denkt Marx die Arbeit in Kategorien von Subjekt/Objekt, das Produkt als Vergegenständlichung? — Arbeit und Produktion werden als gegliederte Prozesse untersucht. Die Instanzen dieser Prozesse bringen jeden binären Kode um den Verstand. Die »produktive Tätigkeit« —

»wird bestimmt durch ihren Zweck, Organisationsweise, Gegenstand, Mittel und Resultat.« (MEW 23, 56)

Entscheidend sind Arbeitsmittel und Organisationsweise. Wie hieß es doch in der *Deutschen Ideologie* unter Anspielung auf die Philosophie von Descartes bis Feuerbach:

»Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren, ein Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist.« (MEW 3, 21)

Im *Kapital* heißt es dazu genauer:

»Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer ihm brauchbaren Form anzueignen.« (MEW 23, 192)

Sind diese »Naturkräfte« nun Subjekt oder Objekt, Innen oder Außen? Es kommt noch schlimmer. Die reale Handlungsmächtigkeit der Arbeitenden beruht einerseits auf ihrer Gesellschaftlichkeit, andererseits auf der Entdeckung von Gesetzmäßigkeiten der Natur und der Erfindung von Werkzeugen. Bei den Arbeitenden wie bei ihrem Gegenstand stoßen wir zunächst auf Natur.

»Der Mensch kann in seiner Produktion nur verfahren, wie die Natur selbst, d.h. nur die Formen der Stoffe ändern. Noch mehr. In dieser Arbeit der Formung selbst wird er beständig unterstützt von Naturkräften.« (MEW 23, 57f.)

Das Aufeinanderwirken der Naturkräfte und damit die Möglichkeit, Transformationen von Naturstoff zweckmäßig zu erzielen, bedarf ihrer Entdeckung. Die »Gebrauchsweisen der Dinge zu entdecken, ist geschichtliche Tat« (50). Das Entdeckte existiert unabhängig von seiner Entdeckung; nutzbar wird es durch seine Eingliederung in die produktive Anordnung. Jedes brauchbare Produkt beruht somit in mehrfacher Hinsicht auf »einem materiellen Substrat, das ohne Zutat des Menschen von Natur vorhanden ist« (57): die verschiedenen Stoffe wie ihre Wechselwirkung, welche die gewünschten Umformungen zum Ergebnis haben.

Es ist also organisierte Naturkraft, die auf den Arbeitsgegenstand gelenkt wird. Wenn das »Subjekt« irgend konkret arbeitsfähig, d.h. produktiv sein soll, dann ist diese Fähigkeit entscheidend. Es geht dabei um »ein Ding oder einen Komplex von Dingen, die der Arbeiter zwischen sich und den Arbeitsgegenstand schiebt und die ihm als Leiter seiner Tätigkeit auf diesen Gegenstand dienen.« (MEW 23, 194)

Wenn »Subjekthaftigkeit« irgend Handlungsfähigkeit eines »Subjekts« bedeuten soll, so zeigt sie sich auf diesem Feld entscheidend durch den »dazwischengeschobenen« dinglichen Komplex und die Fähigkeit zu seiner Handhabung bestimmt. Gehören diese Objekte also zum »Subjekt«? Der binäre Kode wird zum Prokrustesbett. Die Kategorien, mit denen Marx denkt, sind andere: Eingriffe in die Anordnung von Naturkräften, Umformung von Naturstoff. Der Arbeits-»Gegenstand« steht der produktiven Anordnung von Menschen und Arbeitsmitteln gegenüber. Das Produkt wird nicht als Objektivierung des Subjekts gedacht. Die Nützlichkeit des Produkts ist entdeckte und durch Umformung erschlossene Naturkraft.

Man wird einwenden, daß Marx aber gleichwohl den Begriff der Vergegenständlichung gebraucht. Sehen wir zu! Das brauchbare Arbeitsprodukt artikuliert Marx folgendermaßen:

»Die Arbeit hat sich mit ihrem Gegenstand verbunden. Sie ist vergegenständlicht, und der Gegenstand ist verarbeitet.« (MEW 23, 195)

Halten wir zunächst fest: Wenn die Arbeit im Produkt vergegenständlicht ist, so ist deswegen das Produkt noch lange nicht vergegenständlichte Arbeit. Marx nennt es *verarbeiteten* (Natur-)Gegenstand. Die Kategorie »Verarbeitung« hält nicht dazu an, von innen nach außen zu denken wie die Kategorie »Vergegenständlichung«. Wenn Marx von der Arbeit sagt, sie habe sich »vergegenständlicht«, so ist der Sprachgebrauch subversiv. Er untergräbt das Vergegenständlichungdenken. Es hat sich kein Inneres entäußert, sondern Arbeitstätigkeit, d.h. zweckmäßiges Inbewegungsetzen der Naturkräfte menschlicher Leiblichkeit, »Arme und Beine, Kopf und Hand«, die Arbeitsmittel auf den Arbeitsgegenstand lenkend, war *notwendig*, um diesen zu verformen. Es hat keine Transsubstantiation stattgefunden, sondern eine Arbeit erfordernde Verformung oder Verarbeitung von Naturstoff. Die Verformung ist noch nicht einmal Direktwirkung der Arbeit, sondern Wirkung der von ihr in Gang gesetzten Arbeitsmittel. Deren Wirkung ist die Form, in der die geleistete Arbeit im Produkt sich geltend macht. Sie ist die Art und Weise, in der die Arbeit aus der Form der Unruhe in die Form des Seins übergegangen ist, wie Marx (ebd.), wieder die Sprache der Philosophie subversiv aufgreifend, sagt.

Anders ist es mit dem »Wert«. Hier verwendet Marx eine Reihe von aufgeladenen Metaphern, um den Übergang von abstrakter Arbeit aus lebendiger in tote, aus der Form der Unruhe in die des Seins zu fassen: Kristallisieren, Gerinnen, Verkörpern, Materialisieren und — Vergegenständlichen. Viele Interpreten haben vergessen, daß dies im Rahmen einer *Kritik* erfolgt, die es für eine verrückte Form erklärt, den Anteil, den ein Produkt von der zur Verfügung stehenden gesellschaftlichen Gesamtarbeit (in Zeit darzustellen) erfordert, als innere, dingliche Eigenschaft dieses Produkts auszusprechen. Es ist dies die Form, in der privat-arbeitsteilige Produktion, also Warenproduktion, sich über den Markt regelt. Planlos, wie sie ist, regelt sie sich selbst rückwirkend über die Marktprozesse, von einem Ungleichgewicht ins entgegengesetzte stürzend. Diese Struktur prägt dem einzelnen Produkt, später den Produktionsmitteln und der Arbeitskraft, die gesellschaftlichen Charaktere auf. Marx kritisiert also nicht »falsche Objektivierung« als solche, sondern ein System, welches seine Verhältnisse in der Form solcher Objektivierung ausdrückt. Marx denkt nicht von innen nach außen, auch nicht vom Subjekt zum Objekt, nicht einmal vom Wesen zur Erscheinung oder vom Sein zum Bewußtsein — was er denkt, ist das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse, dessen besondere Formationen, in denen die Beziehungen sich so artikulieren, sowie die »Logik der Krisen und Brüche« (Frigga Haug 1983a, 110), des Sichbewegens in solchen Beziehungen.

## 5. Das Lukács-Paradigma

»Hegelsche Konstruktion der Phänomenologie.

1. Selbstbewußtsein statt des Menschen.  
Subjekt — Objekt.
2. Die *Unterschiede* der Sachen unwichtig, weil die Substanz als Selbstunterscheidung ... gefaßt wird. (...)
3. Aufhebung der *Entfremdung* identifiziert mit Aufhebung der *Gegenständlichkeit* ...
4. Deine *Aufhebung* des vorgestellten Gegenstandes ... identifiziert mit der ... *realen Tätigkeit* ...«

K.Marx 1845 (MEW 3, 536)

### 5.1 Die historische Schlüssel-Szene nach 1917

Ist es legitim und sinnvoll, sich heute noch einmal kritisch mit Georg Lukács' Aufsatz *Was ist orthodoxer Marxismus?* zu befassen? Schließlich hat Lukács im Vorwort zu Band II der Werkausgabe von 1967 sich selbst kritisch mit seinen Schriften dieser Periode auseinandergesetzt. Und ist es nicht doppelt fragwürdig, die in *Taktik und Ethik* 1919 veröffentlichte Frühfassung jenes Aufsatzes zugrunde zu legen, statt der völlig umgeschriebenen Fassung von 1923, die in *Geschichte und Klassenbewußtsein* veröffentlicht ist?

Aber es geht gar nicht darum, Lukács einmal mehr zu kritisieren. Es wird weder beansprucht noch versucht, Lukács' Gesamtwerk auch nur annähernd gerecht zu werden. Es geht um etwas anderes. Lukács ist zum Stichwortgeber für eine ganze Reihe intellektueller Entwicklungen im Marxismus geworden — vor allem der Lukács der Zeit während und unmittelbar nach der russischen Revolution. Wir werden das Stichwort untersuchen, das er gegeben und das gewirkt hat.

Es gibt Texte, in denen historische Tendenzen in einer Weise artikuliert sind, die ihnen nicht nur langanhaltende Wirkung sichert, sondern die sie auch zur beispielhaften Vorlage für den Versuch einer historischen Selbsterkenntnis dieser Tendenzen (und ihrer oft unkenntlichen Metamorphosen) werden läßt. Ein solcher Text ist der kleine Aufsatz, in dem Lukács die Frage nach der richtigen marxistischen Lehre zu beantworten sucht. »Ein gewaltiger welthistorischer Übergang rang damals um seinen theoretischen Ausdruck«, schreibt Lukács in seinem Rückblick von 1967. »Wenn eine Theorie zwar nicht das objektive Wesen der großen Krise, sondern bloß eine typische Stellungnahme zu ihren Grundproblemen zum Ausdruck brachte, so konnte sie geschichtlich eine gewisse Bedeutung erlangen. Das war, so glaube ich heute, der Fall mit 'Geschichte und Klassenbewußtsein'.« (Lukács, Werke 2, 27f.)

Die Fragen, haben wir von Marx gelernt, entscheiden vor, was die Ant-

worten betrifft. Auf welchem Grund stellt sich eine Frage? Welcher Anordnung entspringt sie? Die Frage nach *orthodoxem Marxismus*, welche die marxistischen Diskussionen jener Zeit heimsuchte, ist von Kautsky gestellt. Das ist merkwürdig, weil sich Lukács in der räterevolutionären Periode gegen Kautsky richtet. Von Kautsky, der dabei eine Wendung von Engels kanonisiert, stammt auch das Stichwort, mit dem Lukács seine Antwort auf die Frage nach marxistischer Orthodoxie skandiert: *Methode*. Bedenkenswert ist vollends, daß gerade diese Frage mit ihrer Antwort eines der Elemente darstellt, die Lukács 1967 ausdrücklich von der Kritik ausnimmt. Über *Geschichte und Klassenbewußtsein* schreibt er: »Schon die einleitenden Bemerkungen zum ersten Aufsatz geben eine Bestimmung der Orthodoxie im Marxismus, die meiner gegenwärtigen Überzeugung nach nicht nur objektiv richtig ist, sondern auch heute, am Vorabend einer Renaissance des Marxismus, eine beträchtliche Bedeutung haben könnte. Ich meine die folgenden Betrachtungen: (...) 'Orthodoxie in Fragen des Marxismus bezieht sich (...) ausschließlich auf die Methode.'« (Ebd., 28)<sup>3</sup> Die Selbstkritik bezieht sich darauf, wie diese Antwort artikuliert ist, nicht auf Frage und Antwort als solche. Über die Erstfassung des Orthodoxieaufsatzes schreibt Lukács 1967, er habe sie seinerzeit für *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) »zwar umgearbeitet, aber keineswegs (ihrer) Grundrichtung nach« (ebd., 14). Er zieht also die Frage nach »Orthodoxie« sowenig wie ihre Beantwortung durch »Methode« in Zweifel und bestätigt ausdrücklich die Identität der »Grundrichtung« in der Frühfassung von 1919.

Wir wenden uns also im folgenden einem Text zu, von dem Lukács im Rückblick mit Recht sagen konnte, daß er eine »typische«, »repräsentative« Artikulation darstellt. In diesem Artikulationsmuster meinten mehrere Generationen intellektueller Marxisten sich ausgedrückt zu finden. Die Frage dieses Textes, ihre Beantwortung und deren Begründung machen besonders deutlich, was in vielen Strömungen nur schwer faßbar und dennoch einflußreich weiterwirkt. Die Frühfassung aber nehmen wir, weil sie kürzer und deutlicher als die Fassung von 1923 ist und weil Lukács hier noch ungeschützter, naiver schreibt. Sie hat das Feuer der unmittelbaren Folgezeit der großen russischen Revolution, die für Lukács wie für unzählige andere zum erstenmal »eine Zukunftsperspektive in der Wirklichkeit selbst eröffnet« hat (ebd., 13). Sie verzichtet auf Diplomatie und entbehrt der Realpolitik. Lukács erinnert sich an seinen Zustand und den seiner Freunde so: »Begeisterung versuchte, schlecht und recht, Wissen und Erfahrung zu ersetzen.« (Ebd., 14) Gerade die Bedenkenlosigkeit einer unerfahrenen Begeisterung ermöglichte die Artikulation eines Textes, der latent immer vorhandene Möglichkeiten des marxistischen Diskurses in unbekümmerter Reinheit kristallisierte. In einen solchen Spiegel vermögen wir, wenn diese Geschichte noch die unsrige ist, nicht ohne Erschrecken zu

blicken. Um dies Erschrecken geht es. Es mag dabei helfen, den Diskurs des Marxismus neu und verändernd aufzunehmen.

## 5.2 Hegelianismus-Leninismus in Lukács' »Orthodoxem Marxismus« von 1919

»Als Klassiker des neueren Marxismus gilt G. Lukács.«  
W. Euchner, *Karl Marx*, 1983

Leidenschaftlicher Linienstreit also um die richtige Lehre, Orthodoxie im Marxismus — und keine Einigung »über jene Thesen ..., die zu bezweifeln es unmöglich macht, orthodoxer Marxist zu werden«. Dies die Ausgangserfahrung, das Problem, das nur die Spitze des Eisbergs ist. Wie andere vor und nach ihm verspricht Lukács die Erlösung von der Qual der Unentscheidbarkeit der Auseinandersetzungen von der *Methode*. »Vorausgesetzt — jedoch nicht zugegeben —, daß die Entwicklung der Wissenschaft alle Behauptungen von Marx als Irrtümer erweisen sollte, könnten wir diese Kritik der Wissenschaft ohne Widerspruch annehmen und würden trotzdem Marxisten bleiben, solange wir die Anhänger der Marxschen Methode sind.« Wir beobachten fürs Erste, daß hier ein weites Feld für wissenschaftliche Kritik und Weiterentwicklung freigegeben, dagegen eine bestimmte Stellung, genannt Methode, dieser Kritik entzogen wird. Entweder ist keine Entwicklung der Wissenschaften, welche »die Marxsche Methode« in Frage stellt, denkbar, oder sie ist zwar denkbar aber nicht zulässig, also im Namen des Marxismus zu unterdrücken. Vermutlich denkt Lukács die erste Alternative als selbstverständlich. Zum Zweiten halten wir fest, daß — im Unterschied zu unsrer Redeweise — bei Lukács die Wissenschaft im Singular auftaucht, als einheitliche Größe, die selber nicht von unabschließbaren Auseinandersetzungen durchzogen ist und wie ein Jenseits im jeweiligen Jetzt unentscheidbaren Streits wirkt. Daß die Daseinsform auch »der Wissenschaft« der vielstimmig kontroverse Prozeß ist, und zwar durchaus kein linearer Prozeß, scheint nicht gesehen.

Und was ist die *Methode des Marxismus*? Nachdem sie als neues unerschütterbares Fundament eingesetzt worden ist, verdichtet sich alle Unsicherheit in der Frage nach dem »Wesen der Methode«. Vor jeder weiteren Klärung aber wird festgestellt: »Jeder Versuch, ... der die Methode von Marx 'ausbessern', 'weiterführen' wollte, (hatte) den Marxismus verflacht.«

Im Staccato folgen die Antworten, wahre Verlautbarungen, deren jede neue Verlautbarungen nach sich zieht:

- ① Die Methode von Marx ist die revolutionäre Dialektik.
- ② Die Methode (= theoretische Methode = Theorie) kann nur insofern revolutionär sein, als sie den Unterschied zwischen Theorie und Praxis aufhebt.

3. D.h. die bloße Tatsache des richtigen Gedankens ruft eine wesentliche Veränderung in jenem Objekt hervor, auf das sich der Gedanke richtet.
  4. Die Begriffe sind nicht Abstraktionen, sondern lebendige Realitäten, die einen Prozeß des ununterbrochenen Übergangs verursachen.
  5. Bedingungslose Vorherrschaft der Totalität, der Einheit des Ganzen über die abstrakte Isolierung seiner Teile ... (vgl. Lukács 1968, 61f.)
- Das also ist sie, die »Methode« oder »dialektische Methode« oder »Dialektik« von Marx. »Ihr zu folgen (und nicht einzelne Worte wiederzukäuen) ist orthodoxer Marxismus.« Diese Dialektik-Methode habe Marx von der deutschen Philosophie *übernommen*, »namentlich von Hegel«.

Worte müssen auch als Antworten, Bestimmungen als Verneinungen verstanden werden. Lukács antwortet hier auf den Diskurs der Zweiten Internationale, verneint Auffassungen des »Revisionisten« Bernstein und des »Orthodoxen« Kautsky, die sich in seinen Augen nur unwesentlich unterscheiden. Was Bernstein offen tut, tut Kautsky verdeckt. Der Diskurs, gegen den Lukács anspricht, stellt sich ihm so dar: Unter Berufung auf den wissenschaftlichen Charakter des Marxismus soll die Dialektik als Hegel-Erbe aus diesem verdrängt werden. »Wissenschaft« wird dabei so verstanden, daß sie »nur auf 'Tatsachen' der 'Wirklichkeit' aufbaut«, und dies »'vorurteilslos'«. Damit hängt zusammen das Abrücken von der sozialistischen Revolution. Während Bernstein erklärt, der Endzweck sei nichts, die Bewegung alles, hebt Kautsky den Endzweck in den Himmel, wodurch auf der gewöhnlichen Erde nichts als derselbe Opportunismus wie bei Bernstein übrig bleibt.

Wir überspringen die Wesensproklamationen, die Lukács dem entgegengesetzt. Was ist das Problem? Was steht auf dem Spiel? Einerseits geht es um die Kritik (oder Delegitimation) der bolschewistischen Revolution durch Kautsky, diesen ursprünglichen Architekten und langjährigen Repräsentanten des orthodoxen Marxismus der Zweiten Internationale. Andererseits geht es um das Im-Stich-Lassen, den »Verrat« der Revolution durch eben diese Sozialdemokraten. Was Lukács hier verschweigt, ist die Tatsache, daß die Argumente seiner Gegner bis in die Formulierungen hinein aus Marx/Engels-Zitaten aufgebaut sind. So die Betonung der Wissenschaftlichkeit, das vorurteilsfreie Ausgehen von Tatsachen, der Bruch mit Hegel, die Warnung davor, Revolutionen vom Zaun zu brechen usw. Darauf mag sich die wiederholte Absage ans Nachbeten von Worten beziehen, verbunden mit der Forderung, marxistisches Denken und Handeln müsse »aus dem Wesen der Methode heraus erfolgen«.

Die Positionen von Lukács sind Negationen und als solche bestimmt vom Negierten. Später wird diese Front, dieser Interventionscharakter verblassen, schließlich vergessen werden; die Positionen werden sich ablösen, mit neuen Kontexten reagieren. Gerade das verzweifelte, entschlosse-

ne Nein zum ursprünglichen Kontext, an den das Wort als Antwort gebunden war, erscheint später als Künden einer geheimnisvollen Wesenserkenntnis. Nicht anders ist das Schicksal aller Tagestexte, die über den Tag hinauswirken. Jedenfalls verblieb das Nein zu Kautsky auf dem von Kautsky selbst bestimmten Gebiet: dem der Fragestellung nach der marxistischen Orthodoxie. Was war von *richtiger Lehre des Marxismus*, die dabei als an und für sich gegeben vorausgesetzt wurde, an konkreten Leistungen zu erwarten? Wofür bedurfte es ihrer? Wir untersuchen im folgenden, wie dieser Leistungsaspekt der Dialektik-Methode von Lukács artikuliert wird.

Die Kategorien, mit denen Lukács die Leistung der Dialektik bzw. den Anspruch an sie artikuliert, gruppieren sich um die der *Lenkung* oder *Anleitung für unsere Aktion: Rat, Entscheidung, Annehmbar-machen der Notwendigkeit der revolutionären Aktion*. Der Satz, für sich genommen, ist surrealistisch: »Tatsachen können eine sinnvolle Aktion niemals lenken.« Seine positive Umkehrung ist es nicht minder: »Dazu ist allein die Dialektik fähig.« Die Stelle, von der Lukács die »Tatsachen« verdrängen und durch die »Dialektik« ersetzen will, ist die der politisch-sozialen Akteure. An und für sich würde man an dieser Stelle die Namen von Organisationen oder deren Führungen erwarten. »Ohne Dialektik würden wir ratlos in einem Labyrinth ... nicht zu ordnender Tatsachen stehen, und vergeblich würden wir die Tatsachen um Anleitung für unsere Aktion ersuchen.« Im Diskurs von Kautsky war auch »der Endzweck *vollkommen ungeeignet, (die) Aktionen revolutionär zu lenken*.« Wir beobachten stauend eine mythische Verrückung: auf die Plätze der handelnden, auch entscheidenden oder führenden Akteure werden Abstraktionen gesetzt. Auf die Stelle, die sie einnehmen, ist das Lenkungsverlangen gerichtet. Durch ihre abstrakte Besetzung mit ungreifbaren Subjekten wird die verlangte Lenkung selber etwas Mythisches. Im Kern geht es um Handlungsfähigkeit der sozialistischen Bewegung und um die der Organisationen, der Führungen, deren Probleme der Analyse der je konkreten Situation, der Ausarbeitung von Strategien, der unabschließbaren Kontroversen darüber usw. Lukács denkt das Wenden der Not der Rat-, Entscheidungs- und Führungslosigkeit *philosophisch*. Er ent-kennt die realen Akteure und ihre Probleme. Er arbeitet am Mythos. Und in diesem Mythos schwingt schließlich das messianisch-Revolutionäre hinüber ins Prätotale.

Es geht darum, nein zu sagen zum Auseinanderfallen von Endziel und Bewegung. Lukács artikuliert dies Nein als einfache Behauptung des Umgekehrten: »Das Wesen der dialektischen ... Methode besteht eben darin, daß es zwischen Bewegung und Endzweck keinen wesentlichen Unterschied gibt.« Der Unterschied ist aber gleichwohl vorhanden. Wie kann er zum Unwesentlichen gemacht werden? Die Antwort gibt die *Totalität*, verbunden mit messianischer Utopie. Zuerst wird verkündet: »Jeder Mo-

ment der normalen Arbeiterbewegung, jede Arbeitslohnerhöhung ... ist also eine revolutionäre Tat ...« Warum? Wegen des dialektischen Gesetzes, daß jede quantitative Steigerung »auf einem gewissen Punkt in einen qualitativen Unterschied umschlägt«. Auf diese Verkündung des Revolutionärseins aus dem Gesetz der Dialektik folgt die Revolutionärwerdung aus der Verpflichtung auf dieses »Gesetz«. »Diese einzelnen Momente können nur in der Einheit der dialektischen Methode zur revolutionären Tat werden.« Diese Einheit muß hergestellt werden, und sie wird hergestellt als *Bewußtsein*, oder als *bewußtes Betrachten* »vom Standpunkt der Totalität«.

Philosophisch konstruiert, wird die Revolution nichts anderes als ein Umschlag von Quantität in Qualität. Die Verhältnisse sind »reif«, wenn dieser Umschlag möglich wird. Aber die Bestimmung dieser »Reife« bleibt denkbar mystisch: »Denn die Möglichkeit der Revolution, die 'Reife' der Verhältnisse ist für die Revolution nichts anderes als der Augenblick dieses dialektischen Umschlagens.« Leider kann man ihn nicht mit derselben Sicherheit berechnen, »mit der man in der Astronomie das Erscheinen eines Kometen berechnen kann«. Aber »man« kann diesen Augenblick durch »Bewußtsein«<sup>9</sup> ermöglichen: »Dieser Augenblick kann in seiner dialektischen Gegebenheit nur dann aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit hinüberschwingen, wenn die Arbeiterbewegung sich bewußt ist, daß für sie Theorie und Praxis ebenso wie Bewegung und Endzweck eine Einheit sind.« Diese Einheit erläutert Lukács abschließend als aus der »Theorie des Hegelschen konkreten Begriffs« stammendes Gebot von der »bedingungslosen Vorherrschaft der Totalität, der Einheit des Ganzen über die abstrakte Isolierung der Teile ...«. Lukács versteht diese Apotheose der Totalität mit einer kurzen Interpretation des Methodenabschnitts der Marx'schen Einleitung von 1857 (vgl. MEW 13, 631-33). Er übersieht völlig, daß dieser Text einer des Bruchs mit Hegel ist, einer der Absage an die vermeintliche Identität von Begriffen und Wirklichkeit, und daß dort die Notwendigkeit der Abstraktionsbildung zwecks Reproduktion des gegliederten Ganzen im Denken betont ist. Wo Marx von der chaotischen Vorstellung vom Ganzen spricht, die dem Erkenntnisverlangen zunächst vorschwebt, liest Lukács: »Der wahre Ausgangspunkt also ist das vollkommene Ganze, die konkrete Totalität ...«

Es ist, als wäre das Bewußtsein der flüssige Treibstoff und das eigentliche Element der Geschichte. In ihm stellt die Totalität sich her als angestrengt gedachte Einheit der Augenblicke vom Endziel her. Als abschließende Figur in dieser Konfiguration taucht daher die Entscheidung auf. »Denn die Entscheidung steht vor der Tatsache.« — Gewiß, der Diskurs, gegen den Lukács die Revolution von 1917 zu Recht verteidigt, führt die Rede von »Tatsachen« im Rahmen einer »Realpolitik«, die sich der Revolution verweigert. Statt indes Tatsachen und Realismus streitig zu machen,

überläßt Lukács der andern Seite beides und begründet den Mythos der Revolution gegen die Tatsachen. In diesen Kategorien artikuliert er auch die Politik Lenins, als habe dieser, in seiner Imperialismusanalyse und in seiner Orientierung auf die Möglichkeit, das schwächste Kettenglied des Imperialismus zum Reißen zu bringen, nicht auf Tatsachen gebaut. Kurz, er verteidigt auf dem Boden des Angriffs, dessen Logik er einfach umkehrt. Und er tut dies alles im Modus der Philosophie. Die Identität von Theorie und Praxis wird gefaßt als die von Subjekt und Objekt. Dieses identische Subjekt-Objekt indes ist Geist. Das überaus Merkwürdige, daß zwar alle Thesen, nicht aber die Methode von Marx der Kritik »der Wissenschaft« überlassen werden, klärt sich so. »Methode« ist der Name für jene Entscheidung zum Bewußtsein der Totalität, zur Unterordnung von allem und jedem unter ihre bedingungslose Vorherrschaft. »Methode« konnte dies genannt werden, weil geglaubt wurde, dieser Unterordnung würden Rat und Lenkung, richtiger Weg<sup>10</sup> entspringen und sie würde das Hinüberschwingen der Revolution aus dem Möglichen ins Wirkliche erlangen. Fragen des Zusammenbringens unterschiedlicher Kräfte und Fragen der Demokratie stellen sich so nicht. Und der linksradikale Mythos kündigt hier schon ein anderes Hinüberschwingen an: in die bedingungslose Einheit und Totalität des sogenannten Stalinismus. Viele andere könnten sagen, was Wilfried Gottschalch festgestellt hat: »Den Georg Lukács hatten wir damals falsch verstanden. Weil *Geschichte und Klassenbewußtsein* verboten war, lasen wir es als eine antistalinistische Schrift ...« (Gottschalch 1983, 2f.). Desungeachtet ist sie »wohl bis heute das einflußreichste Dokument des Neomarxismus« (Euchner 1983, 145).

### 5.3 Zur Kritik von Lukács' späterer Selbstkritik

Der im letzten Abschnitt untersuchte Text von 1919 wird in überarbeiteter Form zum Eröffnungstext von *Geschichte und Klassenbewußtsein* von 1923. Lukács rühmt an dieser Schrift im Rückblick von 1967, hier werde *Entfremdung* »zum erstenmal seit Marx als Zentralfrage der revolutionären Kritik des Kapitalismus« behandelt (Werke 2, 24). Die Behandlungsweise sei jedoch »rein im Hegelschen Geist« befangen. »Vor allem, ihre letzte philosophische Grundlage bildet das im Geschichtsprozeß sich realisierende identische Subjekt-Objekt.« (24f.) Das Proletariat an die Stelle dieses identischen Subjekt-Objekts einzuschreiben, sei ein »Überhegeln Hegels« (25). Es ist nützlich, genau zu betrachten, worin Lukács rückblickend den Fehler sieht und wie er die Kritik artikuliert. Er sieht den Fehler ausdrücklich nicht in der bedingungslosen Vorherrschaft, die er der Totalität zugewiesen hatte. Im Gegenteil, er rühmt sich ausgerechnet dafür, daß er ihr damals »wieder jene methodologische Zentralstelle zuweist, die sie in den Werken von Marx immer hatte« (22). Eine »Hegelsche

Überspannung« dabei sieht er darin, daß er »Totalität« in einen Gegensatz zum Primat des Ökonomischen gebracht habe. Der Grundfehler, den Lukács rückblickend sieht, hat mit dem *Subjekt-Objekt* zu tun: er betrifft das Denken der *Objektivierung / Vergegenständlichung* und besteht in deren Gleichsetzung mit *Entfremdung* und *Veringlichung*. Als er 1930 zum Mitarbeiter des Moskauer Marx-Engels-Instituts ernannt wurde, bekam er Einblick in die bereits vollständig entzifferten *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* (1844) von Marx (vgl. MEW Erg.Bd.I, 465-588). Einen »umwälzenden Eindruck«, erinnert sich Lukács 1967, machten »die Worte von Marx über Gegenständlichkeit als primär materielle Eigenschaft aller Dinge und Beziehungen auf mich« (38). Gegenständlichkeit als primär materielle Eigenschaft! So spricht der Autor einer Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Und ist es nicht Feuerbach, der ihn durch die Worte von Marx hindurch anspricht? Wie dem auch sei, der »fundamentale und grobe Irrtum«, der ihm 1930 ins Auge sprang, bestand in der Gleichsetzung von Entfremdung und Vergegenständlichung. Die Aufhebung der Entfremdung war ihm bis dahin spontan zugleich als Aufhebung der Vergegenständlichungen erschienen (26). Der Irrtum war der Anlage des Hegelschen Diskurses gefolgt (vgl. dazu Kapitel VI B der *Phänomenologie des Geistes*: »Der sich entfremdete Geist; die Bildung«). Hier ist es der Geist, der sich entäußert, objektiviert. Lukács, der jetzt den »groben Fehler« sieht, Entfremdung und Vergegenständlichung in eins zu werfen, hört nach diesem Gedanken sofort auf mit der Kritik; er verfolgt die Logik der »Vergegenständlichung« nicht in den Diskurs des Subjekts, in dem sie zuhause ist. Das ungegenständliche Agens, das sich vergegenständlicht, müßte ja eigentlich seiner Ontologie der sechziger Jahre widersprechen, die nurmehr gegenständliche »Dinge und Beziehungen« kennt. Diesen Gedanken zuende zu denken, hieße der Kategorie der Vergegenständlichung den Garaus zu machen. Aber nein, Lukács behält sie bei. Er neutralisiert sie nur hinsichtlich der Entfremdung und anderer Bewertungsfragen. »Als solche ist die Vergegenständlichung freilich wertfrei: das Richtige ist ebenso eine Vergegenständlichung wie das Falsche, die Befreiung ebenso wie die Versklavung.« (26) »Vergegenständlichung« erhält den Rang einer anthropologischen Grundkategorie. »Denn Vergegenständlichung ist tatsächlich eine unaufhebbare Äußerungsweise im gesellschaftlichen Leben der Menschen. Wenn man bedenkt, daß jede Objektivierung in der Praxis, so vor allem die Arbeit selbst eine Vergegenständlichung ist, daß jede menschliche Ausdrucksweise, so auch die Sprache, die menschlichen Gedanken und Gefühle vergegenständlicht usw., so wird evident, daß wir es hier mit einer allgemein menschlichen Form des Verkehrs der Menschen miteinander zu tun haben.« (26) Die Aussage hat die Struktur des Scheinbeweises durch Wiederholung des zu Beweisenden. Zuerst die Behauptung: »Vergegenständlichung ist ... unaufhebbare menschliche Le-

bensäußerung.« Dann die — in sich noch einmal tautologische — Wiederholung der Behauptung in Gestalt einer Artikulation der Lebensäußerungen mit der Kategorie »Vergegenständlichung«: 'Wenn man bedenkt, daß jede Objektivierung ... eine Vergegenständlichung ist und daß alle Praxis, Arbeit und Ausdruck, darunter fallen, dann wird evident, daß Vergegenständlichung/Objektivierung eine anthropologische Grundkategorie ist.' Sehen wir ab von der überraschenden Entdeckung, »daß jede Objektivierung ... Vergegenständlichung ist«, die sich darauf reduziert, daß die beiden Ausdrücke Synonyme sind, so bleibt folgendes Argument: Wenn man alle Praxis, Arbeit wie Ausdruck, als Vergegenständlichung (Objektivierung) interpretiert, dann erhebt man diese Kategorie in den Rang eines anthropologischen Grundbegriffs. Wenn! Es galt aber erst zu prüfen, ob wir das tun sollten. Wäre es nicht angebracht, diese Kategorie, mit der schon einmal ein »grober Fehler« verbunden war, zuvor einer rigorosen Kritik zu unterziehen, bevor man die Frage beantwortet, ob man sie in den Rang einer Grundkategorie befördert (oder darin beläßt)?

## 6. Das Zusammenfallen von Bewußtsein und Wirklichkeit bei Korsch (1923)

»Mein Lehrer ist sehr ungeduldig. Er will alles oder nichts. Oft denke ich: Auf diese Forderung antwortet die Welt gerne mit: nichts.«

B. Brecht, *Marxistische Studien* (GW 20, 66)

### 6.1 Der verspätete Revolutionär

*Geschichte und Klassenbewußtsein* erschien »während der Niederschrift« von Karl Korsch's *Marxismus und Philosophie* (1923a, 71). In einem Nachwort stimmte Korsch »grundsätzlich freudig« den Darlegungen Lukács' zu, »die vielfach die in dieser Abhandlung aufgeworfenen Fragen betreffen« (ebd.). In der zweiten Auflage von 1930 unterdrückt Korsch dieses Nachwort, weil er die »Zustimmungserklärung« nicht aufrechterhalten könne (1930, 34).<sup>11</sup> Das 1930 hinzugefügte Vorwort ist fast so lang wie der ursprüngliche Text. Es interpretiert im Rückblick und verschiebt dabei die Akzente. Die politische Konstellation hat sich in diesen sieben Jahren völlig geändert. Während Korsch sich 1923 als organisierter Kommunist mit Lenin gegen die Sozialdemokratie wendet, wehrt sich 1930 ein unorganisierter Marxist hauptsächlich gegen den »Leninismus«, der nach Lenins Tod konstituiert und seither in der Kommunistischen Internationale durchgesetzt worden war. Ein Grundgedanke von 1923 war die »dialektische Absage gegen jenen 'naiven Realismus'«, der Sein und Bewußtsein einander entgegengesetzt und das Bewußtsein als passive Innenwelt das Bild der Außenwelt empfangen läßt.

»Mit dieser, wie es mir damals schien, für jeden ... Marxisten selbstverständlichen ... Kritik ... hatte ich, ohne mir dessen bewußt zu sein, gerade den Hauptpunkt jener eigentümlichen 'philosophischen' Weltanschauung angegriffen, die damals als das eigentliche Fundament der neuen orthodoxen Lehre des sogenannten 'Marxismus-Leninismus' von Moskau aus über die ganze kommunistische Welt des Westens propagiert und ausgebreitet werden sollte.« (1930, 53)

Aber dies war nicht das einzige Unbewußte des damaligen Projekts. Es war auf eine unhaltbar widersprüchliche Weise in eine historische Konstellation eingeschrieben, die Korsch damals noch für revolutionär hielt und die doch in Wirklichkeit schon die epochale Niederlage der Revolution im Westen gebracht hatte. Italien war bereits faschistisch. In Deutschland konnte 1923 ein letztes Aufbäumen der revolutionären Kräfte zunächst noch Illusionen wecken. Damals wurde der Kommunist Korsch Justizminister der linken Koalitionsregierung in Thüringen. Die Führung der Kommintern drängte die KPD zum bewaffneten Aufstand. Die Aktion wurde von der Regierung »schnell liquidiert«, und mit ihr endgültig die revolutionäre Nachkriegsperiode (vgl. Vranicki 1972, 510). Mitten im Verweben

der revolutionären Flut hielt Korsch's Schrift den revolutionären Gestus fest. Zu den mit Recht weiterwirkenden Gedanken seiner Schrift gehört das Selbstanwendungspostulat: Der Marxismus soll vor sich selber nicht haltmachen, sondern historisch-materialistisch die Zusammenhänge begreifen, in denen er sich bildet und in denen er wirkt. Vermag Korsch selbst seine eigene Bedingtheit derart zu reflektieren? Wie zumeist im Moment der historischen Aktion, scheint ihm der Sinn seiner Intervention zu entgehen. Einige der Widersprüche registriert er im Vorwort von 1930. Von bürgerlicher Seite ist die Schrift wohlwollend aufgenommen worden wegen ihrer »Anerkennung der geistigen Wirklichkeiten« (1930, 31), in erster Linie der Philosophie; dabei enthielt sie doch die »Proklamierung der völligen Zerschlagung ... dieser geistigen Wirklichkeiten und ihrer materiellen Basis durch die zugleich materielle und geistige ... Aktion der revolutionären Klasse« (ebd.). Ferner hatte Korsch die völlige Einheit von Theorie und Praxis proklamiert, die Ablehnung jeder auch nur relativen Selbständigkeit von Theorie, daher auch jeder Fixierung einer »Methode« für sich, getrennt von der konkreten geschichtlichen Bewegung. Er wurde indes, wie Anderson in seiner Schrift über den *Westlichen Marxismus* feststellt, zum Protagonisten einer Bewegung, die in allem das Gegenteil des von ihm Proklamierten darstellte: Sie legte den Entwicklungsgang von Marx von der Philosophie zur sozialen Bewegung und ihrer Wissenschaft umgekehrt zurück, entwickelte einen »obsessiven Methodologismus« und nahm »Marx' Denken selbst zum wichtigsten theoretischen Objekt« (Anderson 1978, 81f.). »Korsch's *Marxismus und Philosophie* steht gewissermaßen als Hauptüberschrift am Beginn dieser Entwicklung.« (Ebd.)

Diese Widersprüche in der Sache hängen eng zusammen mit dem politischen Widerspruch, daß Korsch in eine Feindschaft zum Leninismus hineinstolperte. Gezielt hatte Korsch in ganz andere Richtung. Was er gewollt hatte, war: einen Beitrag zu leisten zur »großen Wiederherstellungsaufgabe« des revolutionären Marxismus (1923, 108). Sich dieser Aufgabe anzunehmen, war der Sinn des Werkes von Lenin. Korsch hebt besonders *Staat und Revolution* hervor, worin Lenin wenige Monate vor der Oktoberrevolution von 1917 »in erster Linie die *Wiederherstellung* der wahren Marx'schen Lehre vom Staat« (LW 25, 397) zu leisten beansprucht hatte. Die mit dem Namen Kautsky verknüpfte alte sozialdemokratische Marx-Orthodoxie hatte in den nichtrevolutionären letzten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts »große Teile des marxistischen Systems ... fast vergessen« (1923, 108). Der politische und rechtliche Überbau war aber nur »fast« vergessen. Gegen Anarchisten und Syndikalisten war immer an der Notwendigkeit festgehalten worden, nicht nur die ökonomische Struktur, sondern auch die politische und rechtliche zum Gegenstand sozialistischer Strategie zu machen. Der Fehler hatte auf diesem Gebiet nur darin bestanden, daß man sich »mit den wichtigsten revolutionären Übergangsproble-



men der Politik nicht genügend konkret beschäftigt« hatte (121). Hingegen hatte man »höhere Ideologien« wie die Philosophie als »Hirnwereien« (Mehring, zit. b. Korsch 1923, 75) aufgefaßt und beiseitegeschoben, ja insgesamt die »geistige (ideologische) Struktur der Gesellschaft ... für eine Scheinwirklichkeit erklärt, die nur als Irrtum, Einbildung, Illusion in den Köpfen der Ideologen existiere« (Korsch 1923, 121f.). Korsch behauptet einen »Parallelismus« (1923, 93) von Staatsproblematik und Philosophieproblematik im Marxismus. Während die Staatsfrage durch Lenin geklärt ist, ist die Philosophie- und überhaupt Ideologie-Frage noch verschüttet. »Und noch heute faßt wohl die Mehrzahl der marxistischen Theoretiker die Wirklichkeit aller sogenannten geistigen Tatsachen in rein negativem ... Sinn auf, statt auch auf diesen Teil der gesellschaftlichen Gesamtwirklichkeit die von Marx und Engels eingeschärfte ... Methode ... anzuwenden.« (120) Sie gelten als »unselbständiger Reflex des eigentlich allein wirklichen, materiellen Entwicklungsprozesses« (120f.).

»Bei diesem Stand der Dinge muß der theoretische Versuch, die (nach Marx) einzig wissenschaftliche, dialektisch-materialistische Methode auch mit Bezug auf die Auffassung und Behandlung der ideologischen Wirklichkeiten wiederherzustellen, theoretisch sogar noch größere Widerstände überwinden, als sie der Wiederherstellung der wahren ... Staatstheorie des Marxismus im Wege gestanden haben.« (Korsch 1923, 121)

Korsch will derart Lenins Werk ergänzen. *Marxismus und Philosophie* soll neben *Staat und Revolution* treten. »Als ein wichtiger Teil dieser großen Wiederherstellungsaufgabe erscheint aber auch eine erneute Aufrollung des Problems Marxismus und Philosophie.« (108) Die Verwechslung von 1923 mit 1917, der nachleninschen Einigelung des Sozialismus in einem von der Konterrevolution belagerten Land mit dem Höhepunkt der revolutionären Situation, mußte zu unhaltbaren Widersprüchen führen. Abgesehen von der politischen Konstellation — hatte Korsch wenigstens die ideologietheoretische Problemlage im Marxismus richtig beschrieben?

Vieles sieht er entweder nicht oder will es übersehen. Er meint zu sehen, Marx und Engels hätten den Ideologiebegriff nur für »verkehrtes Bewußtsein« verwandt, aber er reflektiert nicht, was es bedeutet, wenn er selber im Unterschied zu Marx und Engels »geistig« und »ideologisch« (mal mit, mal ohne Anführungszeichen) gleichzusetzen scheint. Er sieht, daß es kein Zurück zu Marx gibt und will doch die Wiederherstellung. Aber greift er wenigstens an einer wirklichen Frontlinie ein, wenn er sich die Theorie vom Reflexcharakter des Ideologischen zum Gegner nimmt? Wir prüfen dies an einem repräsentativen Beispiel kommunistischer Programmatik, am »einführenden Lehrbuch«, das nach der russischen Revolution die »Doktrinen« des sowjetischen und des Weltkommunismus« dargestellt hatte (Hofmann 1968, 235).

Ein Blick in Bucharins Teil des *ABC des Kommunismus*, das 1920 in

Wien veröffentlicht worden war, zeigt eine manipulationistische Auffassung des Ideologischen. Dabei geht es darum, daß und wie »die Bourgeoisie häufig die Gehirne der Arbeiterklasse beherrscht«. Die Gewaltapparate allein genügen nicht. »Es ist nötig, auch die Gehirne der Massen von allen Seiten mit einem dünnen Spinnwebgewebe zu umspinnen.« (Bucharin 1920, § 12 über den Staat; dorthin auch die übrigen Zitate.) Der Staat faßt alle diese Aktivitäten zusammen. Er züchtet »Fachleute für Verblödung, Verdummung und Bändigung des Proletariats: bürgerliche Lehrer und Professoren, Pfaffen und Bischöfe, bürgerliche Skribenten und Zeitungsmacher«. Die wichtigsten »Mittel geistiger Versklavung« sind »die staatliche Schule, die staatliche Kirche und die staatliche oder vom Staat unterstützte Presse«. Alles Ideologische ist staatlich organisierte Verblödung der Massen, und »in allen kapitalistischen Ländern ist der Staat nichts anderes als eine Vereinigung der Unternehmer«. Usw. — Solche Sätze im Wien Otto Bauers von 1920 — man versteht, daß sie zu einer sich isolierenden Sektierpolitik führen mußten. Aber Korsch wehrt sich keineswegs gegen solche verbale Kraftmeierei, auch nicht gegen Klassenreduktionismus. Vom Reflexcharakter der ideologischen Effekte wiederum kann man eigentlich nicht sprechen, wo ein Heer von Ideologen bei ihrer Erzeugung gezeigt wird. Aber richtig ist wohl, daß den ideologischen Mächten jede Selbständigkeit abgesprochen wird, jede andere Wirklichkeit als die manipulative Bearbeitung des ansonsten passiven Bewußtseins ihrer Objekte. Es ist, als hätte Korsch teil an einer Vereindeutigung und Reduktion komplexer und widersprüchlicher Verhältnisse, die wahnhaftige Züge annimmt angesichts der Realität westlicher Gesellschaften, zumal wo parlamentarische Regierungsform, gar unter sozialdemokratischer Beteiligung, bestand. Zugleich scheint er die Hohlheit dieser Vorstellungen zu ahnen. Eine widersprüchliche Verfangenheit prägt seinen Text, äußert sich darin, daß er »nicht zu klaren Lösungen kommt« (Vranicki 1974, 513) und daß von ihm verstärkt gilt, was Nemitz beim damaligen Lukács beobachtet hat: »Seine Kritik erschöpft sich in distanzierendem Signalement«, z.B. »sichert er sich häufig durch Anführungszeichen und Adjektive ab« (PIT 1982, 44). Es ist weniger der Stil einer souveränen Vorsicht, gar Tarnung, als der Stil der Selbstdurchkreuzung. Mitten durch seinen revolutionären Gestus fließt die Gegenströmung der revolutionären Ebbe.

Praktisch-politisch zielte Korsch's Intervention von 1923 auf eine ideologische Revolution ergänzend zur ökonomischen und politischen. Falsch wäre eine »revolutionäre Praxis, die sich auf eine direkte Aktion gegen den irdischen Kern der ideologischen Nebelbildungen beschränkte und sich um die Umwälzung und Aufhebung dieser Ideologien selbst überhaupt nicht mehr bekümmern wollte.« (118f.) Der Begriff der Diktatur des Proletariats, dessen Wiederherstellung im Zentrum von *Staat und Revolution* steht, muß aufs Ideologische ausgedehnt werden. Korsch's Über-

legungen münden ins Projekt einer »ideologischen Diktatur nach der Ergriffung der Staatsgewalt« (135), die, in einer unklar angedeuteten Doppelstrategie, von innen *und* außen, von unten *und* oben an der Aufhebung alles Ideologischen mitsamt seinen ökonomischen Grundlagen arbeitet. Die Philosophie ist nur ein Sonderfall für alles Ideologische. Die Schrift endet mit dem Gedanken des jungen Marx: »Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.« (MEW 1, 384; und bei Korsch 1923, 136) Wie aber faßt Korsch die Philosophie auf?

Keine der Fragen nach Philosophie (wie überhaupt der Fragen nach Ideologie) erhält klare Antworten. Im Schlingwerk dieser Gedanken wartet ein Konzept vergeblich darauf, gedacht zu werden: *Antiphilosophie*. Das Wort kommt vor, aber es bezeichnet das Beiseiteschieben der Philosophie, das Sichabwenden von ihr, etwa wenn die Gefahr beschworen wird, in Rezeption der Philosophiekritik von Marx »aus der philosophischen Abstraktion der reinen Theorie nur in die entgegengesetzte, antiphilosophische Abstraktion einer ebenso reinen Praxis hineinzutaumeln« (1923, 132). Im Vorwort von 1930 taucht der Begriff mit verschobener Bedeutung wieder auf: die Theorie von Marx und Engels zwischen der Kritik an Hegels Rechtsphilosophie und dem *Kommunistischen Manifest*, also in der ersten Phase des Marxismus, heißt jetzt »jene an sich noch philosophische 'Anti-Philosophie'« (1930, 37) oder die »'Anti-Philosophie' der linken Hegelinge« (38). Der Begriff bleibt selbst jetzt noch in der Schwebe der Anführungszeichen. Es wäre befreiend gewesen, einen Begriff von Antiphilosophie auszubilden, der etwa der späteren *Antipsychiatrie* entsprochen hätte. In der Institution der Abtrennung und der Vergesellschaftung von oben, die durch bloßes Umdenken nicht verschwindet, gegen ihre herrschaftsreproduktive Funktion anzuarbeiten, einen Stützpunkt der Unteren in ihr zu bilden, dies hätte den Sinn von Antiphilosophie ausmachen können. Das Stichwort hatte Lenin gegeben, der 1920 (in Kritik an Lukács' Plädoyer für den Boykott der Parlamentswahlen) schreibt, das »Wesentlichste« sei »die Notwendigkeit, alle Arbeitsgebiete und Einrichtungen, durch welche die Bourgeoisie ihren Einfluß auf die Massen ausübt usw., zu erobern oder erobern zu lernen« (LW 31, 153f.; vgl. dazu PIT 1982, 41f.). Es versteht sich, daß dies für alle ideologischen »Arbeitsgebiete und Einrichtungen«, also auch für die der Philosophie gelten muß. Die Problematik des Althusser von *Marxismus und Ideologie* (wie die erste Auflage von *Ideologie und ideologische Staatsapparate* hieß) kündigt sich an. Wie dieser wendet sich schon Korsch gegen das Paradigma des bloßen falschen Bewußtseins und der Illusion beim Denken des Ideologischen; und wie diesem gilt ihm Ideologie als »materieller ... Bestandteil der geschichtlich-gesellschaftlichen Gesamtwirklichkeit« (1923, 117). Was blockiert ihn beim Denken der philosophischen Institution und ihrer Praxen, also auch des Klassenkampfes in der Theorie? So fragend stoßen wir auf

die Art, in der Korsch wie Lukács die Anlage des klassischen Bewußtseinsdiskurses negiert. Genauer gesagt: wir stoßen darauf, wie der negierte Bewußtseinsdiskurs mit seinem binären Kode seine Negation bei Korsch (der darin exemplarisch für die hegelianisierende Marxrezeption ist) bestimmt.

## 6.2 Die Totalität als magische Garantie der Revolution

Für unsere Fragen nach der Subjekt/Objekt-Artikulation im Marxismus steht im historischen Moment von 1923 Korsch an der Seite von Lukács. Beide beziehen sich auf den binären Kode des Bewußtseinsdiskurses kritisch, dialektisch, revolutionär. Im Namen der Dialektik und des Totalitätsgedankens beanspruchen sie, die Anlage des Innen/Außen-Dispositivs völlig aufgehoben zu haben. Beide folgen Marx *nicht*, wo dieser die Innen/Außen-Anlage in der gesellschaftlichen Gliederung der bürgerlichen Gesellschaft ortet. Das Paradigma, das ihnen vorschwebt, ist Hegels Aufhebung der Kantschen Problematik. Sie bleiben an den Dualismus fixiert, wenn auch vom Standpunkt seiner Aufhebung. Sie betreiben eine Identitätsphilosophie auf Grundlage genau jener wohlgeordneten Nicht-Identitäten, die dem binären Kode folgen: Bewußtsein/Sein, Subjekt/Objekt, Form/Inhalt, Theorie/Praxis usw.

Man könnte die Bedeutung, die der Seins/Bewußtseins-Anordnung beigemessen wird, nicht höher einstufen, als Korsch es tut. Sie erscheint 1923 als »der große Grundmangel« aller alten sozialdemokratischen Marx-Orthodoxie. Die Formulierung spielt an auf eine Formulierung im *Kapital* (MEW 23, 95, Fn.32), wo Marx es als »einen der Grundmängel« der klassischen politischen Ökonomie diagnostiziert, »daß es ihr nie gelang, aus der Analyse der Ware ... die Form des Werts ... herauszufinden«. Als »der große Grundmangel« der nichtrevolutionären Verfallsform des Marxismus erscheint für Korsch das Denkmuster, das »zwischen dem Bewußtsein und seinem Gegenstand eine scharfe Trennungslinie« zieht (1923, 126). Das ist der naive Realismus oder Sensualismus, dem das Bewußtsein die Außenwelt widerspiegelt. Man erkennt die Problematik der 1. Feuerbachthese. Betrachtet man Korsch's Lösung des Problems, sieht man zugleich, wie er sich in der Auffassung der Problematik der 1. Feuerbachthese von Marx radikal trennt, ohne dessen gewahr zu sein. Dem Auseinanderfallen von »Bewußtsein« und »Wirklichkeit«, wie es der naive Realismus vorstellt, hält Korsch das »Zusammenfallen von Bewußtsein und Wirklichkeit« (1923, 128) entgegen. Das Zusammenfallenlassen des Auseinanderfallenden in der Totalität gilt ihm als Dialektik.

Man muß eine ähnliche Figur von Marx daneben halten, um den Unterschied deutlich zu sehen. In der 3. Feuerbachthese setzt sich Marx mit materialistischen Vorstellungen von der Veränderung der Menschen durch Änderung der Verhältnisse (»Umstände«) und durch Erziehung auseinander-

der. *Wer soll die Verhältnisse ändern?* Also woher kommen und wer verändert die Veränderer? Und: *Wer soll die Erzieher erziehen?* Mit diesen Fragen bringt Marx seine Vorgänger aus dem Konzept. Da ihre materialistische Lehre diese Fragen »vergibt«, müssen sie »die Gesellschaft in zwei Teile — von denen der eine über ihr erhaben ist — sondieren«. Die aufgeklärte Elite eines absolutistischen Staats zeichnet sich ab. Dem setzt Marx entgegen: »Das Zusammenfallen des Ändern der Umstände und der menschlichen Tätigkeit ... kann nur als revolutionäre Praxis gefaßt ... werden.« Das Zusammenfallen der Gesellschaftsveränderung und des Handelns artikuliert Marx als »Selbstveränderung« der Menschen (MEW 3, 3f.).

Was für Marx in der revolutionären Praxis zusammenfällt, sind herrschaftlich auseinandergerissene und hierarchisch angeordnete Elemente gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit und der Kontrolle der Lebensbedingungen. Das gibt einen ganz anderen Sinn als die Identität von Bewußtsein und Wirklichkeit. In der Marxschen Perspektive revolutionärer Praxis erscheint auch die Anordnung von Bewußtsein und Wirklichkeit in einem andern Licht. Wenn Marx zu Beginn der *Deutschen Ideologie*<sup>12</sup> dazu auffordert, »den Boden der Philosophie zu verlassen« (vgl. MEW 3, 18), ist das keine Absage an umfassende Theorie, sondern die Aufforderung an die Theorie, ihre gesellschaftliche Umfassung mitzudenken. Indem das Ignorieren der gesellschaftlichen Eingelassenheit konstitutiv ist für die ideologische Form Philosophie, ist es ein Verlassen dieser Form. Marx geht vom bewußt tätigen Sein der Menschen aus und rekonstruiert die Problematik des »Bewußtseins«, dessen Beziehung zum »Sein« in Frage steht, indem er die Komplexstruktur der arbeitsteiligen, staatlich verfaßten Klassengesellschaft mit ihren ideologischen Mächten, Formen und Praxen der Reproduktion nachzeichnet. Korsch's Problematik berührt sich mit der Marxschen insofern, als beide die Frage nach der Philosophie mit der nach dem Staat verknüpfen. Aber Korsch folgt im übrigen einer hegelianischen Zauberdialektik, die alle realen Gegensätze für Schein erklären kann. Nehmen wir den Staat als Beispiel. Ideologie heiße für Marx und Engels »nur das verkehrte Bewußtsein, speziell ... z.B. jene juristischen und politischen Vorstellungen, welche das Recht und den Staat als selbständige Mächte über der Gesellschaft betrachten.« (122) Korsch verweist in einer Fußnote auf Engels' *Ludwig Feuerbach* ..., ohne indes zu zitieren. Dort steht das Gegenteil (MEW 21, 302): »Im Staat stellt sich uns die erste ideologische Macht über den Menschen dar. (...) Kaum entstanden, verselbständigt sich dies Organ gegenüber der Gesellschaft, und zwar um so mehr, je mehr es Organ einer bestimmten Klasse wird ...« Die Klassenkämpfe transformieren sich in politische Kämpfe, und »das Bewußtsein des Zusammenhangs dieses politischen Kampfs mit seiner ökonomischen Unterlage wird dumpfer und kann ganz verlorengehen.«

Wir sehen hier zwei Verständnisse von Dialektik am Werk, die kaum unterschiedlicher sein könnten. Engels hält in der Verselbständigung und Überordnung des Staats den Zusammenhang mit der Klassenbasis und den Klassenkämpfen fest, benennt sogar die Funktionalisierung des Staats durch die sozial herrschende Klasse als Triebkraft von dessen Verselbständigung. Korsch dagegen denkt wie Lukács die Verselbständigung als Schein. Freilich fängt so ein Karussell von Begriffen an sich zu drehen, das später Stück um Stück die Ideen von 1923 abwerfen wird. Schein ist nun dem Sein nicht mehr entgegengesetzt, sondern Teil der Gesamtwirklichkeit, die sich in ihm ausdrückt. Auch verkehrtes Bewußtsein »fällt so mit Wirklichkeit zusammen«. Die Kompliziertheit entsteht dadurch, daß die Frage der ideologischen Mächte auf die Ebene des Bewußtseins verrückt worden ist, um von dieser Ebene aus deren spezifische Logik dialektisch aufzuheben.

Es ist der Standpunkt des Bewußtseins, wenn auch des durch sich selbst »aufgehobenen«, von dem aus es so aussieht, daß am Anfang das Ganze steht, das sich in allem Besonderen *ausdrückt*. Bewußtseinsformen sind Ausdrucksformen. Alle Bewußtseinsformen »drücken nur, in ihrer besonderen Weise, das Ganze der bürgerlichen Gesellschaft aus ...« (Korsch 1923, 135). So sind sie Ideologie. Nur das unmittelbare Denken der revolutionären Bewegung wäre keine Ideologie.

Nach dieser Bestimmung müssen die objektiven Gedankenformen der bürgerlichen Ökonomie als solche unmittelbar zur Ideologie gerechnet werden. Korsch unterscheidet nicht zwischen »gesellschaftlichen Bewußtseinsformen« und »ideologischen Formen«. Dahinter steckt eine bestimmte Lesart des *Vorworts* von *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859), das unter Stalin eine so verhängnisvolle Rolle als kanonisierter Text einer Vulgarorthodoxie gespielt hat. In diesem *Vorwort* finden sich mehrere Begriffsskizzen, die nicht ganz klar und nicht unbedingt miteinander vereinbar sind. Marx identifiziert zunächst die »ökonomische Struktur« als die »reale Basis, auf der sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen«: Staat als *Überbau* und gesellschaftliche Bewußtseinsformen als *Entsprechung* der Produktionsverhältnisse. Schon der nächste Satz bringt eine Gliederung von vier Elementen und einen andern Beziehungstyp: »Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt.« Bedingt-sein ist nicht dasselbe wie Entsprechen. Dann kommt eine Zweiergliederung: »Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um.« »Überbau« ist hier nicht nur der Staat im Unterschied zu den »gesellschaftlichen Bewußtseinsformen«. Der folgende Satz bei Marx interpretiert den soeben zitierten und führt den neuen Gegensatz von »wissenschaftlich« und »ideolo-

gisch« ein: »In der Betrachtung solcher Umwälzungen muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten.« (MEW 13, 8f.)

Bei Korsch kehren einige dieser Begriffsgruppen auf eine Weise wieder, die ihre Bedeutung verschiebt, ohne daß ihm dies bewußt ist. »Zu diesen in der Gesellschaft ebenso wirklich wie Recht und Staat vorhandenen gesellschaftlichen Bewußtseinsformen gehört vor allem der ... Warenfetisch oder Wert und die aus ihm abgeleiteten ökonomischen Vorstellungen.« (1923, 123) Korsch nimmt also die erste der zitierten Begriffsanordnungen aus dem *Vorwort*, gibt ihnen einerseits einen ontologischen Sinn (»ebenso wirklich«) und rückt andererseits Ware/Wert unter die Bewußtseinsformen. Der Wert und die »aus ihm abgeleiteten ökonomischen Vorstellungen« gelten als unmittelbar ideologisch und nehmen einen Sonderstatus unter den Ideologien ein: Sie bilden die »ökonomische Grundideologie der bürgerlichen Gesellschaft« (ebd.). Hier signalisiert Korsch eine Kritik an Marx und Engels, ohne sie allerdings direkt auszusprechen oder gar zu erläutern, was charakteristisch für seinen Stil ist: »Und es ist nun für die Marx-Engelssche Auffassung außerordentlich charakteristisch, daß gerade diese ökonomische Grundideologie von ihnen niemals als Ideologie bezeichnet wird.« (123)

Man muß sich vor Augen führen, was Korsch *nicht* macht, um zu verstehen, was er macht. Er setzt nicht an bei der Wertform, sondern beim Wert; ähnlich ist seine Akzentverschiebung vom Fetischcharakter der Ware zum Warenfetisch. Die Wertform ist Form einer sozialen Praxis (Tauschform des sozialen Stoffwechsels privat-arbeitsteiliger Produzenten); sie erlaubt es, das »Bewußtsein« der Tauschenden als bewußt-tätiges Sein-in-dieser-Form zu fassen. Diesen Weg sieht Korsch nicht. Er fixiert das Bewußtsein als solches und gibt sich damit zufrieden, es abzukoppeln vom Modell des »naiven Realismus«, der das Bewußtsein gegenüber von einem Gegenstand denkt. Seine Frage ist, ob dieses Bewußtsein, die ökonomische Vorstellung, einen bestimmten ökonomischen Gegenstand abbildet. Die Antwort ist negativ. Sowenig das politische Bewußtsein einen Gegenstand abbildet, sowenig das ökonomische. Die »dialektische Totalität« und ein angenommenes Ausdrucksverhältnis zu dieser genügen ihm, den Zusammenhang zu denken. »Auch die ökonomischen Vorstellungen stehen zur Wirklichkeit der materiellen Produktionsverhältnisse der Gesellschaft nur scheinbar im Verhältnis des Bildes zu dem abgebildeten Gegenstand, in Wirklichkeit aber in dem Verhältnis, in welchem ein besonderer, eigentümlich bestimmter Teil eines Ganzen zu den anderen Teilen dieses Ganzen steht. Die bürgerliche Ökonomie gehört ... zum Ganzen der

bürgerlichen Gesellschaft. Zu diesem Ganzen gehören aber ganz ebenso auch die politischen und juristischen Vorstellungen und ihre scheinbaren Gegenstände ...« (134f.). Alle Vorstellungen, die ökonomischen bis zu den philosophischen, »drücken nur, in ihrer besonderen Weise, das Ganze ... aus« (ebd.).

»Sie alle zusammen bilden jene *geistige Struktur* der bürgerlichen Gesellschaft, welche der ökonomischen Struktur dieser Gesellschaft entspricht, in dem gleichen Sinne, wie sich über dieser ökonomischen Struktur der juristische und politische Überbau dieser Gesellschaft erhebt.« (123)

Dem liegt wieder die erste der oben zitierten Formulierungen aus dem *Vorwort* von 1859 zugrunde. Die Verwandlungen, die Korsch vornimmt, sind folgende: »bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen« werden zur »geistigen Struktur der Gesellschaft«; und während bei Marx die ökonomische Struktur die Basis des politischen Überbau ist und ihr bestimmte Bewußtseinsformen entsprechen, setzt Korsch die Basis/Überbau-Beziehung und das Entsprechungsverhältnis ausdrücklich gleich (»in dem gleichen Sinne«). Von mehreren Ansätzen von Marx wird einer bevorzugt; die Bedeutungen werden vereindeutigt und geschlossen. Es gibt drei Strukturen, die ökonomische, die politische, die geistige, die in Ausdrucksverhältnissen zueinander und zum Ganzen stehen. Bei Lenin gilt das Politische als der konzentrierte Ausdruck des Ökonomischen, das Philosophische als der des Politischen, alle aber drücken auf ihre Weise das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft aus, deren Teile sie zugleich sind. Korsch ist näher an Lenin, als gemeinhin angenommen wird<sup>13</sup>, freilich an einem Lenin, den er selber so charakterisiert: Im »strikten Gegensatz« zu Marx und Engels »will der Philosoph Lenin ... als Marxist allen Ernstes zugleich Hegelianer bleiben« (1930, 60).<sup>14</sup> So spiegelt er sich in Lenin und Lenin in sich.

Auf Grundlage der Subjekt/Objekt-Artikulation ist die Aufhebung der Gegensätze zunächst spekulativ möglich: Subjekt und Objekt sind nur Teile einer Gesamtwirklichkeit, die sich in sie aufgliedert, deren Bestandteile sie sind und in denen sie sich ausdrückt. Die von Korsch so beschriebene Realität ist für ihn die ideologische. Die Alternative gibt seine Lesart der dritten Feuerbachthese: die revolutionäre Aufhebung der Gegensätze. Hier hat das Postulat der *Einheit von Theorie und Praxis*, das wir als zentrales Kriterium des orthodoxen Marxismus bei Lukács beobachtet hatten, seinen Ort im Zusammenhang der Gedanken von Korsch. Wie an anderer Stelle ist sein Gewährstext zunächst Marx' *Einleitung* zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie von 1843/44. Hier heißt es, »daß die *seitherige Philosophie* selbst zu dieser Welt gehört und ihre, wenn auch ideelle, *Ergänzung* ist.« (MEW 1, 384) Korsch, der diesen Satz zitiert (1923, 113), interpretiert ihn so, daß »schon die gesamte Philosophie des deutschen Idealismus ... *auch theoretisch* stets die Tendenz gehabt (hat), ... mehr als eine Philosophie zu sein.« (115) Selbst Hegel habe der Philosophie eine »in ge-

wissem Sinn praktische Aufgabe zugewiesen ..., die Vernunft als selbstbewußten Geist mit der Vernunft als vorhandener Wirklichkeit durch Begriff und Einsicht zu versöhnen.« (115) Was Korsch hier wolkig als »in gewissem Sinn praktisch« bezeichnet, gehört zu ihren ideologischen Funktionen, also allenfalls zur ideologischen Praxis der Philosophie. Entsprechende Befriedigungen »auf eine nur imaginäre Weise« (MEW 1, 385) hatte Marx im Auge, wenn er die Philosophie als *Ergänzung* der staatlichen Klassengesellschaft faßte. Wir haben diesen Gedanken weiter ausgearbeitet und sprechen an dieser Stelle vom *ideologischen Komplementaritätsprinzip* (vgl. Haug 1983b). Marx verweist auf den Ergänzungscharakter der Philosophie, um den *philosophischen* Sozialkritikern vorzuhalten, sie verhielten sich »unkritisch zu sich selbst«, und um »die Negation ... der Philosophie als Philosophie« zu fordern (MEW 1, 384). Bei Korsch, der dies eine Seite vorher noch zu sehen schien, verschiebt sich der Sinn dieser Kritik ins Gegenteil, zu einem Argument der Rechtfertigung. Nachdem er die Versöhnungsperspektive von Hegel als dessen »praktische« Dimension bezeichnet hat, fährt er fort:

»So wenig aber durch die Übernahme einer solchen weltanschaulichen Aufgabe ... die Idealphilosophie ... aufgehört hatte, eine Philosophie zu sein, so wenig scheint es gerechtfertigt, die materialistische Theorie Marxens allein aus dem Grunde, weil sie nicht eine rein theoretische, sondern zugleich eine praktisch revolutionäre Aufgabe zu erfüllen hat, für eine nicht mehr philosophische zu erklären.« (Korsch 1923, 115)

So viel Nachsicht Korsch gegenüber der Philosophie zeigt, indem er ihr schon ihre ideologische Versöhnungsfunktion als Praxis zurechnet, so schneidend kann er andererseits Theorie und Forschung abfertigen.

»Eine Auffassung, welche der Theorie eine selbständige Existenz außerhalb der realen Bewegung zusprechen wollte, wäre selbstverständlich weder materialistisch noch auch nur hegelisch-dialektisch, sie wäre einfache idealistische Metaphysik.« (1923, 99)

»... nach der richtig ... verstandenen materialistischen Geschichtsauffassung (kann es) ... selbständig nebeneinander bestehende Einzelwissenschaften ebenso wenig geben, wie eine von der revolutionären Praxis getrennte, wissenschaftlich voraussetzungslose, rein theoretische Forschung ...« (101)

Der Leninismus-Kritiker von 1930 hat davon abgelenkt, wie nah diese Vorstellungen von 1923 in vielem der sowjetischen Ideologie und Praxis kamen. Sie mündeten schließlich in ein Projekt »ideologischer Diktatur«, und dies ist der einzige Punkt, an dem Korsch 1930 ausdrücklich Selbstkritik übt, wenn auch nur phraseologisch als »von unserem heutigen Standpunkt aus in dieser abstrakten Form auch tatsächlich mißverständlich« erscheinend (1930, 71). Vom Schreckbild der »ideologischen Diktatur« des beginnenden Stalinismus wendet sich Korsch ab — um von der »echten proletarischen Diktatur« zu schwärmen (72). Er hätte einerseits

der Sowjetunion die praktischen Zwänge zugutehalten müssen, andererseits die gefährlichen Schwächen der theoretischen Grundlagen aufdecken, die er mit der sowjetischen Ideologie teilte: die Unfähigkeit, ein komplexes Instanzenspiel zu denken und zu praktizieren. Korsch bewegt sich stets in Alternativen, die einem völligen Auseinanderfallen zweier komplementärer Instanzen deren Zusammenfallen entgegenhalten. So muß er im Denken die lebensnotwendige Selbständigkeit von Theorie und Forschung vernichten, wie er die für die Entwicklung des Sozialismus grundwichtige Unterscheidung von Ideologie und Theorie verfließen läßt. So blockiert die Subjekt/Objekt-Artikulation noch in ihrer angestrengten Aufhebung Theorie und Praxis im Umgang mit unterschiedlichen Instanzen, Praxen und Logiken der Gesellschaft. Zugleich zeigt sich, wie stark jenes Grundmuster ist, das seine Negation derart bestimmt. Es beweist eine enorme Aufnahmefähigkeit: die am schroffsten einander entgegengesetzten politischen und theoretischen »Parteien« vermögen sich in ihm zu artikulieren. Dagegen bedarf es einer Dialektik, die nicht mehr in der Subjekt/Objekt-Anlage sich bewegt, sondern diese Anlage bewegt, eine Dialektik, die nicht Totalitätsspekulation ist, sondern Unterschiede durchläuft, ohne sie zu vernichten, und die vor allem Dialektik der wirklichen Praxen und der in ihnen erschlossenen Wirklichkeiten ist.

## 7. Euchners Marx

»Weshalb, so muß man sich fragen, ist Marx auf diese prekären gedanklichen Konstruktionen verfallen ...?«

W. Euchner 1983, 102

## 7.1 Dekonstruktion eines Marx-Bildes

Die hegelianisierende Marx-Lektüre ist eine Großmacht im akademischen Marxismus, vor allem im philosophischen. Das ist kein Wunder. Die gesellschaftliche Anordnung und Form des Philosophierens wirft die in ihr Tätigen auf bestimmte Arten von Fragen und Objekten. Die Stellung in der gesellschaftlichen Struktur determiniert sozusagen die Modalität der Fragestellungen. Die Institution des philosophierenden Geistes verwandelt, im Selbstlauf, ihr Objekt in ein Geistiges. Sie reißt es aus der Geschichte, um es in die Geistesgeschichte einzutauchen. So geht es auch mit Marx. Seine Fragestellung, welche nicht mehr einfach aus der Philosophie kommt, sondern diese mit in Frage stellt, wird immer wieder zurückgeführt von Philosophen, rückverwandelt in ein philosophisches Motiv und als solches auf andere philosophische Ideen zurückgeführt. Seine Kritik der Philosophieform wird nicht zur Kenntnis genommen, sondern seine Erkenntnis zurück in die Philosophieform genommen. Was liegt näher, als Marx mit Hegel zu interpretieren, sobald man ihn erst einmal in den Schoß der Philosophie zurückgeführt hat? Freilich wird bei solcher Denkmalpflege das Neue an Marx zum Undenkbaren, sein Unerhörtes zum Ungehörten.

Wir wollen im folgenden ein derartiges Marx-Bild ausstellen. Es soll einiges über seine Bildung sagen. Es handelt sich um ein Buch über Marx von 1983. Der Verfasser, Walter Euchner, kommt von I. Fetscher her und war in die Diskussionen der Schülergeneration der Frankfurter Kritischen Theorie der sechziger Jahre einbezogen. Sein Buch ist geeignet für unsere Demonstration, weil es gut gemacht und repräsentativ für eine Sichtweise ist.

## 7.2 Die philosophische Einschließung

Die Fragen werden zurück-gestellt. Die Sphäre, in der Euchners Marx nachgebildet wird, ist wie selbstverständlich die der Philosophie. Daß Philosophie für Marx eine *ideologische Form* ist, ein Flügel der *Camera obscura* allen Ideologischen, die »in Gedanken aufgelöste religiöse Sphäre« (MEW 26.1, 22), sinkt zurück ins Ungedachte. Der »Marxismus selbst als klassisch gewordenes Gedankengebäude« (Euchner 157) erhält dafür die Privilegien eines solchen. Er wird eingeschrieben in den Tempel der »großen Philosophien, in denen sich — trotz ihrer Irrtümer im einzelnen —

Denken orientieren kann«. Der von seiner Notwendigkeit und seinen Praxen, seiner sozialen Bewegung abstrahierte und zum *Gedankengebäude* gebildete Marxismus wird zur Entschädigung für diese Amputation mit Immunität ausgestattet. Krise des Marxismus? Nein! Unser Denkmal »befindet sich in keiner Krise, sowenig wie andere große Philosophien«. Der Immunität entspricht auf der andern Seite eine desto schärfere Verfolgung jedes Marxismus, der aus dieser geschlossenen Anstalt des Denkens ausbricht. Freilich ist Euchners Sache diese Verfolgung nicht, und der Tatbestand wird von ihm vage umschrieben als unangemessener Umgang mit einer — *Denktradition*. »Die vielfach zu hörende Rede von der Krise des Marxismus kann nur den Versuch treffen, politische und soziale Gegenwartsfragen allein mit dem Repertoire marxistischer Denktradition anzugehen.« (156) Dem Philosophen wird alles zur Philosophie. Das Schlimme daran ist die Zwangsvereinigung zur Fiktion einer einheitlichen Denktradition, als gäbe es nicht jene vielverzweigte und unaufhebbar kontroverse, mehr oder weniger mit den sozialen Bewegungen verbundene, in die verschiedensten Wissensgebiete und ihre Erkenntnisse und Denkmittel sich einlassende theoretische Kultur, die im Singular auszusprechen fast schon ein Mißverständnis ist. Aber die plurale Daseinsform des Marxismus — gar die Rede von *Marxismen*, die nach G. Haupt angebracht ist, seit der Marxismus herrschende Richtung der Internationalen geworden war, worauf deren Richtungen sich als marxistische reproduzierten (vgl. Haupt 1978, 314) — kann Euchners Gedankengebäude nicht erreichen. Desto exklusiver wird dieses Gebäude.

Betrachten wir dieses Spiel von Einschließung/Ausschließung für einen Augenblick. Der von den Existenzproblemen, auf die er Antwort gibt, von den Kämpfen, in die er eingreift, abgeschnittene und als *Gedankengebäude* der Fassadenfolge großer Philosophien eingefügte Marxismus kann dadurch überdies eurozentrisch festgelegt werden. All diese großen Philosophien, unter die der Marxismus nun eingereiht ist, »gehören der Kultur an, in der sie entstanden sind, und dauern mit ihr fort, solange diese besteht.« (157) Mit diesem Satz schließt Euchner nicht nur sein Buch ab, sondern vor allem alles, was nicht dieser westeuropäisch-deutschen Kultur des 19. Jahrhunderts angehört, aus. Und er schließt die meisten derer aus, die dieser Ausschließung widersprechen. Mao Zedong ein Marxist? »Man kann aus guten Gründen« — die ungenannt bleiben — »bezweifeln, ob das offizielle politische Denken in der VR China als 'Marxismus' bezeichnet werden kann.« (144) So kommt die Pluralität marxistischer Ausprägungen in der heutigen Welt nur in Führungszeichen (und nur auf wenigen Zeilen) zu Wort. Die außereuropäischen Marxismen haben »Eigentümlichkeiten ... ihrer Völker und der jeweiligen ... Gegebenheiten in sich aufgenommen, die sicherlich von den Verhältnissen des westlichen Europa weit entfernt sind.« Wer würde da widersprechen? Aber welcher bewußt-

lose europäische Eigendünkel spricht aus folgendem: »Wenn jene Freiheitsbewegungen darauf bestehen, 'marxistisch' zu sein, so vermutlich nicht zuletzt deshalb, weil 'Marxismus' bei den Intellektuellen der unterdrückten Schichten dieser Völker den kompromißlosen Kampf um Befreiung von Klassenherrschaft und kolonialer Ausbeutung symbolisiert.« Euchner gibt zu verstehen, ohne es indes eindeutig auszusprechen, daß diese Beanspruchung des Marxismus durch jene Befreiungsbewegungen ein Mißbrauch, zumindest ein Mißverständnis sei. Er gibt dieser Ausschließung der Dritten Welt aus dem Marxismus und der europäischen Einschließung desselben den Anschein einer Legitimation durch Marx. »Marx selbst hatte darauf bestanden, daß er keine geschichtsphilosophischen 'Universalschlüssel' geschaffen, vielmehr den Weg des westlichen Europa aus dem Schoß der feudalen Wirtschaftsordnung beschrieben habe.« Aber der Anschein trügt. Der Sinn der Äußerungen von Marx, auf die Euchner anspielt (MEW 19, 108), ist der genaue Gegensinn zu dem unterstellten. Es geht Marx gerade um die Freisetzung einer vielförmigen, den unterschiedlichen »historischen Milieus« angemessenen Erforschung der Verhältnisse, wie um die Ausbildung regional und national spezifischer Strategien ihrer Veränderung.<sup>15</sup>

Man muß den dritten und letzten Teil des Buches ansehen, um das Ausmaß und die Stoßrichtungen dieser Aus- und Einschließung zu begreifen. Mit den im Namensregister Abwesenden ließe sich eine kleine Weltgeschichte des Marxismus bestücken. Mariátegui, Cabral, Ho Chi Minh — diese für Lateinamerika, Afrika und Asien symbolischen Namen sucht man vergebens. Aber auch was die europäischen Marxisten angeht, Euchners Bild blendet ganze Richtungen aus, Kardelj wie Togliatti, Henri Lefebvre wie Iljenkow, Mandel wie Sanchez Vasquez, Lucien Sève oder Vranitzki. Und im deutschen Marxismus gibt es weder Abendroth noch Kofler, Harich, Holzkamp, ja, nicht einmal Brecht, während Benjamin nur einmal als zur Frankfurter Schule zählend genannt wird (was überdies eine unakzeptable Vereinnahmung ist). Damit ist das Stichwort gefallen. Für Euchner existiert der Marxismus nur als Neomarxismus, und der Neomarxismus im wesentlichen als Frankfurter Schule, diese dafür bis in feine Verästelungen. Aber warum soll dem Frankfurter Neomarxismus nicht billig sein, was dem Marxismus-Leninismus billig ist? Die verschiedenen Richtungen unterhalten ihre Bilder und retuschieren ihre Geschichten. Sie schließen einander aus und erweisen sich gerade darin einander verwandt bei aller Verschiedenheit.

### 7.3 Vergegenständlichung

»Kritik der politischen Ökonomie' ..., d.h. Rückübersetzung und Reduktion der falschen Objektivität ...«

L. Coletti 1977, 54

Nun aber zur Spezifik der Euchnerschen Marxdarstellung. Es ist eine Spezifik, die sie mit vielen Schriften anderer Autoren gemein hat. Sie gibt Marx durch einen hegelianisierenden Filter. Dieser Filter ist ein Begriffsgitter, das zum großen Teil identisch ist mit dem, welches wir bei Lukács betrachtet haben. Ausdruck und Vergegenständlichung sind gliedernde Begriffe, in denen besonders viele Beziehungen zusammenlaufen. Subjekt/Objekt, Oberfläche/Tiefe, Wesen/Erscheinung, falsches/richtiges Bewußtsein bezeichnen wesentliche Knotenpunkte des Artikulationsnetzes. Das letzte dieser Kategorienpaare gibt das Stichwort für Euchners Interpretation des Marxschen Topos der *Camera obscura*.

Bei Marx dient die Camera obscura, dieser abgedunkelte Raum, der nur durch eine kleine Öffnung Licht einläßt mit dem Effekt, ein seitenverkehrtes, aber reelles Abbild der »Außenwelt« an die gegenüberliegende Wand zu werfen, als Metapher für die gesellschaftliche Anordnung alles Ideologischen (vgl. MEW 3, 26). Betrachten wir Euchners Kommentar zu dieser Stelle:

»Wer behauptet, daß 'in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen', muß eine Vorstellung vom richtigen Zustand dieser Verhältnisse haben.« (64f.)

Dahinter verbergen sich normative Ideen, präskriptive Vorstellungen, unvereinbar mit dem Wissenschaftsanspruch von Marx. Euchner sieht nicht, daß der Kontext der Camera obscura die Funktion zuweist, als Merkbild für eine über viele Seiten ausgebreitete Strukturskizze zu dienen. Eine komplexe und mehrdimensionale gesellschaftliche Anlage wird da vorgeführt: die interdependente Ausfaltung von Arbeitsteilung, Klassegegensatz und Staatlichkeit. Die Camera obscura steht für die ideologischen Formen, die spezifischen Praxen Raum geben in dieser Struktur. Euchner übersieht, daß dies ein wissenschaftlicher Ansatz der Analyse und theoretischen Rekonstruktion eines ganzen Bündels von Phänomenen ist. Er sieht darin ein zur Norm erhobenes Wunschbild. Er muß dies so sehen, weil er das ganze Modell — so stark können Deutungsmuster sein — als bloße Ausführung des Vergegenständlichungsdenkens sieht.

»Die zentrale Bedeutung der dialektischen Vergegenständlichungs-, Entfremdungs-, Verkehrs- und Verdinglichungskonfiguration für das Marxsche Denken liegt zunächst in ihrer — versteckten — normativen Funktion.« (64)

Kurz, er macht die Camera obscura zum Ausfluß des Denkens, dessen Kritik Marx gerade in diesem Bild zusammenfaßt. Der Innenraum mit sei-

nem flüssigen Medium »Bewußtsein« gilt Euchners Marx als der wahre Raum, sein Bewohner, das Subjekt, als die Freiheit in Person, zugleich als die eigentliche historische Produktivkraft, die eine Welt aus sich hinaus-schafft ins Objektive, *Objektivationen*, in denen sie sich, selber ungegen-ständiglich, *vergegenständlicht* mit dem verkehrten Ergebnis, daß die eignen Geschöpfe ein Eigenleben beginnen, sich objektiv-selbständig gegen das Subjekt stellen. Und damit sind wir mitten in der *Entfremdung*. Wie denkt Euchners Marx sie?

Staat, Recht und andere ideologische Mächte — wie werden sie ge-dacht? Euchner interpretiert sie, die in der *Deutschen Ideologie* noch in oft hegelianisierenden Konzepten gefaßt sind, kaum merklich zurück zu den *Objektivationen des Geistes*. Bei Marx gibt es zwei widersprüchliche — zumindest heterogene — Artikulationen: *gegenüber* und *über* (vgl. MEW 3, 33). »Gegenüber« steht dem »Subjekt« das »Objekt« oder die »Vergegenständlichung«; »über« den gesellschaftlichen Menschen erhebt sich die Herrschaftsinstitution, der Staat. Euchner läßt das »Über« ver-lassen zugunsten des »Gegenüber«. Die ideologischen Mächte, in erster Linie der Staat, erscheinen dem Euchnerschen Marx als »verfestigte Mu-ster sozialer Interaktion«, die »zur Beherrschung von Menschen durch an-dere Menschen« führen (64). Als ob der Staat erst dazu führte, statt, wie beim nichteuchnerschen Marx, von vornherein als Herrschaftsinstitution zu entstehen! Und als ob der Staat interaktionistisch, als graduelle Verfestigung von Interaktionsmustern zu denken wäre! Ins Ungedachte ver-schwindet der Staat als Austragungsform von Klassenantagonismen, als Institutionalisierung und kompromißhafte Durchregelung von Herr-schaft. Symbolische Auslassungen aus den Subjekten, zwischen ihnen sich festsetzend, schließlich zur Herrschaft der einen über die andern führend — so sieht Euchners Marx die Dinge. Marx' und Engels' Begriffe der ideologischen Formen und Mächte spielen bei Euchner keine Rolle. Er sieht, die Marxsche Problematik völlig verrückend, »Entfremdung ... durch die Superstrukturen«, ja, sogar »das Problem der determinierenden Superstrukturen« und schreibt Marx als Perspektive und Endziel zu die »*Rücknahme der Superstrukturen*« (127). Da für Marx das Proletariat in ausgezeichneter Form das Subjekt darstellt, sind die sozialstrukturellen Objektivationen auch im besondern Maße dessen entfremdender Gegen-stand. »Die dialektische Methode«, sagt Euchner, der darunter das Verge-genständlichungsdenken versteht, »setzte Marx in die Lage, die *gesamte Sequenz der Strukturen, die die kapitalistische Produktionsweise* und die ihr entsprechenden Formen von *Gesellschaft und Staat* bilden, als Gegen-welt zum Proletariat ... darzustellen« (102). Die gesamte Strukturens-equenz der kapitalistischen Produktionsweise, was immer darunter zu ver-standen ist, gilt als Totalität, ein einziges Grundwesen ausdrückend, das wiederum die Entfremdung eines letztendlich zugrunde liegenden mensch-

lichen Wesens ist. »Signatur der kapitalistischen Produktionsweise ist das Kapital, das Marx, wie wir sehen werden, in der Form einer Konfiguration der dialektischen Logik, als 'Totalität' faßt.« (77) Betrachten wir, wie Euchners Marx diese Totalität in ihrer ökonomischen Kerngestalt denkt.

#### 7.4 Oberfläche

»There is also a problem about 'appearance' and 'surface' as terms. Appearances may connote something which is 'false': surface forms do not seem to run as deep as 'deep structures'. These linguistic connotations have the unfortunate effect of making us rank the different moments in terms of their being more/less real, more/less important.«  
S. Hall 1983, 74

»Nur oberflächliche Leute interessieren sich nicht für die Oberfläche.«  
O. Wilde

Euchners Marx schaut in die Tiefe. Hingegen die Klassiker der politischen Ökonomie »mußten sich nach Marx' Überzeugung deshalb in Widersprü-che verwickeln, weil sich ihre Untersuchungen auf die ökonomischen Phä-nomene beschränkten, die auf der 'Oberfläche' der bürgerlichen Gesell-schaft sichtbar werden.« (82) Der nichteuchnerische Marx sah noch das Gegenteil:

»... um es ein für alle Male zu bemerken, verstehe ich unter klassischer politischer Ökonomie alle Ökonomie seit W. Petty, die den inneren Zusammenhang der bür-gerlichen Produktionsverhältnisse erforscht im Gegensatz zur Vulgärökonomie, die sich nur innerhalb des scheinbaren Zusammenhangs herumtreibt ...« (MEW 23, 95, Fn.32).

Euchner scheint nicht zu verstehen, daß die Frage der Vulgärökonomie ein anderes Problem aufwirft als der Gegensatz zwischen Marx und der klas-sischen politischen Ökonomie. An der zitierten Fußnote läßt sich ablesen, daß die strategische Frage die nach dem *Zusammenhang* der ökonomi-schen Phänomene ist, nicht die Unterscheidung einer phänomenalen Ebe-ne von einer Wesensebene. Die Unterschiede brechen auf in der Frage, wie der Zusammenhang erforscht wird. Der Unterschied zwischen klassischer und Vulgär-Ökonomie wird in dieser Hinsicht von Marx hier mit den Ka-tegorien *innerer/scheinbarer Zusammenhang* artikuliert. An entsprechen-ten Stellen variiert Marx die Ausdrucksmöglichkeiten eines Spiels ähnli-cher Metaphern durch. Innen/Außen, Oberfläche/Tiefe, Kern/Hülle usw. sind topische Metaphern, mit denen Marx Erkenntnisproblematiken artikuliert. Dem »oberflächlichen« Interpreten scheint dieser Sprachge-brauch freie Hand bei der Anknüpfung zu geben. Bei sorgfältiger Lektüre zeigt sich jedoch stets eine »Kerngestalt« der Bedeutung bei Marx, die



nicht mehr nur metaphorisch ist, sondern die Frage des Zusammenhangs betrifft. Was kann z.B. »Oberfläche« bedeuten im Rahmen einer gesellschaftswissenschaftlichen Problematik? Für Euchner stellt die Definition der Gesellschaftsoberfläche kein großes Problem dar:

»Die Oberfläche ... besteht aus Phänomenen, die bei der oberflächlichen Betrachtung der sozialökonomischen Beziehungen einer bürgerlichen Gesellschaft wahrgenommen werden.« (82)

Das bei oberflächlicher Betrachtung Wahrnehmbare ist ... Oberfläche. Nun gut. Aber was heißt es, eine Gesellschaft »oberflächlich« zu betrachten?

Wir tun gut daran, zunächst am Text des nichteuchnerischen Marx zu untersuchen, wie dort der Topos der »Oberfläche« in der Ökonomie des Sinns fungiert. Ein gutes Beispiel findet sich im 4. Kapitel von *Kapital I*. Im ersten Abschnitt dieses Kapitels hat Marx einen formalen Kapitalbegriff eingeführt, den er aus einer Formanalyse der Geld-Ware-Geld-Zirkulation entwickelt. Nachdem er im zweiten Abschnitt gezeigt hat, daß die Aneignung von Mehrwert in der Marktsphäre allenfalls durch Umverteilung zustandekommen kann, analysiert er im dritten Abschnitt die Ware Arbeitskraft, als die produktive Quelle von Mehrwert. Schließlich leitet Marx über zur Analyse der Mehrwertproduktion. In dieser Überleitung vom Markt zur Produktion läßt sich die Funktion der Metapher »Oberfläche« in einer Weise analysieren, die tragfähig verallgemeinerbar ist.

»Die Konsumtion der Arbeitskraft ... vollzieht sich außerhalb des Markts ... Diese ... auf der Oberfläche hausende und aller Augen zugängliche Sphäre verlassen wir daher, zusammen mit Geldbesitzer und Arbeitskraftbesitzer, um beiden nachzufolgen in die verborgene Stätte der Produktion, an deren Schwelle zu lesen steht: No admittance accept on business.« (MEW 23, 189)

Hier läßt sich sehen, daß »Oberfläche« keine tragende Kategorie, sondern ein Topos ist, eine Form bildlicher Hervorhebung. Den Sinn erhält sie vom Kontext, nicht dieser von ihr. Sie ist ein »aller Augen zugänglicher« Bereich des gesellschaftlichen Lebens. Diese allgemeine Zugänglichkeit/Besichtigbarkeit unterscheidet sie von der »verborgenen Stätte der Produktion«. Auch dieses »Verborgen« im Gegensatz zu »allgemein zugänglich« darf nicht zu einer Verborgenheit schlechthin übertrieben und zu einer »Substanz« gemacht werden. Der kapitalistische Betrieb ist schließlich nicht *aller* Augen verborgen. Für Betriebsangehörige ist er keineswegs verborgen, obwohl auch sie, je nach hierarchischer Stellung und In/Kompetenz, von vielem, was im Betrieb geschieht, ausgeschlossen sein können. *Zutritt nur für Betriebsangehörige / Zutritt für jedermann* ist jedenfalls der bestimmende Gegensatz; *verborgen / oberflächlich* empfängt von hier seinen Sinn.

Jeder Soziologe, der versucht hat, zu Forschungszwecken in einen Betrieb zu gelangen, kennt dieses Problem der Zugänglichkeit. Es ist ein

praktisches Problem, das im Kompetenz/Inkompetenz-Gefüge von gesellschaftlicher Herrschaft, Eigentumsverhältnissen, juristischen Verhältnissen usw. beschlossen ist. »Oberfläche« ist das, dessen Zugang keiner besonderen Kompetenz — oder Genehmigung durch eine kompetente Instanz — bedarf. »Verborgen« sind Bereiche für diejenigen, denen diese Kompetenz vorenthalten wird. Daher wird auch jedes Erkenntnisprogramm, das sich mit der »Oberfläche« nicht abfindet, mehr oder weniger gegen die Inkompetenzverhältnisse stoßen. Marx' Kritik der politischen Ökonomie ist nur sinnvoll in bezug auf das praktische Projekt der Aneignung der gesellschaftlichen Kompetenz durch die Produzenten.

Nichts davon dringt zu Euchner durch. Ihn verlangt nach einer verborgenen Wesenssubstanz, einem echten Unsichtbaren. Wie oft bei solchen Interpretationen sind die benutzten Textmaterialien beruhigend bekannt — und doch verschiebt sich der Sinn:

»Im Unterschied zu den Klassikern der politischen Ökonomie ging es Marx also darum, die 'Kerngestalt', das 'Wesen' der kapitalistischen Produktionsweise, bloßzulegen, das in den Oberflächenerscheinungen zum Ausdruck kommt und sie 'in letzter Instanz' bestimmt.« (84)

So vertraut und daher »richtig« der Satz wirkt — hieran stimmt fast nichts. Nehmen wir unser Beispiel von weiter oben noch einmal auf. Dort hatte Marx die Zirkulationsform — also eine »Oberflächenerscheinung« in der Sprache Euchners — des Kapitals analysiert und daraus die Grenzlosigkeit des Verwertungstrieb rekonstruiert, um sich anschließend der kapitalistischen Produktion (die zugleich Produktion *des* Kapitals und *von* Kapital ist) zuzuwenden. Wo und was wäre denn hier nun das »Wesen«? Wäre die Wertform *Kapital* bloße »Erscheinungsform«? Von einem Wesen zwar bestimmt, wenngleich nur »in letzter Instanz«? Bloßer Ausdruck eines Subjekts? Aber wo und was wäre denn dann dieses Wesen? Es wäre ebenso redundant wie nichtssagend, die Kapitalform zur »Erscheinungsform« des Kapitalverhältnisses zu erklären.

Es ist wahr, daß Marx die Problematiken häufig im alten philosophischen Kode von Wesen/Erscheinung artikuliert. Aber erstens ist festzuhalten, daß Marx von diesem Artikulationsmuster mehr und mehr abrückt. Und zweitens ist das wissenschaftliche Paradigma, das er in der *Kritik der politischen Ökonomie* entwickelt, grundsätzlich über das alte philosophische Schema hinaus, auch wenn es manchmal in der alten Sprache artikuliert ist. Euchner ist Opfer (und Mittäter) eines verbreiteten Deutungsmusters. Im folgenden wollen wir dieses Deutungsmuster *in flagranti* fassen. Wir beobachten es bei der Interpretation zweier methodischer Kernstücke der Marxschen Theorie. Sehen wir zu, wie es arbeitet, welche Ansichten es produziert, welchen Diskurs, welches Schweigen. Doch zuvor wenden wir uns einem Autor zu, auf den Euchner sich dabei beruft.

## 7.5 Backhaus

Euchner skizziert eine Geschichte des Weltmarxismus. Wenn in der abendländischen Welt alle Wege nach Rom führen, so in dieser Geschichte nach Frankfurt.

»Gegenwärtig gibt es eine intensive internationale Diskussion unter jüngeren Marxisten. Zu den bedeutendsten Ergebnissen gehört die Klärung philosophischer Einzelfragen, z.B. der 'Logik des Kapitals' durch G. Backhaus und H. Reichelt, oder des Marx'schen Naturverständnisses durch Alfred Schmidt.« (155f.)

Um das Bild jener »internationalen Diskussion« im Marxismus der Gegenwart abzurunden, verweist Euchner noch auf die Debatte um die »Staatsrekonstruktion«, deren Fäden nicht zum wenigsten am selben Schauplatz zusammenlaufen. Der Ertrag der Debatte besteht für Euchner im Nachweis, »daß die Marx'sche Methode wenig geeignet ist, die Wirkungsweise politischer Institutionen zu erklären«. Zwar fällt noch der Name Poulantzas, aber nur um seinen Träger als angeblichen Zeugen für dieses Versagen der Marx'schen Methode zu benennen. Wegen jenes Versagens habe Poulantzas »auf strukturalistische Argumentationsweisen zurückgegriffen«. Nachdem der gegenwärtige Weltmarxismus derart erschöpfend dargestellt ist, klingt die Saga folgendermaßen aus:

»Einige Marxisten der Gegenwart räumen offen ein, daß der Marxismus auf viele brennende Gegenwartsfragen — die Hochrüstungspolitik der Machtblöcke, das Ökologieproblem, um Beispiele zu nennen — keine Antwort gibt.« (156)

Richtiger wäre, offen einzuräumen, daß Euchner entsprechende marxistische Beiträge und Diskussionen nicht nennt — vermutlich kennt er sie nicht. Was er als Ungeeignetheit des Marxismus ausspricht, Politik, Ökologie, Kriegsgefahr usw. zu denken, trifft das methodische Paradigma, das er als einziges kennt. Mit dem Modell des sich ausdrückenden und evtl. entfremdenden Wesens lassen sich Ökonomie, Kultur und Ideologie nicht begreifen, so wenig wie ihre widersprüchlichen Beziehungen. Euchner lastet diesen Mangel seinem Marx an. Er kann das, weil er ihn durch die Brille von Backhaus sieht, und diese Brille spiegelt vor allem Backhaus selber zurück.

Der Gedanke, den Euchner von Backhaus entlehnt, hilft ihm, die »Totalität« des Kapitals vom »Wesen« bis zum ideologischen »Ausdruck« in einem einzigen Aufwasch zu enthüllen. Vielmehr läßt er seinen Marx diese Enthüllung spielen — um ihm anschließend milde sein Scheitern in der Wirklichkeit vorzuhalten. Das enthüllte Wesen der Entfremdung ist die abstrakte Arbeit. Sie gilt als die machthabende Kategorie und sogar als die wahre, wenn auch unsichtbare, Lebenssubstanz der Gesellschaft.

»Da die kapitalistische Produktionsweise von Marx als System begriffen wird, dessen alleiniger Zweck die Produktion von Wert und Mehrwert ist, kann gesagt

werden, daß die abstrakte Arbeit ... die 'machthabende Kategorie' der Gesellschaft oder 'gesellschaftliche Objektivität schlechthin' (Backhaus 1969, 146) ist.« (101)

Wir schlagen nach in der angegebenen Schrift. Was wir dort finden, sieht anders aus. Hat sich nun — wie zuvor Marx — auch Backhaus verdoppelt in einen euchnerschen und einen nichteuchnerschen? An der angegebenen Stelle ist kein Rede von abstrakter Arbeit als »machthabender Kategorie«; und was »für Marx gesellschaftliche Objektivität schlechthin« (Backhaus 1969, 146) darstellen soll, ist keineswegs die abstrakte Arbeit, sondern »abstrakte Wertgegenständlichkeit« (ebd.), was immer das ist. Endlich ist der nichteuchnersche Backhaus dafür zu rühmen, daß er schon in den 60er Jahren die Wertformanalyse in den Mittelpunkt der wissenschaftslogischen Untersuchungen zur Marx'schen Ökonomiekritik gerückt hat. Backhaus hat gesehen, wie berechtigt der Hinweis von Marx war (MEW 23, 95, Fn.32), daß die Wertformanalyse am prägnantesten den Einschnitt zwischen Marx und der klassischen politischen Ökonomie bezeichnet. Euchner würde Mühe haben, dem zu folgen, da die Wertform etwas in der Zirkulation Sich-Herumtreibendes ist und ihre Analyse nach seinen Kriterien einem Oberflächenphänomen aufsitzen würde.

Was Backhaus für Euchners Mißverständnisse ideal prädestiniert, ist sein hegelianisierendes Interpretationsschema. Dieses Schema veranlaßt Backhaus, die Vorarbeiten zum *Kapital* diesem vorzuziehen. Aus demselben Grund mißachtet er die von Althusser zu Recht hervorgehobenen *Randglossen zu A. Wagners »Lehrbuch der politischen Ökonomie«* (1879/80; siehe MEW 19, 355-383). Nicht besser ergeht es anderen Überarbeitungen oder Kommentierungen des *Kapital*. Backhaus gleicht einem Restaurator früherer Fassungen zuungunsten des entwickelteren Werks. Beim Interpretieren eines bestimmten Textes wird er aus unterschiedlichen Anknüpfungsmöglichkeiten — von den Metaphern bis zu den traditionsbehafteten Figuren — stets das auswählen, was mit der hegelianisierenden Interpretation vereinbar erscheint. Nehmen wir ein Beispiel! Marx analysiert, bevor er zur »Produktion des Mehrwerts« übergeht, zunächst »die allgemeine Formel des Kapitals, wie es unmittelbar in der Zirkulationssphäre erscheint« (MEW 23, 170). Was diese Formel zeigt, beschreibt Marx unter anderem mit dem Ausdruck »automatisches Subjekt« (ebd., 169). Backhaus überhört die subversive Konnotation und nimmt *Subjekt* im alten philosophischen Ernst.

»Wert ist also für Marx nicht eine unbewegliche Substanz, sondern ein sich selbst in Unterscheidungen Entfaltendes: Subjekt.« (Backhaus 1969, 146)

Betrachten wir ein zweites Interpretationsbeispiel, das mit dem ersten gemeinsam auftritt, die »gespenstige Gegenständlichkeit« des Werts. Dieser Begriff findet sich im ersten Kapitel des *Kapital*, wo Marx, nach kurzer

Behandlung des Gebrauchswertes der Ware, den Tauschwert analysiert. Auch hier geht er aus von einer Formel, nämlich der im Austausch vollzogenen Gleichsetzung einer Ware mit bestimmten Mengen anderer Waren (MEW 23, 51). Indem Unterschiedliches gleichgesetzt wird, wird von den Unterschieden abstrahiert. So »ist es gerade die Abstraktion von ihren Gebrauchswerten, was das Austauschverhältnis der Waren augenscheinlich charakterisiert« (ebd., 51f.). Marx beschreibt nun, in einer literarisch bemerkenswerten Passage, dieses Absehen vom Gebrauchswert und damit von »allen sinnlichen Beschaffenheiten« (52) der Ware. Das Bild von der »Gallerte« und die Figur aus der Tradition des Volksaberglaubens, das »Gespenst«, sollen das paradoxe Ergebnis der Imagination eines Unsichtbaren fassen:

»Es ist nichts von ihnen übriggeblieben, als dieselbe gespenstige Gegenständlichkeit, eine bloße Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit ...« (MEW 23, 52)

Dies ist nicht die Sprache theoretischer Kategorien, wenn man vom Begriff der Arbeit absieht. Die theoretische Sprache setzt aber im folgenden Satz ein und fixiert das Ergebnis:

»Diese Dinge stellen nur noch dar, daß in ihrer Produktion menschliche Arbeitskraft verausgabt, menschliche Arbeit aufgehäuft ist.« (MEW 23, 52)

Als Tauschwerte repräsentieren die Waren Arbeit. Backhaus nimmt nun aus diesem Kontext die »gespenstige Gegenständlichkeit« und interpretiert sie als das (un)wahre Subjekt-Objekt der bürgerlichen Gesellschaft, »subjektiv und objektiv zugleich« (Backhaus 1969, 146).

Mit »Subjekt« und »Subjekt-Objekt« stehen nunmehr die Elemente bereit, denen der metaphysische Roman der Kapital-Logik entspringt. Jene Substanz, die Subjekt ist, wie das hegelianisierende Schema es unter Ausblendung der menschlichen Tätigkeiten will, verdoppelt sich unentwegt, schließlich in Ökonomie und Ideologie.

Das abgekürzte Inhaltsverzeichnis des Romans könnte so lauten: Die Ware verdoppelt sich in Ware und Geld, das Geld verdoppelt sich in Geld und — Staat.

Die Beispiele sind geeignet zu zeigen, welche weitreichende methodische und überhaupt theoretische Implikationen das hegelianisierende Interpretationsmuster mit sich führt. Aus dem Vorstehenden folgt nämlich, daß die Analyse des Fetischcharakters der Ware, wie bei Lukács, als Paradigma der Ideologietheorie gilt. Die Wertformanalyse »inauguriert die Ideologiekritik« (Backhaus 1969, 146). Hier werde »der Primat der Produktionssphäre gegenüber der Zirkulationssphäre und somit (!) der Produktionsverhältnisse gegenüber dem 'Überbau' begründet.« (Ebd.) Kurz, das hegelianisierende Interpretationsmuster verführt Backhaus zu einer — wie Marx über Franklin gesagt hat — »ökonomistisch einseitigen« (MEW 13, 42) Sicht, hier der Produktionsverhältnisse. Verblüffenderweise werden

die Produktionsverhältnisse hier unter Abstraktion von den Wertformen gedacht. Denn wenn die »Produktionssphäre« derart der »Zirkulationssphäre« vorausgesetzt — oder gerade als Basis daruntergesetzt — wird, dann findet eine Reduktion der Produktionsverhältnisse auf die Produktionssphäre statt. In Wirklichkeit durchdringen die Wertformen, die als solche in der Zirkulationssphäre zuhause sind, die Produktion und vor allem die Zusammenfügung von Produktionsmitteln und Arbeitskräften. Die Wertformen sind es, die diese Zusammenfügung zum Produktionsverhältnis von Lohnarbeit und Kapital *formen*. Backhaus, der dies ein paar Seiten zuvor noch zu wissen schien, vergißt es, um die Zirkulationssphäre als ersten »Überbau« über der »Produktionssphäre« zu denken. Wir werden sehen, wie Euchner ihm folgt.

### 7.6 Abstrakte Arbeit und Wertformanalyse

Unser Bericht soll der Entschachtelung dienen und ist daher unvermeidlicherweise verschachtelt. Backhaus war Euchners Kronzeuge für seinen Marx. Wir verfolgen weiter, wie Euchner die Vorgaben von Backhaus zustimmend — *verwandelt*. Die *abstrakte Arbeit* »stiftet ... die Substanz, von der die Gesellschaft lebt« (Euchner 101). Wir ahnen schon: es ist das Subjekt-Objekt der Wertgegenständlichkeit, die gespenstige Gallerte, von der Euchners Gesellschaft lebt.

»Leben« ist hier nichts mehr als eine merkwürdige Metapher. Von einer gespenstigen Gallerte lebt allenfalls ein Gespenst. Was zu einem mehr als bloß gespenstigen Leben erforderlich wäre, ist konkret nützliche Arbeit, die Naturstoff verarbeitet. Euchner wiederholt jene Verdrängung der Natur, die schon Marx bekämpfte. Marx beginnt etwa seine überaus wichtige Kritik des Gothaer Programms (1875) damit, daß er auf der Basisbedeutung der *Natur* als »der ersten Quelle aller Arbeitsmittel und -gegenstände« besteht (MEW 19, 15). Das die Verdrängung der Natur begleitende komplementäre Gegenstück besteht darin, »der Arbeit übernatürliche Schöpfungskraft anzudichten« (ebd.). Auch das *Kapital* beginnt mit dieser Erkenntnis: »Arbeit ist also nicht die einzige Quelle der von ihr produzierten Gebrauchswerte ...« (MEW 23, 58).

Die Arbeit, deren Status hier relativiert wird, ist die konkret-nützliche. Die Sache wird noch bedeutend absurder, wenn man vollends meint, von *abstrakter* Arbeit leben zu können. Euchner scheint Einwände zu ahnen. Es gehe dabei um »eine Substanz, die freilich, für sich genommen, als bloß abstrakt und undifferenziert gedacht werden kann« (Euchner 1983, 110). Daß die abstrakte Arbeit abstrakt ist, ist kein Wunder. Das Wunder besteht in ihrer Inkarnation zum Lebensmittel. Euchner läßt die Transsubstantiation der abstrakten Arbeit folgendermaßen geschehen:

»Konkret wird sie erst, wenn sie als Tauschwert in den konkreten Gebrauchswerten der Warenkörper 'erscheint'.« (Euchner 101)

Die abstrakte Arbeit erscheint im Gebrauchswert? — Irgendwie ahnen wir: diese Formulierung, die streng genommen unsinnig ist, könnte doch noch einen Sinn bekommen als mißverstehendes Echo auf eine Formulierung von Marx, daß beim Wertausdruck »konkrete Arbeit zur Erscheinungsform ihres Gegenteils, abstrakt-menschlicher Arbeit wird« (MEW 23, 73). Es hilft nichts, wir müssen diesem Gedanken nachgehen und die *Analyse der Wertform* von Marx konsultieren.

### 7.61 Zur Wertformanalyse beim nichteuchnerschen Marx

Der Analyse der Wertform (vgl. dazu Haug 1976, 121-195) widmet Marx den dritten Abschnitt des ersten Kapitels in *Kapital*. Dieser Abschnitt ist von paradigmatischer Bedeutung. Berühmter geworden ist allerdings der Schlußteil jenes ersten Kapitels: *Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis*. Von diesem Fetischkapitel meint Backhaus, daß es »seinem Inhalt nach nur als verselbständigter Teil des dritten Abschnitts zu verstehen ist« (Backhaus 1969, 132).

Untersuchungsgegenstand ist die *Wertform oder der Tauschwert*. Marx führt das Erkenntnisobjekt auf dem Wege eines kleinen Experiments ein, das wir mitvollziehen sollen. Wir mögen versuchen, den Wert einer Ware auszudrücken. Wir machen dabei die Erfahrung, daß es keinen erdenklichen Sinn gäbe, so etwas wie »Wert« einer Ware an ihr selbst auszudrücken. Spontan-alltäglich artikulieren wir Frage und Antwort in Geld. Eine wissenschaftliche Theorie darf Geld nicht unanalysiert lassen, muß zunächst die Frage nach der *Geldform* stellen. Marx stellt diese Frage in wissenschaftlich-systematischer Form als erster. Er stellt sie *genetisch*, d. h. als Programm der Rekonstruktion der Entstehung dieser Form.

Die Wertform ist die Form, in der Frage und Antwort in bezug auf das Austauschverhältnis von Waren spielen. Die Wertform ist also auch Form der Kommunikation oder der Auseinandersetzung über Wertgrößen, Form des Feilschens usw. Die einfachst-mögliche Form, die Frage nach dem Wert einer Ware und Antworten auf diese Frage zu artikulieren, setzt eine Ware zu einer andern in Beziehung: Soundsoviel von der einen ist soundsoviel von der andern Warenart wert. Diese Artikulationsform ist das erste Erkenntnisobjekt der marxschen Wertformanalyse. Das Problem stellt sich hier paradigmatisch. Wird es gelöst, fällt die Analyse komplexer Formen bis hin zur Geldform leichter.

Dieser erste Untersuchungsgegenstand ist nach Marx keineswegs, wie manchmal behauptet wird, ein bloßes Gedankending. Die »einfache, einzelne oder zufällige Wertform« (MEW 23, 63), wie Marx sie nennt (*x* *Wa-*

*re A ist y Ware B wert*), stellt eine Art archäologischer Erstform in der »Entwicklung der Warenform« dar:

»Das Arbeitsprodukt ist in allen gesellschaftlichen Zuständen Gebrauchsgegenstand, aber nur eine historisch bestimmte Entwicklungsepoche, welche die in der Produktion eines Gebrauchsdinges verausgabte Arbeit als seine 'gegenständliche' Eigenschaft darstellt, d. h. als seinen Wert, verwandelt das Arbeitsprodukt in Ware. Es folgt daher, daß die einfache Wertform der Ware zugleich die einfache Warenform des Arbeitsprodukts ist, daß also auch die Entwicklung der Warenform mit der Entwicklung der Wertform zusammenfällt.« (MEW 23, 76)

Freilich kommt die einfache Wertform »praktisch nur vor in den ersten Anfängen, wo Arbeitsprodukte durch zufälligen und gelegentlichen Austausch in Waren verwandelt werden« (MEW 23, 80).

Das nächstkomplexe Untersuchungsobjekt ist die *entfaltete Wertform*. Sie besteht darin, daß der Wert einer Ware nacheinander in einer Serie anderer Waren ausgedrückt wird. »Die entfaltete Wertform kommt zuerst tatsächlich vor, sobald ein Arbeitsprodukt ... gewohnheitsmäßig mit verschiedenen andern Waren ausgetauscht wird.« (Ebd.)

Wenn nun eine Ware in der Serie aller andern Waren ihren Wert ausdrückt, so kann dieses Ausdrucksverhältnis umgedreht werden. Damit hat die Warenwelt eine allgemeine »Sprache« gefunden, die Werte auszudrücken. Dies ist die *allgemeine Wertform*, Vorstufe der Geldform. Jetzt tritt eine Ware allen andern gegenüber, bzw. alle andern setzen sie in die Stellung des allen gemeinsamen oder *allgemeinen Äquivalents*. Wenn jede Ware ihren Wert in diesem allgemeinen Äquivalent ausdrückt, tritt sie den andern Waren mit einem kompletten Wertausdruck gegenüber, tritt mithin als Tauschwert gegenüber anderen Tauschwerten in Aktion. »Erst diese Form bezieht daher wirklich die Waren aufeinander als Werte ...« (MEW 23, 80). Dieser Satz ist oft dahingehend mißverstanden worden, als kämen die einfacheren Formen praktisch-tatsächlich nicht vor in der Geschichte, bezeichneten also bloß theoretische Konstruktionselemente ohne historischen Gehalt.

Diesem Mißverständnis liegt ein Körnchen Wahrheit zugrunde. Tatsächlich verfährt Marx in der Wertformanalyse keineswegs wirtschaftsgeschichtlich. Er rekonstruiert theoretisch streng einen genetischen Zusammenhang. Der erste Schritt ist die Formanalyse des Wertausdrucks. Um unterschiedliche formale Stellungen und Funktionen einzelner Elemente gedanklich zu fixieren, führt Marx eine Reihe von Neologismen ein: Relative Wertform, Äquivalentform usw. In relativer Wertform befindet sich die Ware, deren Wert durch Relation auf die zweite Ware ausgedrückt wird. Die zweite Ware fungiert als Äquivalent oder befindet sich, kraft ihrer Positionierung, in Äquivalentform. An dieser Form entdeckt Marx drei Repräsentationsbeziehungen. Der Wert der ersten Ware wird repräsentiert durch (Marx: »erscheint als«) diese zweite Ware, wie sie anfaßbar,

sichtbar, verwendbar ist. Kurz: Wert erscheint als Gebrauchswert. Da nun Marx im ersten Unterabschnitt gezeigt hatte, daß Gebrauchswert und Wert heterogene Beziehungen ausdrücken und daher analytisch scharf auseinandergehalten gehören (was der Alltagsverstand nicht weiß), gibt er den eklatanten Widerspruch als erste Eigentümlichkeit der Äquivalentform zu Protokoll. Die zweite Eigentümlichkeit wiederholt den gleichen Widerspruch auf der Ebene der Arbeit, schließt also die Ergebnisse des zweiten Unterabschnitts mit den Beobachtungen an der einfachen Wertform zusammen: Wenn der Wert einer Ware ausgedrückt werden soll, ist es vorausgabte »abstrakte Arbeit«, die in der verrückten Form des »Werts« ausgedrückt wird. Auf der andern Seite des Wertausdrucks, bei der »Ware B«, die in ihrer sinnlich-konkreten Gestalt den Wert der »Ware A« ausdrückt, entspricht dem die konkret-nützliche Arbeit, die diese sinnlich-konkrete Gestalt produziert hat. Marx gibt daher den dem ersten analogen zweiten Widerspruch zu Protokoll: »... daß konkrete Arbeit zur Erscheinungsform ihres Gegenteils, abstrakt menschlicher Arbeit wird« (MEW 23, 73). Oder: Im untersuchten Wertausdruck repräsentiert *implizit* die den B-Gebrauchswert produzierende konkrete Arbeit die den A-Wert bildende abstrakte Arbeit.

Wir wenden uns nun wieder dem euchnerschen Marx zu, um zu sehen, wie diese Zusammenhänge bei ihm auftauchen.

### 7.62 Wertformanalyse nach Euchner

Die abstrakte Arbeit, hatten wir Euchner sagen hören, erscheint »als Tauschwert in den konkreten Gebrauchswerten der Warenkörper« (101). Wir sehen jetzt, wie hier Brocken aus der marx'schen Wertformanalyse als »Verschnitt« wieder auftauchen. Euchner schiebt die beiden »Eigentümlichkeiten« ineinander. Daß sich ihm die beiden Widerspruchsebenen ineinanderschieben, wird verständlich, wenn wir uns die »Logik« seines Grundgedankens vergegenwärtigen. Was wir bisher als seine »Logik« beobachten konnten, läßt sich so zusammenfassen: Eine verborgene Wesenssubstanz, die zugleich Subjekt ist, manifestiert sich auf eine Weise, die Erscheinung oder Ausdruck genannt werden kann. Versuchen wir, ob sich diese Logik bei der »Arbeit« beobachten läßt.

Die Analyse der Wertform mit dem Ziel genetischer Rekonstruktion der Geldform erscheint bei Euchner so:

»Dem von Marx als dialektisches Verhältnis entwickelten Übergang von der Wertform der Waren zu ihrer Geldform« — es müßte lauten: *von der einfachen Wertform zur Geldform*, denn auch die Geldform ist eine Wertform — »liegt die Einsicht zugrunde, daß eine einzige Ware« — er meint: *einzelne Ware*, denn »einzigste Ware« wäre ein toller Unbegriff — »für sich genommen, den in ihr verkörperten Wert nicht ausdrücken kann. Der Wert ist ja keine konkrete Eigenschaft

der Ware« — gemeint ist: *sinnlich-konkret*, denn zum Konkretum Ware gehört der Wert — »vielmehr Ausdruck des unsichtbaren Sachverhalts, Produkt der ... abstrakten Arbeit zu sein.« (Euchner 1983, 87)

Euchner verwechselt »konkret« mit »sichtbar«. Um die »Ware«, »das einfachste ökonomische Konkretum« (Marx, MEW 19, 369), begrifflich zu rekonstruieren, muß ich »Wert« und »Gebrauchswert« auf bestimmte Weise zusammenfassen. Vom Standpunkt der Analyse der »Ware« gibt es keinen Sinn, die Wertbestimmung als abstrakte Eigenschaft zu fassen, die Gebrauchswertbestimmung dagegen als konkrete. Beide sind unerläßliche Elemente des Konkreten. Gemessen am Ziel, das Konkrete als »Zusammenfassung vieler Bestimmungen« im Denken zu reproduzieren, als »Gedankenkonkretes« (vgl. MEW 13, 632f.), ist in bezug auf »Ware« der Gebrauchswert nicht »konkreter« als der Wert.

Wenn schon keine konkrete Bestimmung der Ware, ist der Wert für Euchner »Ausdruck des unsichtbaren Sachverhalts, Produkt der ... abstrakten Arbeit zu sein«. Der Wert ist keinesfalls schlicht im Arbeitsprodukt geronnene Arbeit, sondern: Er ist Ausdruck des Sachverhalts, daß er, der Wert, Produkt der abstrakten Arbeit ist. Also ist er doch Produkt der abstrakten Arbeit? Aber was nun? Ist er nun Produkt der abstrakten Arbeit oder Ausdruck des Sachverhalts, Produkt etc. zu sein?

Was nun diesen Sachverhalt angeht — ist er unsichtbar? Ist es nicht, wie Marx sagt, »sinnenklar«, lehrt nicht »der Augenschein« (MEW 23, 58) den fortwährenden »Formwechsel« von Arbeit, also daß Arbeitskraft oder potentielle Arbeit, »je nach der wechselnden Richtung der Arbeitsnachfrage« (ebd.) mal die mal jene konkrete Form annimmt? Was unsichtbar ist, ist nicht der Rahmensachverhalt, sondern ist »abstrakte Arbeit«, weil diese Abstraktion per definitionem gerade alle beobachtbaren nützlichen Bestimmungen ausklammern soll. Aber auch hier ist Euchner nicht konsequent. Im Eifer des Gefechts vergißt er die »Unsichtbarkeit«. Marx versucht, sagt er, »streng wissenschaftlich darzulegen, daß der Kapitalismus die Arbeiter notwendig zur abstrakten, menschenunwürdigen Arbeit verdammt.« (86) Aber niemand wird sagen, daß die Lohnarbeit deshalb, weil sie menschenunwürdig sein kann, unsichtbar ist. Kurz, die Abstraktion gerät ihm zur empirischen Kategorie. Wo er sie indes als »Unsichtbares« faßt, gerät sie zur spekulativen Mystifikation, zur subjekthaften Wesenssubstanz. Entsprechend mystifiziert er die Wertformanalyse. Würde er die gesellschaftliche Anordnung, das Dispositiv privat-arbeits-teiliger Produktion als Rahmensachverhalt begreifen, könnten sich alle seine Einzelinterpretationen zurechtrücken. Das spekulative Grundmuster verteilt sie auf ihre Plätze und hält sie dort fest.

Nachdem Euchner die Unmöglichkeit des Wertausdrucks einer Ware an ihr selbst aus der Unsichtbarkeit der abstrakten Arbeit erklärt hat, womit die Notwendigkeit gezeigt ist, eine andre Ware als Äquivalent zu nehmen,

schreitet er zur — Unmöglichkeit des Tauschverhältnisses zweier Waren fort.

»Die Marxsche Wertformanalyse sollte zeigen, daß den Waren zwar Werte inhärieren, sie sich aber nicht unmittelbar untereinander, sondern vermittelt durch Geld austauschen. Und zwar ist Geld ein *notwendiges* Zwischenglied des Warenaustausches.« (88)

Gerade hatte er noch erklärt:

»Der Tauschwert einer Ware kann sich nur im Warenkörper der anderen Ware, ihrem Gebrauchswert, ausdrücken.« (87)

Diese Formulierung ist zwar nicht richtig — denn der Tauschwert ist ja bereits die Ausdrucksform des Werts, nicht das Sich-Ausdrückende —, aber noch immer weniger mystifiziert als die weiter oben zitierte. Wenn der Wert einer Ware sich in einer andern Ware ausdrücken läßt (und umgekehrt) — warum sollten die beiden Waren sich dann nicht »unmittelbar untereinander ... austauschen« (88) lassen? Und wozu bedürfte es einer aufwendigen Analyse, wenn dabei nur herauskäme, was »jeder weiß, wenn er auch sonst nichts weiß« (MEW 23, 62): daß in unserer Gesellschaft Waren sich in der Regel »vermittelt durch Geld« (Euchner, 88) austauschen? Vermutlich hat Euchner Marxens Aussage, daß erst die allgemeine Wertform »wirklich die Waren aufeinander als Werte« bezieht (MEW 23, 80; vgl. dazu unsern vorigen Abschnitt), dahingehend mißverstanden, daß sie erst jetzt miteinander austauschbar würden. Und um das Maß an Mißverständnissen voll zu machen, hat er dann obendrein das allgemeine Äquivalent mit dem Geld verwechselt.

Warum solche Mißverständnisse? Sie passen besser ins Konzept. Um sich seine Kreise der spekulativen Emanation des Wesens nicht stören zu lassen, muß Euchner unter allen Umständen verdrängen, daß die Wertformanalyse Analyse von Wertformen und zugleich Rekonstruktion ihres genetischen Zusammenhangs ist. Da er den Tausch Ware gegen Ware nicht für etwas Unsichtbares erklären kann, welches selber die Unsichtbarkeit der abstrakten Arbeit ausdrückt und erst im gewohnten Kauf und Verkauf »erscheint«, erklärt er ihn kurzerhand für unmöglich, die Marxsche Analyse der Wertformen und seine theoretische Rekonstruktion ihrer genetischen Abfolge dagegen für ein bloßes »Gedankenexperiment, mit dem er die Geldform der Ware entwickeln will« (Euchner, 87). Wir verstehen jetzt die eigentümlich verschleierte Formulierung von weiter oben, wo die Rede ist von dem

»von Marx als dialektisches Verhältnis entwickelten Übergang von der Wertform der Waren zu ihrer Geldform ...« (Euchner, 87)

»Übergang« meint hier nicht einen wirklichen Übergang von einer historischen Form der Tauschpraxis zu einer andern; gemeint ist auch nicht die theoretische Rekonstruktion eines solchen realen Übergangs. »Übergang« meint hier wirklich nur das, was die Gegner der Dialektik von ihm be-

haupten: ein Hangeln von Gedanken zu Gedanken. Es geht hier wirklich »nur« um »Dialektik«. Die Übergänge von der einfachen zu den komplexeren Wertformen sind keine Übergänge, sondern nur ein »dialektisches Verhältnis«. Oder das einzige Verhältnis, das hier existiert, ist das von Ware und Geld, und der Rest ist — Gedankenexperiment, dialektisches Gedankenexperiment, versteht sich. Kein Wunder, daß es hier von lauter Unsichtbarkeiten wimmelt.

Die Maschen, in denen Euchners Interpretation sich verfangen hat, sind die des hegelianisierenden Artikulationsmusters. Dieser Hegelianismus braucht partout sein verborgenes — unsichtbares — Wesen mit seinen verkehrten Erscheinungsformen. Wo Marx Elemente dieses Denkens nach vorn übersetzt, wird hier die große Rückübersetzung von Marx betrieben. Backhaus, der zu Recht die Wertformanalyse in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt hat, hat sie auf eine Weise dorthin gerückt, die den Gedanken von Marx erst recht in der Versenkung verschwinden läßt. Ist bei Marx der Wertausdruck eine praktische Notwendigkeit des Tauschs, so bei Backhaus nur ein Schein, dem das gewöhnliche Bewußtsein aufsitzt.

»Daß ... der Wert ... sich gar nicht ausdrücken läßt, sondern nur in verkehrter Gestalt 'erscheint', nämlich als 'Verhältnis' von zwei Gebrauchswerten, entzieht sich dem Verständnis des Lesers.« (Backhaus 1969, 131)

Hier läßt sich sehen, wie das hegelianisierende Artikulationsmuster die Marxsche Analyse dem Verständnis ihrer Leser entzieht.

### 7.7 Das Welt-Ei und das Platzen der Objektivität

Aus der spekulativen Grundlage entfaltet sich die spekulative Totalität wie von selbst. Am Anfang war die Ware. Durch eine Reihe von Verdoppelungen gelangen wir zum Staat, überhaupt zum Überbau.

»Indem sich der Gebrauchswert, soweit er Ware ist, in Tauschwert und Ware verdoppelt, wird ein erstes Moment der Unterdrückung der Arbeiter gesetzt, da Tauschwertproduktion abstrakte, d.h. entfremdete, Arbeit ist. Damit hebt die Übermächtigung des Proletariats durch Superstrukturen an, die den Verdoppelungsprozessen der gesellschaftlichen Arbeit entspringen. Sie potenzieren sich in der Produktion des relativen Mehrwerts und wiederholen sich in den gesellschaftlichen und politischen Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft.« (Euchner 1983, 102f.)

Wie man sieht, stattet Euchner seinen Marx mit einer wahren Weltformel aus. Sie ist ein Musterbeispiel für das, was Mats Dahlkvist das Welt-Ei-Denken genannt hat. Aus dem Waren-Ei, spekulativ befruchtet, schlüpft nach einer Reihe von Verdoppelungsprozessen eine reich gegliederte Totalität aus. Zuerst verdoppelt sich der Gebrauchswert in Ware und Tausch-

wert, das ist das Abra, was sich in Abrakadabra verdoppelt. Bevor das Proletariat vorhanden ist — denn noch hat sich die Ware nicht in Ware und Geld, und das Geld noch nicht in Geld und Kapital, dieses wiederum noch nicht in Kapital und Lohnarbeit verdoppelt —, da hebt schon seine Übermächtigung an durch Superstrukturen, also Überbauten, die sich in der Produktion des relativen Mehrwerts potenzieren und sich im Gesamt der Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft *wiederholen*. Die ganze Vielfalt der Institutionen, der Instanzen, Mächte, Formen des gesellschaftlichen Lebens ist in einem Aufwasch erklärt. Und »erklärt« wird sehr entschieden:

»Dem Verwertungsimperativ folgt die kapitalistische Ökonomie samt ihrem politischen und ideologischen Überbau.« (Euchner, 101)

Eine markige Sprache! Das hegelianisierende Denken treibt seine Totalität zur Vision eines Totalitarismus des Kapitals. Aus der *Gier* nach Profit wird zunächst der Verwertungsimperativ, die Parodie einer kategorischen Moralisierung kapitalistischer Bereicherung. Diesem Imperativ folgt die Kirche wie die Familie, die Universität wie die Literatur oder die Kunst. Da gibt es keine Pluralität von Räumen und Logiken, keine Gegenläufigkeiten, Gegensätze, Ungleichzeitigkeiten. Während der Markt nur »in letzter Instanz« durch die Produktionsverhältnisse determiniert sein soll, gilt für das kulturelle, ideologische, politische Leben solche Nachsicht nicht. Alles besteht aus vergegenständlichter abstrakter Arbeit.

Aber damit bereitet sich auch schon der große Umschlag vor. Das Welt-Ei hat sich schließlich zu einem großen Windei verdoppelt. Es wird platzen wie eine Seifenblase, und mit ihm alle Objektivität. Alles besteht aus vergegenständlichter abstrakter Arbeit. Die gespenstige Wertgegenständlichkeit ist das Paradigma von Objektivität. Und so ist alles, was derart besteht, auch wert, daß es zugrundegeht. Auflösung der Superstrukturen schlechthin ist die Perspektive dieses Marx — oder sollten wir besser Marx Brother sagen? Jedenfalls gilt schon mitten im Kapitalismus, daß dessen ideologischer Schleier von der allgemeinen Verdoppelung erfaßt wird und — zerrißt.

»Dieser Schleier ist ohne Bestand. Die selbstnegatorischen Tendenzen des Kapitalismus werden ihn zerreißen.« (Euchner, 80)

Fürs erste aber soll es wohl den euchnerschen Marx zerreißen. Denn er wird mit all dieser spekulativen Höhenluft nur angefüllt, um ihn platzen zu lassen. Es ist alles nicht so ernst gemeint.

## 8. Zur Subjekt/Objekt-Artikulation der Mensch/Natur-Verhältnisse

Gegen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts spitzt sich die ökologische Problematik zu einer globalen Existenzfrage zu. Wie jedes andere soziale und politische Projekt muß auch der Marxismus sich fragen lassen, wie es mit seiner Problemlösungskapazität auf diesem Gebiet bestellt ist. Untersucht man die Eignung der unterschiedlichen Denkmuster für die Artikulation des ökologischen Problems, stößt man sofort wieder auf die blockierende Wirkung des Subjekt-Objekt-Paradigmas. Wir zeigen diese Problematik am Beispiel eines Lehrbuchs aus der DDR.<sup>16</sup>

Wie die Natur definieren? »Definition« im Sinne einer Ein-Grenzung der Natur wäre offenkundig widersinnig, da es nichts gibt, was sie umgibt. Daher sind wir es, die uns mit ihr um-grenzen, wenn die Definition denn sein muß. Aber wo ziehen wir die Grenze zwischen uns und dem Anderen schlechthin, der Natur? Gehören wir als Organismen zur Natur? Aber wenn, wie der junge Marx bemerkt hat, die Bildung unserer fünf Sinne eine Weltgeschichte umfaßt, fällt diese ganz oder teilweise in die Natur? Oder ist es damit getan, sich wie Marx im *Kapital* Vico anzuschließen und zu sagen, daß »die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, daß wir die eine gemacht und die andere nicht gemacht haben« (MEW 23, 393, Fn.)? Ist es dann nur rhetorische Lizenz, wenn Marx im Vorwort desselben Buchs sagt, daß er »die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt« (MEW 23, 16)? Wäre dann »Machen« im Sinne von verarbeitender Veränderung von »Natur« der archimedische Punkt? Dann wäre das »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«, einschließlich ihrer Medien und Instrumente — also auch der Sprache und des Ensembles der Geräte — das unterscheidende Neue, vom Naturwesen Mensch zwischen sich und die übrige Natur »gebaut«. Aber ist dann die Entwicklung dieses »Eingeschobenen« selber Naturgeschichte? Sève, Holzkamp, Schurig haben fruchtbare Überlegungen und Forschungen zu dieser Frage beige-steuert. Die theoretischen Fragen der Bestimmung der »Natur« sind alles andere als abgeschlossen.

Wir richten unseren fragenden Blick auf das Lehrbuch. Suchend, wie dort trennscharf »Natur« unterschieden wird, stoßen wir auf einen alten Bekannten: den Bewußtseinsdiskurs. Der erste inhaltliche Abschnitt, der auf eine allgemeine Einleitung folgt, ist überschrieben: »Das Verhältnis von Natur und Gesellschaft als Problem der Philosophie und Geschichtsauffassung« (87ff.). Alfred Kosing, Verfasser dieses Teils, definiert Natur im Rahmen einer Lehre von »zwei Bereichen der einheitlichen materiellen Welt«. Natur ist derjenige »Bereich, der sich bewußtlos entwickelt, der nur als *Objekt* existiert« (88). Der »Bereich« des gesellschaftlichen Men-

schen dagegen »existiert nicht nur als Objekt, sondern zugleich auch subjektiv, als *Subjekt*, welches sich die übrige materielle Welt zum Objekt der Tätigkeit macht« (ebd.). Das *bewußte Subjekt* Mensch steht dem *bewußtlosen Objekt* Natur gegenüber. Oder die Menschen *machen die Natur*, indem sie alle materielle Welt außer ihnen zum Nur-Objekt ihrer Tätigkeit machen, kurz, beherrschen. Man könnte nun in allerlei Spitzfindigkeiten eintreten. Wenn alles, was nur Objekt ist, zur Natur gehört, gehört dann eine Schreibmaschine zur Natur? Denn auch Produkte sind Nur-Objekte. Usw. Indes interessiert uns etwas anderes. Uns interessieren: die Rolle des »Bewußtseins«, das »Subjekt«, der binäre Kode und der Status der Natur.

Das *Bewußtsein* ist der Angelpunkt, das Zentrum, um das es sich in dieser Gedankenwelt dreht. Denn das Bewußtsein ist das, was sich mit »Natur« umgrenzt. Man muß die Perspektive wechseln, um die falsche Natürlichkeit dieser Sichtweise aufzulösen. Vom Standpunkt der Arbeit würden, wie wir früher gesehen haben, andere Unterschiede gemacht werden. Wir würden auf eine nicht-binäre Grundgliederung stoßen. Das Wirkende wären Naturkräfte. Es wäre sinnwidrig, die Natur durch Ausgrenzung aus der Arbeit zu definieren. Die Arbeit läßt sich in die Natur ein. Durch Ausgrenzung aus der Arbeit definiert sich allenfalls der Herr.

Ausgrenzung aus dem Bewußtsein hingegen ist so evident, wie der Blick aus dem Interieur in die »Außenwelt« es ist: *e-vident*. Diese Evidenz ist das Unbewußte des Bewußtseins; sie ist nicht sein wirkliches Selbstverstehen, sondern seine Selbstverständlichkeit. »Bewußtsein« als für sich Fixiertes gleicht jener verspiegelten Glaskugel, in einem Zimmer aufgehängt, mit der Comenius, dieser Zeitgenosse von Descartes und Hobbes, den Verstand vergleicht. Das Bild ist nicht schlecht. Indem die Oberfläche der Kugel dem Betrachter das Bild seiner selbst und der Umwelt zurückspiegelt, sieht es — zumindest für Kinder, die den Spiegeleffekt noch nicht begriffen haben — so aus, als wäre das Bild im Innern der Kugel. Es scheint, als schiene es aus der Kugel heraus. Als wäre es zu sehen, weil die Glaswand der Kugel durchsichtig ist.

*In einer Kugel rings aus Glas  
Dem Zauberer sein Mägdlein saß ...*

Aber das Innere der verspiegelten Kugel ist in Wahrheit leer und hohl. Die Bilder kommen von außen. Vielmehr, sie zirkulieren im selben Draußen, in das die verspiegelte Kugel, das Zimmer mit seinen Fenstern, der Betrachter und was sonst noch alles eingelassen sind. *Das Ganze ist das Wahre* — gilt von der Anlage, nicht von ihren Effekten.

Das *Subjekt* ist gerade dank seiner *Abstraktheit* geeignet, daß wir uns spontan allerlei Konkretes darunter vorstellen. Das Subjektive ist sozusagen das *Prinzipielle am Tun*, tätige Instanz oder Brennpunkt der Tätigkeit. Aber das genügt nicht. Konkrete Tätigkeit verweist auf Artikulation

nen. Am Beispiel der Gebrauchswerte bildenden Arbeit hatten wir das allgemeinhistorisch abstrakte Modell ihrer »einfachen Momente« (MEW 23, 193; »éléments simples« in der Übersetzung von Roy/Marx) und der Beziehungen dieser Elemente skizziert. Marx artikuliert das Bewußtsein von der Arbeit her, nicht die Arbeit vom Bewußtsein. Freilich ist der Sinn jeder Artikulation, die vom Bewußtsein ausgeht, diesem selber am meisten verschlossen. »Subjekt« scheint die verantwortliche Zusammenfassung des »Bewußtseins« zu sein. Es ist nicht so sehr das Rechenzentrum im System der Tätigkeiten, als die zurechnungsfähige Entscheidungszentrale in diesem Zentrum ...

Kosing macht entsprechend die Menschen zum Subjekt ihrer Geschichte. Vielmehr, er läßt es Marx machen. Er zitiert ihn folgendermaßen:

»... die Menschen ... sind — wie es Marx ausdrückt — 'die Schausteller und Verfasser ihrer eigenen Geschichte'.«

Endlich ist der Satz, »die Menschen machen ihre Geschichte selbst«, aufgeklärt. Sie *schreiben* sie wie ein Geschichten-Autor seine Geschichten. Und ein Schausteller ist »jemand, der etwas zur Schau stellt, ausstellt, zeigt, besonders auf dem Jahrmarkt« (Wahrig 1967). Die Geschichte als Ausstellung, der Mensch als deren Veranstalter? Und das soll die Auffassung von Marx sein, der uns doch davor gewarnt hat, die Geschichte als »eine eingebildete Aktion eingebildeter Subjekte, wie bei den Idealisten«, aufzufassen (MEW 3, 27)? Ist das Verfasser- und Schausteller-Subjekt denn etwas anderes als das *imaginäre Subjekt des imaginären Lebens*? Schlagen wir also einmal mehr nach bei Marx, um uns nicht dem Impioniergehabe der Zitate auszuliefern! Die Stelle stammt aus der *Misère de la philosophie*, der Polemik gegen Proudhon von 1846/47 (MEW 4, 135). Im Kontext geht es um eine radikale Kritik einer theoretischen Produktionsweise, die wie eine Präfiguration der hegelianisierenden Marx-Interpretationen anmutet. Denn Proudhon versucht nichts anderes, als was diese Richtung Marx unterstellt: durch *Anwendung* des Dialektik-Paradigmas der Hegelschen Logik auf die politische Ökonomie deren Kritik zu leisten. Im Methodenabschnitt beginnt Marx mit der Kritik des Konzepts »logische Abfolge und ihre Gliederung in der Vernunft« (Proudhon, zit. MEW 4, 126) oder »logische Aufeinanderfolge« (131). Dieses Konzept steht für eine bestimmte diskursive Organisation der *Darstellung* einer Theorie bzw. ihres Erkenntnisobjekts. Das Objekt wird hierbei in ein »logisches«, gedankliches Objekt verwandelt, so daß in der »Vernunft«, im »Gedanken« auch die »Ordnung« gesucht werden kann, »in der er uns die ökonomischen Kategorien gibt« (134).

»Als Herr Proudhon von der *Reihenfolge im Verstande*, von der *logischen Aufeinanderfolge der Kategorien* sprach, erklärte er positiv, daß er nicht die *Geschichte nach der Ordnung der Zeit* geben wolle, das heißt nach Herrn Proudhon die historische Aufeinanderfolge, in welcher die Kategorien sich offenbart haben.« (Ebd.).



Marx versetzt sich hinein in die Aufgabe, die Proudhon sich stellt. Er äfft ihn nicht so sehr nach, als daß er ihm das Nachäffen vormacht. Es geht darum, wie die Vernunft es anstellt, außer der wirklichen »historischen Entwicklung der Produktionsverhältnisse« eine solche logische Abfolge zu erzeugen.

»Hätten wir die Unerschrockenheit des Herrn Proudhon in Sachen des Hegelianismus, so würden wir sagen: Sie unterscheidet sich in sich selbst von sich selbst. Was will das sagen? Da die unpersönliche Vernunft außer sich weder einen Boden hat, auf den sie sich stellen kann, noch ein Objekt, dem sie sich entgegenstellen kann, noch ein Subjekt, mit dem sie sich verbinden kann, sieht sie sich gezwungen, einen Purzelbaum zu schlagen und sich selbst zu ponieren, zu opponieren und zu komponieren — Position, Opposition, Komposition. Um Griechisch zu sprechen, haben wir These, Antithese und Synthese. Für die, welche die Hegelsche Sprache nicht kennen, lassen wir die Weihungsformel folgen: Affirmation, Negation, Negation der Negation. ... es ist die Sprache dieser reinen, vom Individuum getrennten Vernunft. An Stelle des gewöhnlichen Individuums und seiner gewöhnlichen Art zu reden und zu denken, haben wir lediglich diese gewöhnliche Art an sich, ohne das Individuum.« (MEW 4, 127)

Das also ist der satirische Rahmen, aus dem Kosing sein Verfasser/Schausteller-Subjekt gezogen hat. Während für die »logische« Darstellung die Geschichte zu etwas wird, was wie eine Erzählung ohne Verfasser ist, wie eine Schausstellung ohne Schaussteller oder eben wie die gewöhnliche Art des gewöhnlichen Individuums, aber ohne das Individuum, dreht Marx die Anordnung um. Eine solche Zurückdrehung der Proudhonschen Verkehrung tischt uns Kosing als Marx' Geschichtsbegriff auf. Das war das *argumentum ad auctoritatem*, mit dem er die Abgrenzung seines Bewußtseins-Subjekts von der »Natur« rechtfertigte.

Der binäre Kode, den wir an der Camera obscura des Bewußtseins untersucht haben, tut das Übrige. Vom Standpunkt des Innen fällt alles, was nicht in seinem Raum sich aufhält, ins Außen. Innenwelt und Außenwelt sind Komplementärmengen. Was ist also Natur? Natur ist »die ganze Welt ... außer der Gesellschaft« (Hahn 1976, 89). Und da Gesellschaft = die ganze Welt außer der Natur ist, ergibt Natur + Gesellschaft = ganze Welt oder »Materie«. Aber so leicht erhalten wir das Ganze nicht zurück. Nachdem erst einmal getrennt worden und die getrennten Bereiche einander entgegengesetzt worden sind, taucht verständlicherweise das Problem ihrer Wiederverbindung auf. Die Lösung dieses Problems schreibt Kosing den Produktivkräften zu:

»... auf der Grundlage der wachsenden Produktivkräfte von Gesellschaftsformation zu Gesellschaftsformation ... (entstehen) immer engere Bande, die Natur und Gesellschaft verknüpfen.« (Hahn 1976, 92)

Diese Bande sind freilich einseitig verstanden. Sie binden die Natur.

Der *Status der Natur* ist das *Nur-Objekt*, Objekt gleichsam die Naturform als solche. Es gibt eben wirklich nur Subjekte und Objekte, wie schon im ersten Paragraphen der Kantischen *Anthropologie*. Und die ganze Entwicklung der »Bande, die Natur und Gesellschaft verknüpfen«, läuft darauf hinaus, daß »der Mensch ... eine wachsende Herrschaft über sie erlangt« (92).

Die *ökologische Problematik* macht uns den Aberwitz einer solchen imaginären Herrschaft über ein imaginäres Nur-Objekt »Natur« fühlbar. Aber schon Marx und Engels wußten es anders. Die Erde, schrieb Marx, »ist das große Laboratorium« unseres Lebensprozesses, zugleich der »Sitz, die Basis des Gemeinwesens« (*Grundrisse* 376). Und Engels, nachdem er den Menschen als das die Natur beherrschende Tier gekennzeichnet hat, warnt:

»Schmeicheln wir uns indes nicht zu sehr mit unsern menschlichen Siegen über die Natur. Für jeden solchen Sieg rächte sie sich an uns. Jeder hat in erster Linie zwar die Folgen, auf die wir gerechnet, aber in zweiter und dritter Linie hat er ganz andre, unvorhergesehene Wirkungen ...« (MEW 20, 452)

Engels führt dann einige ökologische Katastrophen an als Folgen kurz-sichtiger Naturausbeutung, um zu schließen:

»Und so werden wir bei jedem Schritt daran erinnert, daß wir keineswegs die Natur beherrschen, wie ein Eroberer ein fremdes Volk beherrscht, wie jemand, der außer der Natur steht — sondern daß wir mit Fleisch und Blut und Hirn ihr angehören und mitten in ihr stehn, und daß unsre ganze Herrschaft über sie darin besteht, im Vorzug vor allen andern Geschöpfen ihre Gesetze erkennen und richtig anwenden zu können.« (MEW 20, 453)

Kosings Naturdefinition definierte zugleich einen Standpunkt »außer der Natur«. Sein Subjekt bestimmt sich als das, was außer der Natur steht und über sie herrscht oder herrschen will wie ein Eroberer über ein fremdes Volk. Kosings Formulierungen zeigen exemplarisch, wie antiökologisch die Subjekt-Objekt-Artikulation sich auswirken kann.

## 9. Jenseits des Subjekt/Objekt-Paradigmas

»Daher muß die Marxsche Methode auf den Marxismus angewandt werden, der heute wahrlich nicht als eine eindeutig definierte Theorie angesehen werden kann, sondern der im Gegenteil als ein komplexes Netzwerk verschiedener und nicht selten in zentralen Fragen gegensätzlicher Tendenzen untersucht werden muß.«

L. Lombardo-Radice 1983, 71

### 9.1 Falsche Fronten

Kritik ruft Antikritik auf den Plan. Was sind ihre Argumente? Wie vermeiden, daß alte Szenen immer noch einmal gespielt werden und von der Sache ablenken? Zum Beispiel könnte das Szenario so aussehen, daß der Angriff auf Hegel seinerseits als Angriff auf Dialektik angegriffen wird. Aller Kredit der Dialektik kann dann für die Verteidigung des Hegelianismus in Anspruch genommen werden. Oder man wird für unverzichtbare Denkstrategien, wie das Begreifen eines Gesamtzusammenhangs, ein hegelianisches Monopol behaupten, indem man das Hegelsche Konzept der »Totalität« zum einzigen Muster des Denkens eines Ganzen macht. Der Kritik an der Subjekt-Objekt-Artikulation wird man vorwerfen, sie zielt auf die Eliminierung der handelnden Menschen zugunsten der Strukturen usw. Auch die Feindnamen liegen bereit. Ist nicht jeder, der den Hegelianismus kritisiert, ein Positivist?

Unsere Kritik an Hegel zielt nicht auf einen Bruch mit der Dialektik. Im Gegenteil, es geht darum, die Dialektik neu zu lernen. Dazu müssen wir uns von den Formen der philosophischen Ideologie emanzipieren. Fähigkeit zur Dialektik finden wir bei Brecht, nicht im Handbuch. Unsere Kritik am hegelianisierenden Totalitätsdenken zielt auch nicht auf den Verzicht, umfassende Zusammenhänge zu denken. Im Gegenteil, es geht darum, das gegliederte Ganze — das vielleicht, mit einem Ausdruck Sartres, immer ein »unganzes Ganzes« ist — zu denken, das Ensemble der Verhältnisse, zu dem auch, wie Veikko Pietilä zu Recht betont, die gesellschaftlichen Beziehungen zur Natur gehören. Unsere Kritik am Subjekt/Objekt-Modell schließlich zielt auf die Emanzipation der in diesem Modell gebundenen Instanzen. Hinter der Charaktermaske des Subjekts treten die Individuen hervor, um deren gesellschaftliche Handlungsfähigkeit es nun in aller Offenheit und ohne den Mystizismus höherer Mächte geht. Und schließlich sind es nicht nur isolierbare Dinge, auch nicht eine Welt von Dingen, sondern die umfassende Wirklichkeit, die Natur selbst, der die Charaktermaske des »Objekts« anklebt, wie wir am Beispiel der *Grundlagen* (Hahn 1976) sehen konnten.

Szenarios des falschen Antagonismus warten auch auf der andern Seite

des Spektrums marxistischer Formationen auf uns, wo es weniger »philosophisch« und mehr »politisch« zugeht. Wer den Fusions-Typus homogener Einheit kritisiert, ist der nicht gegen jede Einheit? Wer den Ökonomismus kritisiert, eliminiert der nicht das Ökonomische? Wer den Klassenreduktionsismus angreift, verrät der nicht den Klassenstandpunkt? Usw. Wird es unvermeidlich sein, sich auf diese Scheindiskussionen einzulassen? Es gibt genügend wirkliche Probleme, die ebenso brennend wie ungeklärt sind. Freilich beschränkte sich das Politische der vorliegenden Untersuchung auf die Frage nach der Artikulation der Fragen, die außerhalb des gewöhnlichen Bewußtseins fällt. Auf dieser Ebene müssen wir uns zwei »politische« Einwände gefallen lassen. Wir haben die Tatsache, daß sich die schärfsten Gegensätze im Marxismus — um nicht zu sagen Feindschaften — in unterschiedlichen Ausformungen des Subjekt-Objekt-Schemas artikulieren, unterbelichtet. Kurz, wir haben diese Artikulationsform behandelt, als wäre sie eine einheitliche Formation. Und zweitens: Als wir den »Orthodoxen Marxismus« von Lukács demontierten, haben wir dabei am Ende die Frage nach der spezifischen Identität des Marxismus demartikuliert?

### 9.2 Die Frage der Orthodoxie

»Das Wort *ehern* ist eine Signatur,  
woran sich die Rechtgläubigen erkennen.«

K. Marx, *Kritik des Gothaer Programms*

Zum ersten Einwand: In der Tat artikulieren sich gegensätzliche philosophische »Parteien« auf diesem Boden, wie er als solcher von gegensätzlichen »Parteien« angegriffen wird. Oder: die Fronten auf der politischen Ebene verlaufen auf den ersten Blick quer zu denen auf der Ebene der diskursiven Verknüpfung, die wir untersuchen. An der strukturierenden Verwendung der Kategorien Subjekt und Objekt oder Bewußtsein allein sind die politischen Richtungen nicht zu erkennen. Ein Blick auf den je besonderen Status und die Standardverknüpfungen der Kategorien zeigt diese Richtungen. Da ist der Diskurs der ehernen Notwendigkeit objektiver Gesetze mit einem zugegebenen »subjektiven Faktor«. Und da ist der Gegenspieler dieses Objektivismus. Ihm schwebt ein Zustand vor (bzw. er schreibt ihn Marx zu als das Bild des Kommunismus), »in dem es keine Verhältnisse und Mächte gibt, die von den Menschen unabhängig existieren« (Schmidt 1968, 57). Das ist die Vision vom *kingdom of man*, in dem der Mensch absoluter König ist, ohne die weise Bescheidenheit des Königs aus dem *Kleinen Prinzen*, der sein Königtum dadurch aufrechterhält, daß er immer nur das befiehlt, was sowieso geschieht. Nein, hier entgrenzt sich das Subjekt, und das Bewußtsein wird restlos Herr. »Endlich soll das Be-

wußtsein übers Sein gebieten« (Schmidt 1968, 57). *Les extrêmes se touchent*. Es ist dieselbe stumme Anlage, aus der so unterschiedliche Reden hervorklingen. Im Objektivismus läßt die Innenwelt sich vermeintlich gebieten von der Außenwelt, im Subjektivismus gebietet sie vermeintlich über diese. Die Waage neigt sich hier zur einen, dort zur andern Seite, aber es ist die gleiche Waage. Damit soll nicht der Gegensatz der Interessen, die sich jeweils auf die Waagschalen werfen, verkleinert werden. Nach Bourdieu realisiert jeder »philosophische« Text — wie überhaupt jeder *institutionelle Diskurs* — »einen Kompromiß zwischen einem *Ausdrucksinteresse* und einer *Zensur*, wie die Struktur des Feldes, auf dem der Diskurs produziert wird und zirkuliert, sie konstituiert« (Bourdieu 1982, 167). Unsere Untersuchung interessierte sich vor allem für dieses »Feld«; die Analyse der Ausdrucksinteressen trat dahinter zurück. Allein, die Ausdrucksinteressen artikulieren sich in *verschiedenen* Feldern, und innerhalb eines institutionalisierten Feldes *konkurrieren* Artikulationsmuster. So ist der Gesamtzusammenhang sehr verschachtelt, und was auf der einen Ebene als Antagonismus auftritt, kann auf einer andern Ebene in Eines zusammenfallen. Dieser Sachverhalt rechtfertigt es, die Logik eines Artikulationsmusters für sich zu untersuchen, obwohl die konkrete Bedeutung des in ihm Artikulierten sich nicht allein aus ihm bestimmt.

Ihre klassische Blütezeit erfuhr die Subjekt/Objekt-Artikulation in der Philosophie des Deutschen Idealismus. Schon hier stoßen die Positionen hart aufeinander. Hegel hätte seine Kritik an Kant ähnlich formulieren können wie wir die unsrige an der ganzen Richtung. Kant sperrt das Erkenntnissubjekt in die Camera obscura eines für sich fixierten Bewußtseins ein, das von der Außenwelt nur von ihm selbst geformte Erscheinungen hat, ohne Zugang zu ihr, wie sie »an sich« ist. Das Bewußtsein auf dieser Stufe »weiß noch nicht, daß der Gegenstand *an sich* mit dem Geiste identisch und nur durch eine Selbstteilung des Geistes zu scheinbar vollkommener Unabhängigkeit entlassen ist. Daß dem so ist, wissen nur *wir*, die wir zur *Idee* des Geistes vorgedrungen sind ...« (Hegel, *Enzyklopädie*, §141, Anm.). Hegels *Geist* beansprucht daher, »*gegensatzlos*« (§440, Zusatz) zu sein. Ihm ist nicht nur nichts Menschliches, sondern überhaupt nichts fremd.

»Er besitzt daher die Zuversicht, daß er in der Welt sich selber finden werde, daß diese ihm befreundet sein müsse, daß, wie Adam von Eva sagt, sie sei Fleisch von seinem Fleische, so er in der Welt Vernunft von seiner eigenen Vernunft zu suchen habe. Die Vernunft hat sich uns als die Einheit des Subjektiven und Objektiven, des für sich selber existierenden Begriffs und der Realität, ergeben.« (Hegel, *Enzyklopädie*, §440, Zusatz)

Hier läßt sich sehen, wie die Aufhebung des Dualismus auf dessen Boden bleibt. Wenn der Dualismus der Regen war, so ist diese seine Aufhebung die Traufe. Die Verneinung eines Übels kann ein neues Übel darstellen. Im

übrigen schrieb auch die Kantische Vernunft der Wirklichkeit ihre subjektiven Gesetze vor. Das Innen/Außen-Paradigma verfügt im Zweifelsfall doch nur über das Innere als *fundamentum inconcussum*, als welches der Gründer des Bewußtseinsdiskurses die Bewußtseinstätigkeit ansah. Die Instanz, aus der bei Hegel die Aufhebung der Trennung kommt, bleibt durch die Trennung bestimmt. Sie hat daher Teil an den allgemeinen Effekten der Camera obscura aller Ideologie.

### 9.3 Die Frage der Spezifik des Marxismus

Der zweite Einwand betrifft die marxistische Identität. Was besagt unsere Kritik an Lukács' Vorstellung von marxistischer Orthodoxie für die Frage nach der Identität des Marxismus? Zunächst sollten wir uns klar machen, daß die Fragen nach Orthodoxie und die nach Identität durchaus nicht zusammenzufallen brauchen. Und dann sollten wir klären, in welchen Artikulationsmustern sich die Frage nach der Identität stellen läßt und welches für unsere Bedürfnisse brauchbar ist. Die Frage nach der *Orthodoxie* präjudiziert die Antwort in entscheidender Hinsicht. Sie unterstellt nämlich, daß diese Antwort überhaupt auf der Ebene der »Doxie« zu finden ist. Sie fixiert damit Lehren als solche. Aber damit landet sie in einem Paradigma, wie es Marx und Engels z.B. bei Proudhon und Dühring kritisierten. Diese Frage stellt sich in die gute alte Camera obscura, nur daß sie entschlossen ist, diese zur ideologischen Festung auszubauen. Es gibt einen Raum, in dem die Lehren, eine ganze Architektur aus Lehrsätzen, für sich existieren. Dieser Raum ist ein Institut mit präskriptiver Kompetenz. Von hier wird die befugte Auslegung in die Welt hinausgehen, dort die Konflikte entscheiden und in jeglicher Praxis *angewandt* werden. Es versteht sich, dieser Raum ist imaginär, nichtsdestoweniger real. Der Versuch, einen lehrhaften Marxismus mit Garantien zu institutionalisieren, die Lehre der Klassiker zu bewahren, führt garantiert weg von ihrem Ursprungsimpuls.

Das Projekt der Orthodoxie als solches fällt zurück in die Logik der alten ideologischen Mächte mit ihren heiligen Texten, Exegeten und Ritualen, fällt aus der marxischen Kritik ins von Marx kritisierte zurück. Die »doxische« Form des Marxismus war von Kautsky begründet. Ihr Schicksal sollte zu denken geben. Diese Orthodoxie versagte nicht zufällig vor den historischen Aufgaben. Und sie überließ dem Revisionismus die fundamentale Einsicht in die schlechte Widersprüchlichkeit ihres Programms. Orthodoxie wird im Marxismus mit Notwendigkeit Para-Doxie. Marxisten wie Lenin und Luxemburg paßten nicht in den Rahmen der Orthodoxie. Sie konnten nur als Ketzer auftreten.

Kurz, die Frage nach der eignen Orthodoxie, die bei Lukács mit dem Subjekt/Objekt-Diskurs artikuliert war, ist als Frage außermarxistisch und, marxistisch gesehen, eine wirkliche Un-Frage. Als »Doxie«, als Dog-

matik oder Lehrgebäude gefaßt, wird Marxismus vielleicht zur Staatsphilosophie erhoben, aber dadurch zurückgestuft in die Reihe der Ideologien. Hinsichtlich der ideologischen Form kehren Bestimmungen der von Marx und Engels radikal kritisierten alten Philosophie wieder. Es ist eine latente Restauration im Gegensatz zum manifesten Text. Sich dem verweigern heißt nicht, wie von den Apologeten dieser ideologischen Form polemisch behauptet wird, das Philosophieren aufgeben. Denn dies ist dann die nächste falsche Front, die sich auftut. Läuft unsere Kritik an einer bestimmten ideologischen Form und Artikulation des Philosophierens nicht auf dessen »Abschaffung« hinaus? Nicht, wenn man unter Philosophieren nicht nur den von Bourdieu beschriebenen institutionellen Diskurs mit seiner ideologischen Legitimität versteht. Philosophiert wurde fast immer in Spannung zu Philosophie als Arnt oder außerhalb der Institution. Gramsci und Brecht haben das Philosophieren in diesem Sinn marxistisch reinterpretiert. Die unaufgebbaren Fragen werden von ihnen um-gestellt, von unten, bezogen auf die sozialen Bewegungen gegen Ausbeutung, Unterdrückung, Krise, Krieg, und wir fügen hinzu: Naturzerstörung. Das Denken des Zusammenhangs, der Bewegung und der Befreiung von diesem Standpunkt ist erst wirkliches Philosophieren. Aber das kann es nicht geben ohne die Wendung gegen die ideologische Philosophie-Form.<sup>17</sup> Was an Denken des Zusammenhangs und der Befreiungsbewegung heute möglich und notwendig ist, das wird durch die Marxsche Wendung erst freigesetzt, nicht preisgegeben. Die Rückverlagerung (relocation) ins Lehrgebäude führt in eine neue Camera obscura.

Dieser Raum hat seine Ewigkeit, seine Ersten Grundsätze, seine Ableitung, seinen ideellen Vertikalismus. Zu den Effekten dieser Anlage gehört die Imagination einer geschlossenen systematischen Einheit. Diese »Einheit«, ausgestattet mit der Form und der Prerogative einer Ersten Philosophie, erhält das Gegenteil dessen, was sie zu wissen meint: Spaltung.<sup>18</sup> Ihre Rede mag »Dialektik« sein, aber ihre Form ist Metaphysik. Und die Form ist der Gehalt in letzter Instanz. Weil dieser Einheitstyp ein Generator von Spaltungen ist, darf man es »nicht mehr zulassen, daß aus den Thesen, die Marx auf seinem Wege vertreten hat, eine militante und geschlossene Theorie gemacht wird, die nur zu übernehmen oder abzulehnen ist, eine Gesamtheit 'politischer Direktiven'« (Lombardo Radice 1983, 64). Aber das andere Extrem dieser präskriptiven oder direktiven Dogmatik, die dialektische Subjekt/Objekt-Philosophie marxistischer Provenienz, war sie nicht nur die Option für eine andere, weniger verantwortliche Position? Beinhaltete sie nicht nur eine andere Positionierung der Camera obscura in der gesellschaftlichen Herrschaftsstruktur? Was für ein Selbstbetrug war es, die Dialektik mit der »Dialektik von Subjekt und Objekt« gleichzusetzen! Die wirkliche Dialektik von Subjekt und Objekt ist die Dialektik des gesellschaftlichen Dispositivs, in dem über die

Elemente des gesellschaftlichen Lebens in diesen Formen disponiert ist, um sie in ihnen zur Ordnung zu rufen.

Die Identität des Marxismus muß in Theorien und Methoden verkörpert sein, und sie kann nicht in ihnen definiert sein. Das Paradox löst sich auf (obwohl der Widerspruch nicht verschwindet), sobald wir versuchen, die Dialektik des Marxismus zu denken. Da ich diesen einfachen und auf Dauer unabweisbaren Gedanken bei früheren Anlässen skizziert habe (1982, 1983, 1984), kann ich mich hier kurz fassen. Eine dialektische Theorie des Marxismus wird einem ganzen Spiel von Instanzen Rechnung tragen, deren Logiken unaufhebbar unterschiedlich sind. Der entscheidende Akzent liegt dann auf der praktischen Notwendigkeit bzw. auf den Notwendigkeiten des Marxismus, d.h. auf den großen Problemen der gesellschaftlichen Menschheit, für deren Lösung er gebraucht wird und in bezug auf die er nichts anderes ist, als die sozialen Bewegungen, das Wissen, das umfassende Projekt der Lösung jener Probleme ... Wo seine Formationen gegen die praktischen Notwendigkeiten sich verknöchern, müssen sie früher oder später fallen, nicht ohne zuvor zu neuartigen Gefängnissen zu werden. Der Rahmen der »Lehre« ist selbst nicht Lehre, Lehren, Methoden, Sichtweisen müssen im Rahmen der Verhältnisse, Notwendigkeiten, Gefahren und Hoffnungen aufgefaßt werden, innerhalb dessen der Marxismus als die konsequenteste und umfassendste Befreiungsbewegung der Arbeitenden und als das Projekt einer solidarischen und ökologisch verträglichen Gesellschaft auftritt. Nur ein dialektischer Marxismus ist fähig, weltweit die Dialektik von Universalität und Spezifik in sich aufzunehmen. Und nur ein Marxismus, der diese Dialektik in sich aufgenommen hat, ist sowohl fähig, welt-weit zu werden, als auch über seiner dabei unvermeidlich plurizentrisch gewordenen Realität nicht seinen inneren Zusammenhang zu verlieren.

## Anmerkungen

- 1 Dies gilt auch für Maximilien Rubels enragierte Position. Das postume Leben von Marx, sagte er in einem Interview, »est loin d'avoir commencé ... Les cent années de marxisme triomphant démontrent le contraire d'une résurrection spirituelle de ce penseur qui se reconnaissait essentiellement dans son activité d'éducateur en situation d'apprentissage permanent« (Rubel 1983). Dem Ehrentitel des lebenslang lernenden Lehrers läßt sich die Orientierung auf eine zum Lernen (und damit auch zu ihrer Veränderung) befähigende Lehre zur Seite zu stellen. Und wenn diese Lehre mehr als ein Ein-Mann-Unternehmen ist — wie sollte man sie anders nennen als »Marxismus«?
- 2 Die Camera obscura, dieser Apparat aus der Frühgeschichte der Fotografie, fungiert im 19. Jahrhundert als ein Gemeinplatz der erkenntnistheoretischen Auseinandersetzungen zwischen Naturwissenschaften und Philosophie einerseits, zwischen naturwissenschaftlichem Materialismus und neokantianischem Idealismus andererseits. Eine Vorstellung davon vermittelt die *Geschichte des Materialismus* des Neokantianers F.A. Lange (1866). Nietzsche schreibt 1868 an seinen Freund Gersdorff: »Wenn Du Lust hast, Dich vollständig über die materialistische Bewegung unserer Tage, über die Naturwissenschaften mit ihren Darwinschen Theorien, ihren kosmischen Systemen, ihrer belebten Camera obscura etc. zu unterrichten ... so weiß ich Dir immer nichts Ausgezeichneteres zu empfehlen als ... F.A. Lange ...« (Zit. n. Janz 1978, I, 200). Nietzsche irrt, Langes Darstellung ist keineswegs vollständig, die Intervention von Marx fehlt, desgleichen der Grundgedanke von Marx, die Um-Stellung der Erkenntnisfrage in die Praxis mit dem Kernbereich der Arbeit. Abgesehen davon ist das Werk von Lange ein Schlüsselbuch, das übrigens viele Gedanken von Nietzsche präfiguriert. — Lange verweist vor allem auf J. Müller, der in seiner *Physiologie des Gesichtsinnes* (1826) und in seinem *Handbuch der Physiologie* (2. Bd. 1840) die erkenntnistheoretischen Folgerungen aus dem Sachverhalt diskutiert hatte, daß »nach optischen Gesetzen die Bilder in Beziehung zu den Objekten verkehrt auf der Netzhaut dargestellt« werden (zit. n. Lange, 512). Da die Verkehrung universell ist und sich das eigne Körperbild nach denselben Gesetzen konstituiert, ist »die Ordnung der Gegenstände auch in keiner Weise gestört« (ebd.). — Überweg führte später die »mit Leben und Bewußtsein begabte« Platte einer Camera obscura in die Diskussion ein. Das Bild der Platte selbst ist aus dem Bild ausgeschlossen mit der Konsequenz, »daß der ganze Raum, den wir wahrnehmen, eben nur der Raum unseres Bewußtseins ist«. Hinzu kommt allerdings »die fremdartig kolossale Vorstellung« von der Wirklichkeit der Dinge außer uns (Lange, 513). — Lange meint, diese »kolossale Vorstellung« auf folgende Weise entbehrlich zu machen. Er versetzt uns in ein »Diorama« — eine Art statischer Vorform des späteren 3D-Films. Wir sehen das räumliche Bild einer Landschaft mit Kirchlein, dazu schlägt man ein Glöckchen an. Nach diesem Muster sollen wir uns zunächst die Erkenntnisbeziehung imaginieren. »Das Ich ... sitze im Innern des Schädels ...« (516) wie der Betrachter im Kino. Entsprechend würden tatsächlich Descartes und Spinoza in den Men-

- schen einen zweiten Menschen hineindenken (518). Die Lösung gibt die Einsicht: »Wir personifizierten einen Vorgang«, und das Ich kann weggelassen werden (517). Der Vorgang oder die Funktion ist die »Verschmelzung«, »Verknüpfung« oder »Assoziation«, kurz, die »Synthese« der Elemente zum einheitlichen Bild. Als weiteres Bild dient das schon von Hegel und Goethe gebrauchte des Webens eines Musters (518f.). Das Muster ist in der Produktionsanlage fürs ungeübte Auge des Laien unerkennbar, tritt erst im fertigen Gewebe in Erscheinung. So notwendig die mit dem Weben vergleichbare Synthese sei, so unnötig sei es, »für das Produkt der Synthesis, für die Vorstellung eines Dinges, noch einmal ein verkleinertes Bild in das vorgestellte Gehirn zu verlegen« (519). Mit dem Ich »verschwindet (so) ... jene fremdartige Kollosalwelt der Dinge an sich wie ein Nebelbild ...« ins Unerkennbare (520).
- 3 Das »Projekt Ideologie-Theorie«, aus dessen Forschungszusammenhang die vorliegende Arbeit hervorgegangen ist, macht da keine rühmliche Ausnahme. In der ersten größeren Veröffentlichung des Projekts (PIT 1979) wird die betreffende Stelle in der *Deutschen Ideologie*, wo Marx von der *Camera obscura* spricht, folgendermaßen abgefertigt: »An der Stelle des geforderten Entstehungsnachweises stehen hier mechanistische Metaphern, mit denen die Entstehung von Ideologien wie Religion oder Moral nicht zu beschreiben ist.« (Volker 1979, 8) Der umfassende Sinnbildcharakter der »Camera obscura« wird hier noch übersehen; gesehen wird einzig ihre Funktion, die einander zunächst widersprechenden Bestimmungen »Reflex« und »Verkehrung« mit einander zu verknüpfen: die Camera obscura gibt in der Tat ein reelles Abbild, aber eines, bei dem sowohl die Seiten als auch Oben und Unten vertauscht sind.
- 4 Wie viele andere Autoren verkennt W. Euchner diesen Einschnitt, wenn er schreibt: »Insbesondere der Begriff des 'Gattungswesens' fungierte im Prozeß der Herausbildung des genuin Marx'schen 'Materialismus' als ideeller oder normativer Fluchtpunkt« (1983, 51).
- 5 Da der Begriff »Gliederung« sich in die romanischen Sprachen und ins Angelsächsische mit »articulation« (in je spezifischer Schreibweise) übersetzt, ist er von dort als Neologismus *Artikulation* wieder ins Deutsche zurückgekommen, ein Vorgang terminologischer Entwicklung, für den es bei einem internationalen Projekt wie dem Marxismus viele andere Beispiele gibt.
- 6 Sarah Kofman (1973, 76, Fn.) übernimmt von J. Derrida die Ansicht, »daß für Marx die Religion die Form aller Ideologie war«. Mit einer genaueren Lektüre der *Deutschen Ideologie* ist diese Auffassung unvereinbar. Das Beispiel vom Richter und seiner Praxisform, das Marx durchspielt, gibt einen Fingerzeig, wie die Metapher der »Verkehrung« zu lesen ist. »Auf dem Kopf stehen« und »von oben nach unten« erhalten u.a. von der Analyse der juristischen Praxisform ihren Sinn. Denkt man die justitielle Praxis vom Paradigma der Bewußtseinsverkehrung her, wird die bei Marx zu gewinnende Erkenntnis zermanscht.
- In der *Deutschen Ideologie* heißt es: »Im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen.« (MEW 3, 26) Diese Formulierung »beleuchtet« nach Kofman »das Privileg der religiösen Ideologie, exemplarisch, ja sogar

konstitutiv für die Ideologie als solche zu sein« (Kofman 1973, 14). Das gibt nach Marx keinen Sinn. Die religiöse Ideologie alle Ideologie als solche konstituieren zu lassen, schließt den Gedanken in einen Zirkel ein.

Kofman deutet die Camera obscura als Metapher fürs Unbewußte der herrschenden Klasse (31). Schließlich, die psychoanalytische Gangart steigend (am Beispiel des Leonardoschen Gehrauchs der Camera obscura »als Instrument der Transparenz«), fragt sie sich, ob es nicht »der Fetisch wäre, der dazu dient, die Dunkelheit jenes andern Raums zu leugnen«, den das Mütterliche Genital darstellt. »Wäre sie am Ende der Penisersatz, welcher der Mutter angeboten wird?« (53)

Wie viele andere meint Kofman, daß das Bild der Camera obscura bei Marx »eine ursprüngliche Wahrheit voraussetzt, die sekundär verdunkelt wird durch ihre Hineinversetzung in den (Dunkel-)Raum« (32). Das geht völlig daneben. Denn bei Marx steht die Camera obscura für die Realität des Ideologischen, die Institutionen der Klassengesellschaft und des Staates, in denen die Ideologen tätig sind. Die Realität des Ideologischen ist Teil der Sozialstruktur, nichts sekundär Hinzukommendes. — Kofman, die dem Sinnbild der Camera obscura bei verschiedenen Autoren nachgeht, führt die Linie von Marx über Freud zu Nietzsche, der die falsche Problemstellung endlich auflöse, weil er die Wahrheitsproblematik durch Verallgemeinerung des Fiktiven aufhebt. Daß es eine Aufhebung in der alten Struktur ist, die zur Rekonstruktion des Ideologischen ohne Gott ansetzt, Heidegger und eine neuartige Reproduktion von Herrschaft-ohne-schlechtes-Gewissen präfigurierend, übersieht sie, nicht ohne das Übersehen als Befreiung von Metaphysik zu loben.

7 Vgl. dazu die Pionierarbeit von Erich Wulff: *Transkulturelle Psychiatrie* (=SH 23: Argument-Studienheft, Berlin/West 1979). Wulff schrieb diese Arbeit nach mehrjähriger psychiatrischer Tätigkeit in der alten vietnamesischen Kaiserstadt Hue. Er zeigt, daß die Artikulation der Sprechenden in der Sprache dem Grundmuster der gesellschaftlichen Beziehungen folgt und daß das »Ich« durchaus eine sozialhistorische Größe ist, keine der menschlichen Natur.

8 *Methode* als Kriterium des Marxistseins — Kautsky formuliert es fast wörtlich wie nach ihm sein Kritiker Lukács (vgl. dazu Haupt 1978, 309). Später wird es zum Topos, die »Methode« als das Bleibende von den vergänglichen »Resultaten« oder »Thesen« abzugrenzen. So z.B. O. Bauer 1923; er hebt »Arbeitsmittel«, »Denkmittel und Forschungsmethoden« hervor. Lombardo-Radice wird sagen, daß von Marx wie von allen »großen Lehrern der Wissenschaft und des Denkens« gilt, daß ihre »Lehre für die Nachfolgenden in ihren Methoden und nicht mehr in ihren Inhalten besteht« (1983, 63). Es ist schon ein großer Schritt weg vom Mythos, von Methoden im Plural zu sprechen, wie dies Bauer und Lombardo-Radice tun, statt im Singular, wie Lukács, weil dies eine Einheitlichkeit suggeriert, die es in keinem konkreten Sinn geben kann. — Ein angrenzender Topos, auch er als ungedachtes Rhetorisches tradiert, ist der von der Methode, die Marx sei es von Hegel übernahm, sei es irgendwie genial als solche schuf, um sie dann auf seinen Stoff *anzuwenden* bzw. in dessen Darstellung ihr zu *folgen*. So »folgt« Marx bei W. Euchner der »dialektischen Methode«, als gäbe es sie fertig, als liefe sie Marx

voran und zeigte ihm den Weg, wodurch seine Erfolge als Methodenfolgen zu verstehen wären (vgl. Euchner 1983, 101).

- 9 »Geschichtsphilosophie« und »Bewußtsein« (dann »Klassenbewußtsein«) sind in diesem Denken zentral miteinander verknüpft. Das Bewußtsein wird zum Medium des identitätsphilosophischen Subjekt-Objekts. Diese Gedanken sind in der kleinen Schrift »Das Problem geistiger Führung und die 'geistigen Arbeiter'« z.T. deutlicher ausgelegt. Dort heißt es u.a.: »Marx ... übernahm unverändert das größte Erbe der Hegelschen Philosophie: ... daß sich der Geist aus völliger Bewußtlosigkeit bis zum klaren Sich-Bewußtwerden einheitlich entfaltet ...« Vgl. zum gesamten Kontext Kammler 1974, vor allem 93-102.
- 10 Wie ein gedämpftes Echo auf den Lukács von 1919 lesen sich Sätze wie der folgende: »Dialektik war für Marx kein Schlagwort, sondern eine Anwendung(?) zur Erkenntnis der Realität in ihrer Gesamtheit.« (Holz/Sandkühler 1983, 18)
- 11 Die angeblich »unveränderte« Neuauflage weist außer der Streichung des Nachworts zumindest noch ein weitere Änderung auf. Gleichfalls weggelassen ist die erste Fußnote: »Diese Abhandlung bildet die erste Abteilung einer größeren Schrift: Historisch-logische Untersuchungen zur Frage der materialistischen Dialektik.« (1923a, 2) Diesem Titel entspricht, daß in der Schrift besonderes Gewicht auf Engels' Rezension von »Zur Kritik der politischen Ökonomie« von 1859 gelegt wird, der diese Redeweise entstammt.
- 12 Die *Deutsche Ideologie* war erst ab 1932 vollständig zugänglich. Das für uns entscheidende Kapitel *I. Feuerbach* erschien zuerst 1924 in russischer Übersetzung, redigiert von David Rjazanov; die deutsche Ausgabe im Band 1 des Marx-Engels-Archivs folgte erst 1926 (vgl. Andréas/Mönke 1968, 122-28; dort sind die Teilabdrucke bis zur ersten Gesamtausgabe nachgewiesen). Korsch konnte 1923 den Text noch nicht kennen. Seine Kenntnisse verdankte er dem Resümee, das G. Mayer in seiner Engels-Biographie von 1920 (Bd. I, 239-261) gegeben hatte.
- 13 Das *Philosophische Wörterbuch* der DDR, das Marx als Begründer des Marxismus-Leninismus auftreten läßt, erklärt, daß Korsch und Lukács in ihren Schriften von 1923 »sich verbal zum Leninismus bekannten«, obwohl dieser erst nach dem Tode Lenins von seinen Nachfolgern systematisiert und proklamiert worden ist und Lenin 1923 noch am Leben war. »Theoretisches Kernstück der Revision des Marxismus durch Korsch und Lukács bildete eine hegelianisierende Interpretation der materialistischen Dialektik und ihre Reduktion auf eine bloße Subjekt-Objekt-Dialektik. (...) Die revisionistischen Anschauungen von Korsch und Lukács wurden in der weiteren Entwicklung zu 'klassischen' Quellen der gesamten bürgerlichen und revisionistischen Marxismus-Verfälschung.« (R. Kirchhoff in: Buhr/Klaus 1975, 1058)
- 14 Wie später Althusser stößt Korsch auf die Frage, wie die vielberedete »Umstülpung« von Hegel durch Marx zu denken sei (1930, 60f.). Lenin wie sein Lehrer Plechanow stellten sich »den Übergang« von der Hegelschen zur materialistischen Dialektik »als eine bloße Auswechslung« der zugrunde liegenden idealistischen Weltanschauung durch eine materialistische vor, was bestenfalls zu einer bloßen terminologischen Änderung führe, die »darin bestände, das Absolute nicht mehr 'Geist', sondern 'Materie' zu nennen«. —

Dabei habe Hegel bereits das Absolute in die dialektische Bewegung der »Idee« verlegt. »Die Marx-Engelssche materialistische Umstülpung ... bestand nur noch darin, ... in der dialektischen 'Selbstbewegung der Idee' die darunter verborgene wirkliche geschichtliche Bewegung zu entdecken und ... als das einzige jetzt noch übrigbleibende 'Absolute' zu proklamieren.« — »Absolut«, heißt es in einer Fußnote, habe hier »nur noch eine bildliche Bedeutung«, im Unterschied zur Redeweise von »Lenin und den Seinen«. — Aber ist es nicht so, daß in Korsch's Beschwörung des »Zusammenfallens« der Extreme das Absolute der alten Philosophie fortwest?

- 15 Im Kontext sind zwei für die Zukunft des Marxismus enorm folgenreiche Anstrengungen von Marx miteinander verbunden: das Anarbeiten gegen den zunächst bewußtlos auch in seinem Werk reproduzierten Eurozentrismus und der Bruch mit den geschichtsphilosophischen Relikten. Vgl. dazu den Abschnitt »Geschichtsphilosophie und Bruch mit der Geschichtsphilosophie bei Marx: eine ständig wiederkehrende Front im Marxismus« in meinem Aufsatz *Krise oder Dialektik des Marxismus* (1983); zu Marx' Absage an den »Universalschlüssel einer allgemeinen geschichtsphilosophischen Theorie« siehe dort S.27.
- 16 Das *Lehrbuch* dient nur als Beispiel für die Probleme einer Artikulationsform; das Beispiel beansprucht keine Repräsentativität für das Denken der ökologischen Problematik in der DDR. Freilich zeigt meine sozusagen flächendeckende Untersuchung zur Diskussion der »Grundfrage der Philosophie« in der DDR, daß zumindest in der Philosophie das hier untersuchte Denkmuster dort keine Randerscheinung darstellt (vgl. PIT 1982, Kapitel 5: »Ideologische Verhältnisse« in der DDR-Philosophie).
- 17 Andras Gedö etwa interpretiert meine Kritik der ideologischen Philosophieform als »Auflösung, dann Bezweifelung der Existenz und der Daseinsberechtigung einer philosophischen Theorie des Marxismus« (Gedö 1983, 138). Er übersieht, daß das von ihm Angegriffene nichts anderes ist als ein Entwurf einer philosophischen Theorie des Marxismus. Er verneint in Wirklichkeit deren »Existenz und Daseinsberechtigung«. — Die »Philosophie«, wie Gedö sie vertritt, vertritt den Staat und eine undialektische Staatsauffassung zugleich. Dieses Institut »Philosophie« besitzt die imaginäre Kompetenz einer imaginären Einheit und Identität. Wer diesen imaginären Frieden stört, bedroht die »innere Kohärenz« und die internationale Alleinvertretung einer bestimmten Ausprägung von Marxismus. »Worin soll nämlich«, wenn keine Philosophie dies bestimmt, »das Marxistische an den 'Marxismen' bestehen?« (Gedö 1983, 138) Dieses Denken kennt nur Ununterschiedenheit oder Fragmentierung. Seine unfreiwillige Dialektik ist, daß es dadurch kräftig zur Fragmentierung beiträgt. Es ist von Grund auf unfähig, der Dialektik von Universalität und Spezifik im Marxismus zu entsprechen. Es will die ganze Welt und verbarrikadiert gerade dadurch den Weg zu dem, was Henri Lefebvre die »mondialisation«, das Weltweit-werden des Marxismus nennt (Lefebvre 1980).
- 18 Wer Einheit will, muß zunächst die Unterschiede anerkennen. In meiner Antwort auf die Marx-Umfrage der DKP habe ich daher geschrieben: »Schwer zu lernen sind Einsichten wie: Den Marxismus gibt es nicht, wir müssen ihn uns nehmen. Den Marxismus gibt es nicht, es gibt Marxismen. Der Marxis-

mus existiert in der Mehrzahl.« Unter den Ideologen haben diese freundlich-dialektischen Sätze Skandal gemacht, wenigstens der zweite. Diese Aufregung illustriert meine Bemerkung eher, als daß sie in der Sache gewichtig wäre. Anders steht es mit dem Einwand von Aleksandar Grlićkov (1984, 426), der »in der Alternative 'ein Marxismus oder mehrere Marxismen' eine intellektuelle Falle« sieht. Die wirkliche Lösung des Problems wäre ein offener Marxismus, der für Unterschiede aufnahmefähig ist, die Eigenlogiken der Wissenschaft und der Demokratie respektieren gelernt hat und seine eigne Geschichtlichkeit marxistisch zu denken vermag. Unter diesen idealen Bedingungen gibt es nur den einen, universellen Marxismus. Aber jede Schließung einer besonderen Gestalt versetzt uns in die Welt des »pluralen Marxismus« (Sève).