

MARX-ENGELS JAHRBUCH

2009



Akademie Verlag

Internationale Marx-Engels-Stiftung

Vorstand

Beatrix Bouvier, Herfried Münkler, Oleg Naumov, Erik-Jan Zürcher

Sekretariat

Manfred Neuhaus

Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

Redaktion des Jahrbuches

Beatrix Bouvier, Galina Golovina, Gerald Hubmann

Verantwortlich:

Gerald Hubmann, Claudia Reichel

Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

Wissenschaftlicher Beirat

Shlomo Avineri, Gerd Callesen, Robert E. Cazden, Iring Fetscher, Eric J. Fischer,
Patrick Fridenson, Francesca Gori, Andrzej F. Grabski, Carlos B. Gutiérrez,
Hans-Peter Harstick, Eric J. Hobsbawm, Hermann Klenner, Michael Knieriem, Jürgen Kocka,
Nikolaj Lapin, Hermann Lübbe, Teodor Ojzerman,
Bertell Ollman, Hans Pelger, Pedro Ribas, Bertram Schefold,
Wolfgang Schieder, Hans Schilar, Walter Schmidt, Gareth Stedman Jones,
Jean Stengers, Immanuel Wallerstein

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-05-004677-8

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2010

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil des Buches darf ohne Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“ GmbH, Bad Langensalza

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

David Leopold 'All Tell the Same Tale': The Young Engels and Communal Settlements in America and England	7
Klaus Müller Tendenzieller Fall oder Anstieg? Zur Komplexität ökonomischer Erscheinungen am Beispiel der allgemeinen Durchschnittsprofitrate	47
<i>Themenschwerpunkt: Marxens Konzeptualisierungen und Beschreibungen von Akteuren</i>	
Harald Bluhm Einleitung	76
Oliver Flügel-Martinsen Entfremdung und Subjektivität bei Marx. Zwei konkurrierende Denkwege?	81
Christoph Henning Charaktermaske und Individualität bei Marx	100
Alex Demirović Marx und die Frage der Intellektuellen. Zur Kritik der politischen Epistemologie	123
	5

Axel Rüdiger Der Beruf der Politik: Karl Marx über Lord Palmerston, Louis Bonaparte und Abraham Lincoln	148
Warren Breckman Die deutschen Radikalen und das Problem des Nationalcharakters 1830–1848	176
Bericht	
Ulrich Pagel Deutscher Denker des 19. Jahrhunderts. Eine Tagung in Washington, auch zum Klassiker Marx	208
Rezensionen	
Amy E. Wendling: Karl Marx on Technology and Alienation. Rezensiert von Gerald Hubmann	211
Jan Hoff: Marx global. Zur Entwicklung des internationalen Marx- Diskurses seit 1965. Rezensiert von Alfred Schmidt	216
Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Kommentar von Michael Quante. Rezensiert von Christine Weckwerth	219
Buchannotationen Claudia Reichel/Gerald Hubmann	224
Zusammenfassungen	231
Summaries	234
Autorenverzeichnis	237
Abkürzungsverzeichnis	238

‘All Tell the Same Tale’: The Young Engels and Communal Settlements in America and England

David Leopold

§ 1 Introduction

The considered account of utopian socialism held by Karl Marx and Friedrich Engels is often misrepresented. In particular, they are frequently portrayed as holding an unremittingly negative view of utopian socialism. Of course, Marx and Engels do criticise utopian socialism, and, moreover, often do so in fiercely polemical terms. However, that unremittingly negative reading is undermined by positive comments about utopian socialism that are also found throughout their writings. It does not, of course, follow that Marx and Engels disparage and laud utopian socialism in an ambiguous or inconsistent manner. As I have argued elsewhere, there is an underlying structure to their considered account of utopian socialism, a structure which renders that account a consistent one.¹

However, my concern in the present article is not with that considered account, but with one of the exceptions to it.² I am interested here in some early utopian enthusiasms of Engels, enthusiasms which are at odds with the account that he came to share with Marx.

That considered account includes a persistent hostility towards small communal settlements – what modern students of utopianism call ‘intentional communities’ – and the communitarian socialists who recommend their establishment.³ Marx and Engels (on their considered account) are as antagonistic towards communal experimentation, as communitarian socialists – such as

¹ See David Leopold, ‘The Structure of Marx and Engels’ Considered Account of Utopian Socialism’, *History of Political Thought*, vol. 26/3 (2005), pp. 443–466.

² For responses to an earlier incarnation of this paper, I am grateful to Michael Freeden, Bonnie Honig, and Marc Stears. For comments on a draft of the present version, I am indebted to Lucinda Rumsey and Lyman Tower Sargent.

³ See, for example, Marx and Engels, ‘Manifest der Kommunistischen Partei’, *Marx Engels Werke* (henceforth MEW) (Berlin, 1957–1990), vol. 4, p. 490; *Marx Engels Collected Works* (henceforth MECW) (London, 1975–2005), vol. 6, pp. 516–517.

Charles Fourier (1772–1837) and, for part of his life, Robert Owen (1771–1858) – are enthusiastic. (By ‘communitarian socialism’ I mean a socialism which views the creation of intentional communities, of the right kind, as both the only means of transition to, and the final institutional form of, a socialist society.)⁴

In contrast, the young Engels had a more sympathetic attitude towards communitarian socialism. In the early 1840s, he underwent a rapid and complex intellectual evolution which included what might be called a communitarian moment (lasting for perhaps no more than a few months between the end of summer 1844 and the beginning of spring 1845).

The suggestion of a brief communitarian moment in the young Engels’ intellectual evolution will seem improbable to some. To weaken resistance to this suggestion, I offer two pieces of supporting evidence.

The first example is from three anonymous letters (signed ‘an old friend of yours in Germany’) concerning the ‘Rapid Progress of Communism in Germany’, which Engels wrote (in English) for the Owenite *New Moral World* (13 December 1844, 8 May 1845, and 10 May 1845). In ‘Rapid Progress’, Engels recounts to his English audience the remarkable recent growth in the popularity of socialist ideas in Germany, especially amongst the middle classes. He observes that if progress were to continue at this rate for another four or five years, then ‘we shall be able to erect forthwith a community’.⁵ Indeed, Engels reports that ‘one of our number’ has already been invited to draw up a plan and regulations for this communist intentional community, with reference to the schemes of ‘Owen, Fourier, etc.’ and profiting from ‘the experience gained by the American communities and your own experiment at Harmony, which I hope goes on prosperously’.⁶ (The Owenite settlement at Harmony in Hampshire is discussed further below.) Sadly, the individual charged with this task is not named; although ‘our number’ (from whom he was presumably drawn) is identified as including Friedrich Engels, Karl Marx, Moses Hess (1812–1875), Hermann Püttmann (1811–1894), Karl Grün (1817–1887), Otto Lüning (1818–1868); and several unnamed others.

The second example is from a text usually called ‘Zwei Reden in Elberfeld’, based on Engels’ speeches at the first two of three socialist meetings held at Elberfeld in February 1845.⁷ In ‘Zwei Reden’, Engels rehearses the organisa-

⁴ For a more formal definition of intentional communities, see Lyman Tower Sargent, ‘The Three Faces of Utopianism Revisited’, *Utopian Studies*, vol. 5 (1994), p. 14 ff., and 30 n. 22.

⁵ Engels, ‘Rapid Progress of Communism in Germany’, MEW vol. 2, p. 511; MECW vol. 4, p. 231.

⁶ Engels, ‘Rapid Progress’, MEW vol. 2, p. 512; MECW vol. 4, p. 232.

tional advantages of the communitarian alternative. He speculates, for example that a communal system of preparing and serving meals would produce better results with only one-third of the labour required by contemporary non-communal domestic arrangements.⁸ In this context, Engels acknowledges that there are competing communal models, but personally recommends those of Robert Owen, on the grounds that ‘these are the most practical and most fully worked out’.⁹ Engels outlines Owen’s proposals for ‘large palaces’ formed on a huge square (with sides some 1,650 feet long), and comfortably accommodating two to three thousand people).¹⁰ The most appropriate strategy for attaining communism, Engels suggests, will depend on the precise social and political context. He predicts that the English will probably begin by progressively establishing individual communities and ‘leaving it to every individual whether to join or not’; whereas the French are thought likely to ‘prepare and implement’ communism on a national basis (and seemingly – although this is perhaps not certain – on the basis of something other than a network of communal settlements).¹¹ Engels cautiously remarks that it is too early to decide which of these two strategies is the most appropriate for German communists to pursue.¹²

These two texts lend plausibility to the notion of a communitarian moment in Engels’ early intellectual evolution. However, it is a third text from the same period which forms my subject matter here. ‘Beschreibung der in neuerer Zeit entstandenen und noch bestehenden kommunistischen Ansiedlungen’ (henceforth, ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’) is a little-known article in which Engels enthusiastically details some contemporary intentional communities in America and England.¹³ (In English, the title might be trans-

⁷ On 8 and 15 February 1845. The text was reworked for publication, and ‘Zwei Reden in Elberfeld’ appeared in the first issue (August 1845) of the *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*.

⁸ Engels, ‘Zwei Reden in Elberfeld’, MEW vol. 2, p. 546; MECW vol. 4, p. 253.

⁹ He writes: ‘Here I should like to subscribe [*anschießen*] to the proposals [*Vorschläge*] of Robert Owen ...’. Engels, ‘Zwei Reden’, MEW vol. 2, p. 545; MECW vol. 4, p. 252.

¹⁰ Engels, ‘Zwei Reden’, MEW vol. 2, pp. 545–546; MECW vol. 4, p. 252. On Owen’s communitarian proposals see, for example, Robert Owen, ‘A Development of the Principles and Plans on Which to Establish Home Colonies’ (1841), *Selected Works of Robert Owen*, edited by Gregory Claeys (London, 1993), vol. 2, pp. 365–407. See also Arthur Eugene Bestor, Jr., *Backwoods Utopias. The Sectarian and Owenite Phases of Communitarian Socialism in America, 1663–1829* (Philadelphia, PA, 1950), chapter 4; and Edward Royle, *Robert Owen and the Commencement of the Millennium. A Study of the Harmony Community* (Manchester, 1998).

¹¹ Engels, ‘Zwei Reden’, MEW vol. 2, p. 547; MECW vol. 4, p. 253.

¹² *Ibid.*

¹³ ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’ is often ignored or neglected in the literature. However, Engels’ communitarian enthusiasms are noted by Terrell Carver, and form the subject of an article by Lewis Feuer. See Terrell Carver, *Friedrich Engels. His Life and*

lated ‘Description of Recently Founded Communist Settlements Still in Existence’.)¹⁴

In what follows, I am interested in elucidating the argument of ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’, in identifying the settlements that Engels was aware of, in tracing his sources of information about those settlements, and in examining his treatment of those sources. Thereby, I hope to illustrate and illuminate both the communitarian phase in his early intellectual evolution, and something of the young Engels’ way of working. I begin with a more detailed account of the argument of ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’, and the circumstances in which it was written.

§ 2 Context and Content of ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’

Between the end of September 1844 and March 1845, Engels worked in his father’s cotton manufacture and bleachwork company (Ermen and Engels) in Barmen, the Prussian town which, together with Elberfeld, formed the centre of manufacturing in the Wupper Valley.¹⁵ In his spare time, Engels worked on his study of the English working class (subsequently published as *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*), and, to a chorus of disapproval from his family, engaged in socialist propaganda in the surrounding district.

In the earliest surviving correspondence between the two, Engels wrote to Marx (in Paris) announcing his intention of writing ‘a short pamphlet’ addressing certain doubts about the feasibility of communism that were widespread amongst their German contemporaries. Engels explained that he would undermine the position of these Teutonic sceptics by demonstrating, in ‘popular terms’, that communism has ‘already been put into practice’ in parts of America and England.¹⁶ (The missive is undated, but is usually identified – on the

Thought (London, 1989), pp. 122–123; and Lewis S. Feuer, ‘The Influence of the American Communist Colonies on Engels and Marx’, *Western Political Quarterly*, vol. 19/3 (1966), pp. 456–474.

¹⁴ In MECW ‘Ansiedlungen’ is translated as ‘colonies’ rather than ‘settlements’. However, ‘colonies’ suggests foreign occupation, and has specific Owenite associations. For these (and other) reasons, I prefer my own rendering. References to ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’ take the form of two page numbers divided by a slash. The first number refers to MEW vol. 2, pp. 521–535; and the second to MECW vol. 4, pp. 215–228.

¹⁵ For a polemical description of the economic and religious life of the two towns, see Engels, ‘Briefe aus dem Wuppertal’, MEGA² I/3, pp. 32–35; MECW vol. 2, pp. 7–11.

¹⁶ Engels to Marx, beginning of October 1844, MEGA² III/1, p. 245; MECW vol. 38, p. 6.

basis of evidence in a second letter from Engels dated 19 November 1844 – as having been written at the beginning of October 1844.) This proposed ‘short pamphlet’ became ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’, which Engels is most likely to have composed in the middle of October. He had previously estimated that ‘[t]he thing will take me three days or so’ to write, and this seems a reasonable estimate, assuming – as seems highly likely – that Engels had already collected materials for the piece in England.¹⁷ (Engels left England in late August and arrived in Barmen, via an important stay in Paris, at the beginning of September). ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’ was subsequently published in the *Deutsches Bürgerbuch für 1845* compiled by Hermann Püttmann.¹⁸ It appeared anonymously, but Engels subsequently (and publicly) confirmed his authorship of the piece.¹⁹

‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’ was intended for an audience with no previous knowledge of the existence or character of these communal settlements. The initial impact – critical or popular – of Engels’ early writings is difficult to assess with any precision. However, this article appears to have received some local attention, since, on Engels’ own account, Püttmann’s yearbook ‘though prosecuted by the Prussian government, met with a rapid sale in all quarters’.²⁰ Moreover, Engels’ arguments had an audience beyond that of the published volume, since material from the article was used in his contemporary propaganda activities. For example, it was used in the first and third of the three Elberfeld meetings (noted above) to promote communism; Engels mentioned American and English communities in his speech on 8 February 1845, and excerpts from ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’ were read out on 22 February 1845.²¹ (Hess also spoke at these meetings, which attracted an audience of up to two hundred.)

Engels’ article enthusiastically details some contemporary communal settlements in America and England. His interest in these intentional communities is driven by a conviction that their very existence enables the rebuttal of a widespread objection to communism in general. (In ‘Beschreibung der ... kom-

¹⁷ *Ibid.* ‘[H]ighly likely’ because Engels used English language sources which would have been very much harder to locate in Germany or France.

¹⁸ The yearbook is dated ‘Darmstadt, 1845’ but was published in December 1844. Püttmann’s failure to pay him for the article contributed to Engels’ deteriorating relationship with the journalist and poet. See Engels to Marx, 18 September 1846, MEGA² III/2, p. 40/41; MECW vol. 38, pp. 68–69; and Engels to Marx, about 23 October 1846, MEGA² III/2, p. 60; MECW vol. 38, p. 87.

¹⁹ See Engels, ‘Rapid Progress’, MEW vol. 2, p. 518; MECW vol. 4, p. 240.

²⁰ See *ibid.*

²¹ See Engels, ‘Rapid Progress’, MEW vol. 2, p. 516–517; MECW vol. 4, p. 238–239.

munistischen Ansiedlungen’, the terms ‘communism’ and ‘socialism’ are used interchangeably, and communism is defined as ‘social existence and activity based on community of goods’.)²²

His German contemporaries may have failed to embrace communism in significant numbers, but Engels thought that he could explain this reaction. This failure reflected not a belief that communism was undesirable, but rather a widespread doubt about its feasibility. In short, whilst admitting communism to be ‘a very fine thing’, these German contemporaries felt that ‘it is impossible to ever put such things into practice in real life’.²³ The question of feasibility concerns whether problems of institutional design, or limitations of human nature, prevent particular social arrangements from being realised (and should be distinguished from the distinct, if adjacent, question of ‘attainability’; namely, whether, and how, it is possible to reach particular social arrangements from where we are currently situated).²⁴

The rebuttal of these widespread contemporary doubts about feasibility was clearly a priority for German advocates of communism. Engels seems to consider two strategies for tackling such doubts.

The first strategy would involve identifying specific feasibility worries, and then responding to each actual or potential doubt in turn. For example, Engels suggests that feasibility concerns typically have two component parts, which I will call the problem of ‘dirty jobs’, and the problem of ‘social conflict’, respectively.

The problem of ‘dirty jobs’ is that – without the fear of unemployment and consequent starvation (and having foresworn direct intervention of an authoritarian kind) – a communist society would be unable to find workers who were prepared to carry out ‘menial and unpleasant manual tasks’.²⁵ Engels makes two points in response. He maintains that these unpleasant tasks could ‘be almost entirely dispensed with’ as a result of the intelligent use of machinery.²⁶

²² Engels, ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’ 521/214. For an attempt to distinguish between them, in the German context, see Engels, ‘Rapid Progress’, MEW vol. 2, p. 519; MECW vol. 4, p. 241.

²³ *Ibid.*

²⁴ As previously noted, the issue of ‘attainability’ is raised elsewhere. See, for example, Engels, ‘Zwei Reden’, MEW vol. 2, p. 547; MECW vol. 4, p. 253.

²⁵ Engels, ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’ 521/214.

²⁶ *Ibid.* Engels’ examples of such machinery include, the sewerage arrangements at the Harmony community in England (where water closets were cleaned automatically and pipes took waste directly to a dung pit), and the contemporary use of steam to clean boots in a New York hotel. Of course, this second example might be thought to cast doubt, in a way that Engels appears not to notice, on any claim that communism is a *necessary* condition for overcoming the problem of dirty jobs.

And, he suggests that any such jobs that did remain would have their status transformed by communism; once ‘within the community’ these tasks would no longer be viewed as ‘menial’.²⁷

The problem of ‘social conflict’ is that in a community where all have an equal claim to resources, disputes over resources are more likely, and more likely to be serious.²⁸ Engels makes two points in response. He identifies scarcity as the root cause of disputes over resources, and he disassociates communism from scarcity. Indeed, he maintains that communism is properly associated with abundance, rather than scarcity, and that in such circumstances ‘no grounds for dispute exist’.²⁹

Note that this first strategy for answering feasibility concerns looks to be a rather open-ended one. Not least, the disagreements here would seem liable to continue for as long as one can think of, either new feasibility worries, or imaginative counters to earlier rejoinders.

Happily, Engels maintains that a second and more decisive strategy for resolving feasibility concerns is available. Since feasibility objections, whatever their precise form, question whether communism can exist, they are defeated outright by the revelation that communism ‘is not only possible but has actually already been realised in many communities in America and one place in England’ (indeed, realised ‘with the greatest success’).³⁰ All that is needed in order to ‘completely and utterly’ dispose of feasibility worries is to make these pertinent, but sadly little-known, ‘few facts’ more widely available.³¹

It is this second strategy that Engels pursues in ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’. His attempt to publicise this information draws on evidence from a variety of communal settlements in contemporary America and England. (The particular communitarians and settlements discussed by Engels are identified more fully in the next section.) These settlements differ in a number of ways; not least, they vary in size, location, institutional arrangements, and the (religious, moral, and political) commitments of their membership. There is some modest attempt to acknowledge the variety here; for example, Engels distinguishes between what are identified as religious communitarians (such as the Shakers) and non-religious communitarians (such as the Owenites). However, his main concern is with the common elements of these communities, with the characteristics which all of these settlements might be

²⁷ Engels, ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’ 521/214.

²⁸ See *ibid.*

²⁹ *Ibid.*, 522/215.

³⁰ *Ibid.*, 521/214.

³¹ *Ibid.*

said to share. (As a result, some important differences are neglected; for instance, religious communities include, not only Christian Socialist experiments designed to transform the world, but also groups of Millenarian Christians separating themselves from the world in order to await Christ's Second Coming.)

Engels emphasises three shared characteristics of these communities. These consist of one shared foundational characteristic ('foundational' in that it purportedly explains the other shared characteristics) and two shared non-foundational characteristics ('non-foundational' in that they are purportedly explained by the other shared characteristic).

The shared foundational characteristic is that all of these settlements are said to be 'based on community of goods [*Gütergemeinschaft*]'.³² Engels repeatedly emphasises this feature of the communities that he discusses: the Shakers, for example, are described as enjoying 'the most absolute community of goods';³³ the Harmonist settlements are similarly identified as being 'based on community of goods';³⁴ the Zoarites also 'joined together in community of goods' after their original (individualistic) property arrangements had proved problematic;³⁵ and so on. Indeed, all of the American and English communities that he considers are described as based on common property.³⁶

Their being based on community of goods is said to explain the two main (non-foundational) characteristics of these various settlements, namely: the wealth of the communities; and the moral character of their membership. Engels allows that these settlements may have other features in common – at one point, he mentions (somewhat optimistically) the leisure for intellectual development that they may make available – but it is wealth and moral character that are stressed most often and most emphatically in 'Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen'.³⁷

First, the material wealth of the various communities is emphasised. Thus, the Shakers are said to have wealth such that 'all their needs are met and they need fear no want', and they are still 'becoming richer with each passing year'.³⁸ Similarly, the Harmonist settlement at Economy has 'everything in abundance and plenitude'.³⁹ Whilst the Zoarites, who were 'quite impover-

³² *Ibid.*, 525/218.

³³ *Ibid.*, 523/216.

³⁴ *Ibid.*, 525/218.

³⁵ *Ibid.*, 528/220.

³⁶ See *ibid.*, 530/223.

³⁷ See *ibid.*, 534/227.

³⁸ *Ibid.*, 522/215–216 and 524/217.

³⁹ *Ibid.*, 527/220 and 526/219.

ished' as long as they clung to private property, now control resources including 'a flax-spinning mill and a woollen mill, a tannery, iron-foundries, two corn-mills, two sawmills, two threshing machines and a host of workshops for every conceivable trade'.⁴⁰

Second, and perhaps more surprisingly to some modern readers, the moral character of the members of these communities is emphasised. The ten existing settlements of the Shakers are said to contain not a single police officer, soldier, lawyer, or judge, and yet they 'have never yielded a single criminal for the prisons'.⁴¹ The Zoarites are reported as 'industrious and respectable [*arbeitsam und ordentlich*]'.⁴² Indeed, Engels maintains that not a single visitor to any of the Shaker, Harmonist, or Zoarite, communities in America 'has been able to report any ill of these people'.⁴³ Similarly, reports from the Owenite community at Harmony in England confirm that its inhabitants 'are all distinguished by respectable and well-bred behaviour [*anständiges und wohlerzogenes Betragen*]', and that no-one in their neighbourhood would dare criticise their 'moral behaviour'.⁴⁴

On Engels' account, it is these two features – their wealth and the moral character of their membership – which constitute the success of these communities. (I take it that, some unspecified degree of, longevity is a pre-condition for, but not itself a component part of, communal success so defined.) Individuals living under a communal property regime not only 'live better' (that is, more prosperously), but also they 'are better, more moral [*bessere und sittlichere*] people'.⁴⁵

Given that these are relative judgements, it is important to clarify the benchmark population by comparison with which they are made. Engels' assessment of the superiority of communal arrangements is reached by comparison with those historical contemporaries living under more conventional property regimes. That is, the superiority of communal property arrangements is judged relative to the inferior wealth and moral character that constitute the lot of 'their neighbours who have retained private property'.⁴⁶

⁴⁰ *Ibid.*, 528/221.

⁴¹ *Ibid.*, 523/216.

⁴² *Ibid.*, 528/221.

⁴³ *Ibid.*, 529/222.

⁴⁴ *Ibid.*, 532/225.

⁴⁵ *Ibid.*, 534/227.

⁴⁶ *Ibid.*, 534/227.

§ 3 The Contemporary Settlements

The present section provides a systematic clarification of the communitarian groups and settlements mentioned in ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’.

Engels refers to a total of fifteen communal settlements whose existence and flourishing is said to confirm the feasibility of communism. Fourteen of these are located in the United States and one is located in England. Having summarised Engels’ remarks, I will clarify the identity and location of the particular settlements.

Engels’ account of the American settlements has two parts. First, he offers some detailed information about three groups of communitarians, and identifies six individual settlements that they have established. Second, he mentions, but does not offer detailed information about, a further eight settlements not directly affiliated to those three communitarian groups. By comparison, Engels’ discussion of English communities is much more limited. He mentions only one settlement, albeit that this example seems intended to play an important role in his argument (see below).

The first group of communitarians are the ‘Shakers’, who Engels describes (inaccurately) as ‘the first people to set up a society on the basis of community of goods in America’ in 1787.⁴⁷ (‘Inaccurately’ because the first such settlement was probably the austere Labadist community of Bohemia Manor, founded in 1683 in what is now Cecil County, Maryland.)⁴⁸ ‘Shakers’ is the name commonly given to members of the United Society of Believers in Christ’s Second Appearance, who are the best-known of the communitarian groups mentioned by Engels.⁴⁹ (The name is a neologism – deriving from ‘Shaking

⁴⁷ *Ibid.*, 522/215.

⁴⁸ ‘Labadist’ after Jean de Labadie (1610–1674). See Bartlett B. James, *The Labadist Colony in Maryland* (Baltimore, 1899); T. J. Saxby, *The Quest for the New Jerusalem: Jean de Labadie and the Labadists, 1610–1744* (Dordrecht, 1987); and Ernest J. Green, ‘The Labadists of Colonial Maryland, 1683–1722’, *Communal Societies*, vol. 8 (1988), pp. 104–121. Earlier American communities existed, but not based on community of goods. For example, Plockhoy’s Commonwealth (a Dutch Mennonite settlement) started in 1663 at the mouth of the Delaware River, in what is now Lewes, Sussex County, Delaware.

⁴⁹ On the Shakers, see Charles Nordhoff, *The Communitistic Societies of the United States. From Personal Visits and Observation* (New York, 1966). Nordhoff was an experienced journalist with a German background, whose first-hand account of communities was originally published in 1875. There is a vast literature on the Shakers, but recent accounts include: Priscilla J. Brewer, *Shaker Communities, Shaker Lives* (Hanover, NH, 1986); Stephen J. Stein, *The Shaker Experience in America: A History of the United Society of Believers* (New Haven, CT, 1992); and Glendyne R. Wergland, *One Shaker Life: Isaac Newton Youngs, 1793–1865* (Amherst, MA, 2006).

Quakers' – which alludes to the ecstatic ritual of their early membership.) He provides a very brief history of the foundation and development of the sect. Engels' remarks are broadly accurate but highly critical of Shaker religious beliefs (and their associated endorsement of celibacy). The Shakers are said to have ten large settlements at present, two of which are identified and discussed further: the community of 'Pleasant Hill near Lexington in the State of Kentucky', and the community at 'New Lebanon in the State of New York'.⁵⁰ Both of these Shaker settlements, especially the latter, were well-known and much-visited. The Pleasant Hill settlement was situated in Mercer county, Kentucky, and had been founded in 1806.⁵¹ The New Lebanon settlement (also known as Mount Lebanon) was situated in Columbia county, New York, and had been established in 1787.

The second group of communitarians are a German separatist group known as 'Rappites', after their founder George Rapp (1757–1847), also, and now more often, called Harmonists. ('Separatist' is used here to refer to those radical Pietist sects who advocated withdrawal from the Lutheran church as a means of religious regeneration.) Again, Engels provides a brief but broadly accurate history of their foundation and development, including a summary of their original communal agreement.⁵² He mentions the three settlements which the Harmonists occupied sequentially: Harmony (Harmonie) in Pennsylvania (which I will refer to as 'Harmonie' to avoid confusion with the Owenite settlement in England); New Harmony in Indiana; and Economy 'by the great river Ohio'.⁵³ Engels quotes a first-hand account of the last, and most recently founded, of these. All three Harmonist settlements are well-known. The original Harmonie settlement was established on Connoquenessing Creek, Butler County, Pennsylvania (between 1805 and 1814).⁵⁴ They then moved to the

⁵⁰ Engels, 'Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen' 523/216–217.

⁵¹ See Stephen J. Stein, *Letters From a Young Shaker: William S. Bryd at Pleasant Hill* (Lexington, KY, 1985); and James W. Hooper, *The Shaker Communities of Kentucky: Pleasant Hill and South Union* (Charleston, SC, 2006).

⁵² On the Harmonists, see Nordhoff, *Communitistic Societies*, pp. 63–98. Recent accounts include: Karl J.R. Arndt, *George Rapp's Harmony Society, 1785–1847* (Rutherford, NJ, 1972); Karl J.R. Arndt, 'George Rapp's Harmony Society', Donald E. Pitzer (edited), *America's Communal Utopias* (Chapel Hill, NC, 1997), pp. 57–87; Christiana F. Knoedler, *The Harmony Society. A 19th Century Utopia* (New York, 1954); Hilda Adam Kring, *The Harmonists. A Folk-Cultural Approach* (Metuchen, NJ, 1973); and Richard D. Wetzel, *Frontier Musicians on the Connoquenessing, Wabash, and Ohio: A History of the Music and Musicians of George Rapp's Harmony Society (1805–1906)* (Athens, OH, 1976).

⁵³ Engels, 'Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen' 526–526/218–219.

⁵⁴ See Karl J. R. Arndt, *Harmony on the Connoquenessing 1803–1815: George Rapp's First American Harmony* (Worcester, MA, 1980).

town of New Harmony, built on the Wabash river, Posey County, Indiana (founded in 1814 and sold to Robert Owen in 1824).⁵⁵ Finally, the Harmonists settled at Economy on the Ohio River, Beaver County, Pennsylvania (from 1824).⁵⁶

The third group of communitarians were also separatists from Württemberg, who, under the leadership of their minister, had established a community at Zoar in the state of Ohio.⁵⁷ Engels again provides a brief but broadly accurate history of the foundation and development of the sect, including a summary of their constitutional arrangements.⁵⁸ This community was established by the radical Pietist ‘Society of Separatists of Zoar’ (usually known as Zoarites), led by Joseph Bimeler (1778–1853).⁵⁹ Their settlement was founded in 1817 in Tuscarawas County, Ohio, and named Zoar. (The biblical ‘Zoar’ was, of course, ‘a little place’ in which Lot sought temporary refuge from the destruction of Sodom and Gomorrah.)⁶⁰

The six settlements established by these three groups (Shakers, Harmonists, and Zoarites) take up the bulk of Engels’ descriptive account. The success enjoyed by these groups, together with the ‘general urge for a new order in human society’, is said to have led to a plethora of subsequent communal experiments.⁶¹ As evidence of this subsequent flowering of settlements, Engels mentions, but does not discuss, a further eight American communities.

The seventh settlement mentioned was founded by a society led by ‘Herr Ginal, a German Minister in Philadelphia’.⁶² Engels reports that it has 37,000 acres of forest, eighty houses, and some five hundred (mostly German) inhabitants. This was the German immigrant community, sometimes known as Teu-

⁵⁵ See Karl J. R. Arndt (edited), *A Documentary History of the Indiana Decade of the Harmony Society*, vol. 1: 1814–1819 (Indianapolis, IN, 1975); vol. 2: 1820–1824 (Indianapolis, IN, 1978).

⁵⁶ See Karl J. R. Arndt, *Economy on the Ohio 1826–1834: George Rapp’s Third American Harmony* (Worcester, MA, 1982).

⁵⁷ On the origins of Zoar, see Eberhard Fritz, ‘Roots of Zoar, Part One’, *Communal Societies*, vol. 22 (2002), pp. 27–44; and Eberhard Fritz, ‘Roots of Zoar, Part Two’, *Communal Societies*, vol. 23 (2003), pp. 29–44.

⁵⁸ On Zoar, see Nordhoff, *Communitistic Societies*, pp. 99–113; and George B. Landis, ‘The Separatists of Zoar’, *Annual Report of the American Historical Association* (Washington, 1899), pp. 163–220. Recent accounts include: Ohio Historical Society, *Zoar: An Ohio Experiment in Communalism* (Columbus, OH, 1970); Kathleen M. Fernandez, *A Singular People: Images of Zoar* (Kent, OH, 2003); and Philip E. Webber, *Zoar in the Civil War* (Kent, OH, 2007).

⁵⁹ Engels uses his pre-anglicised name ‘Bäumler’.

⁶⁰ See *Genesis* 19.20–29.

⁶¹ Engels, ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’ 530/222.

⁶² *Ibid.*

tonia, established in 1842 in Ginalsburg (twelve miles south of Smethport), McKean County, Pennsylvania. It was founded by Henry Ginal (seemingly not a Minister) and others, representing the McKean County Association.⁶³ (Teutonia is also known as the ‘Society of Industry’ or the ‘German Society of Industry’.)

The eighth settlement mentioned was founded, in the spring of 1843, by J. A. Collins, (mis)described by Engels as ‘an English Socialist’, with ‘thirty members’ in the State of New York ‘at Skaneateles’.⁶⁴ This is the Skaneateles Community established by John A. Collins (1810–1890) – formerly a salaried abolition agent – at Mottville, Onondaga County, New York. It was established with one hundred and fifty inhabitants occupying some three hundred and fifty acres. Collins was keen to distinguish his own views from those of Owen, but the community is often classified as Owenite in character.⁶⁵

The ninth settlement is described as consisting of a hundred people based at Minden in the State of Massachusetts since 1842. This is almost certainly the Christian Socialist (and Fourierist influenced) community known as the Hopedale Community or Fraternal Community No 1, and established by the Universalist abolitionist Adin Ballou (1803–1890) in 1842, at Milford, Worcester County, Massachusetts.⁶⁶ (Ballou had been a leading Universalist clergyman, until his rejection of the doctrine of punishment after death led to a breach with the Universalist Association.)

The tenth and eleventh communities are described simply as ‘two in Pike county in the state of Pennsylvania, which were also recently set up’.⁶⁷ These

⁶³ On Teutonia, see John Humphrey Noyes, *History of American Socialism* (Philadelphia, PA, 1870), p. 252. Noyes’ work is interesting, both because of his perspective (as leader of a community – Oneida – based on communal property and ‘complex marriage’), and because it includes material collected in the 1840s by A.J. Macdonald (now held in Yale University Library). See also: Michael A. Leeson, *History of Mckean, Elk and Forest, Pennsylvania* (Chicago, IL, 1890), p. 311; and Susan Hutchison Tassin, *Pennsylvania Ghost Towns. Uncovering the Hidden Past* (Mechanicsburg, PA, 2007), pp. 1–3.

⁶⁴ Engels, ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’ 530/223. John Anderson Collins was, in fact, born in Vermont. He travelled to England in 1840, to raise funds for the Massachusetts Anti-Slavery Society, and met Robert Owen and John Finch. The latter claimed credit for converting Collins to the communitarian socialist cause during this visit. See Letter XIII, *New Moral World*, 6 April 1844, p. 321.

⁶⁵ On Skaneateles, see: Noyes, *American Socialism*, chapter XV; and Lester G. Wells, *The Skaneateles Communal Experiment, 1843–1846* (Syracuse, NY, 1953).

⁶⁶ On Hopedale, see: Noyes, *American Socialism*, chapter XII and pp. 146–148; Adin Ballou, *History of the Hopedale Community, from its Inception to its Virtual Submergence in the Hopedale Parish*, edited by William S. Heywood (Lowell, MA, 1897); and Edward K. Spann, *Hopedale: From Commune to Company Town* (Columbus, OH, 1992).

⁶⁷ Engels, ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’ 530/223.

are almost certainly two Fourierist communities which drew their membership from urban centres in New York City, Brooklyn, and Albany.⁶⁸ The Social Reform Unity settlement was established in 1842 near Goose Pond, in the Pocono Mountains, Pike County (now in Monroe County), Pennsylvania.⁶⁹ The Sylvania Association settlement (also known as the Sylvania Phalanx) was established in 1843 by the moderate Fourierist Horace Greeley (1811–1872), and others. It was located in Darling(s)ville (now Greeley), Pike County, Pennsylvania.⁷⁰

The twelfth community mentioned is Brook Farm, Massachusetts, established under the leadership of ‘the Unitarian minister G. Ripley’.⁷¹ This settlement is now, of course, one of the best-known of all nineteenth-century communities, largely as a result of its thinly-veiled literary appearance in *The Blithedale Romance* (1852) by Nathaniel Hawthorne (1804–1864). This Transcendentalist, and subsequently Fourierist influenced, community was established by George Ripley (1802–1880) in 1841 in West Roxbury, near Boston, Massachusetts.⁷²

The thirteenth community mentioned is at Northampton, Massachusetts, where five hundred acres are said to have provided work for some one hundred and twenty persons since 1842.⁷³ This was the abolitionist, Christian, and non-resistant community established by the ‘Northampton Association of Education and Industry’ at Broughton Meadows (now Florence), Hampshire County, Massachusetts in 1842.⁷⁴ Sojourner Truth (1797–1883) – the former slave, ab-

⁶⁸ On American Fourierist communities, see Carl J. Guarneri, *The Utopian Alternative. Fourierism in Nineteenth-Century America* (Ithaca, NY, 1991).

⁶⁹ On Social Reform Unity, see Noyes, *American Socialism*, pp. 256–259.

⁷⁰ On Sylvania, see Noyes, *American Socialism*, Chapter XX. Recent accounts include: Robert Chadwell Williams, *Horace Greeley: Champion of American Freedom* (New York, 2006), pp. 71–72. Greeley’s moderate Fourierism – which saw communities as a countervailing influence in the present, rather than an alternative form of future society – is discussed in Guarneri, *The Utopian Alternative*, pp. 36ff.

⁷¹ Engels, ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’ 530/223.

⁷² On Brook Farm, see Noyes, *American Socialism*, chapter XI and pp. 143–146. Recent accounts include: Joel Myerson (edited), *The Brook Farm Book. A Collection of First-Hand Accounts of the Community* (New York, 1987); and Sterling F. Delano, *Brook Farm. The Dark Side of Utopia* (Cambridge, MA, 2004).

⁷³ Engels, ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’ 530/223.

⁷⁴ On the Northampton Association, see Noyes, *American Socialism*, chapter XIV. Recent accounts include: Christopher Clark, *The Communitarian Moment. The Radical Challenge of the Northampton Association* (Ithaca, NY, 1995); Christopher Clark, ‘A Mother and Her Daughters at the Northampton Community: New Evidence on Women in Utopia’, *New England Quarterly*, vol. 75/4 (2002), pp. 592–621; and Christopher Clark and Kerry W. Buckley (edited), *Letters From an American Utopia. The Stetson Family and the Northampton Association, 1843–1847* (Amherst, MA, 2004).

olitionist, and women's rights advocate – was perhaps the best-known member of the Northampton association.⁷⁵

The fourteenth settlement mentioned is the community of 'emigrant English socialists' at Equality near Milwaukee, Wisconsin, led by Thomas Hunt and making 'rapid progress'.⁷⁶ This is the Owenite settlement of Equality (also known as Colony of Equality and Hunt's Colony) founded in 1843 when the prominent London Owenite Thomas Hunt, and twenty-one others, settled on 263 acres at Spring Lake, Waukesha County, Wisconsin.⁷⁷ (I refer to this community as 'Hunt's Colony' in order to avoid confusion with the Harmonist settlement also called Economy.)

To these fourteen American settlements, Engels adds just one European example, namely the settlement at Harmony in Hampshire established by Robert Owen (1771–1858), remarking 'it is not just in America but in England too that attempts have been made to realise community of goods'.⁷⁸ This fifteenth community is the well-known English Owenite settlement – also known as Harmony Hall and as Queenwood – which was established at East Tytherly, Hampshire, in 1839.⁷⁹

In addition to these fifteen established communities, Engels mentions a recent American land purchase intended for a settlement. He tells us that an organisation established by one 'Mr. *Hizby*, an ironmaster of Pittsburg (Ohio)' had in the previous year (that is, 1843) purchased 'some 4,000 acres of land in

⁷⁵ She was not technically a member, but lived as such (for example, speaking and voting at meetings). See Clark, *The Communitarian Moment*, pp. 66, 71, 74, 94, 109, and 191; and Paul Gaffney, 'Coloring Utopia. The African-American Presence in the Northampton Association of Education and Industry', Clark and Buckley (edited), *Letters From an American Utopia*, pp. 239–278. On links between abolitionist and communitarian movements, see William Pease and Jane Pease, *Black Utopia: Negro Communal Experiments in America* (Madison, WI, 1963).

⁷⁶ Engels, 'Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen' 530/223.

⁷⁷ On Hunt's Colony, see J.F.C. Harrison, *Robert Owen and the Owenites in Britain and America. The Quest for the New Moral World* (London, 1969), pp. 175–181; and Montgomery Edward McIntosh, 'Cooperative Communities in Wisconsin', Wisconsin State Historical Society, *Proceedings*, vol. 51 (1903), pp. 113–116. For his own settlement plans and the advantages of American experiments, see Thomas Hunt, *Report to a Meeting of Intending Emigrants, Comprehending a Practical Plan for Founding Co-operative Colonies of United Interests in the North-Western Territories of the United States* (London, 1843).

⁷⁸ Engels, 'Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen' 531/223.

⁷⁹ On Harmony, see George Jacob Holyoake, *A Visit to Harmony Hall. (Reprinted from the 'Movement') With Emendations and a New and Curious Vindictory Chapter* (London, 1844); and Alexander Somerville, *The Whistler at the Plough. Containing Travels, Statistics and Descriptions of Scenery and Agricultural Customs in most Parts of England*, edited with an introduction by K.D.M. Snell (London, 1989), pp. 105–115 (first published 1852–53). Recent accounts include: Royle, *Robert Owen*. Properly speaking, Harmony Hall was the central building, and Queenwood was the farm forming the larger part of their land.

the vicinity of the town and is planning to establish a settlement there based on community of goods' similar to the Skaneateles community (although the reason for this comparison is not clear).⁸⁰ Note that there are some significant disparities between Engels' account and that contained in his source of information about this proposed community – namely, the letters of John Finch (discussed below). Not least, Finch does not misplace Pittsburg (the spelling Pittsburgh was not yet universal) in Ohio, and he identifies the leader in question as 'Mr. E.I. Higby' (not Hizby), late of the firm of King, Higby, and Anderson, iron manufacturers, Pittsburg. Finch also provides some additional information about the proposed settlement (from his conversation with Higby). For example, the organisation is named as the 'Trades Union Association for the Formation of Communities', and we are told more about the proposed site (an estate 'on the Ohio river', containing large quantities of iron, and 'in every way suited to their purpose').⁸¹ However, even with this additional information, all we have here is a verbal report of a land purchase, and no information about an actual settlement. So far as I have been able to ascertain, the proposed settlement was never built.⁸² There is, of course, nothing unusual in this story. During the heyday of communal experimentation in America, more or less extensive preparations were often made – societies were formed, money was raised, constitutions were written, and land was mortgaged – without the proposed settlements ever coming into existence.⁸³

§ 4 Engels' Sources

I now turn to identifying Engels' sources of information about these settlements. In 'Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen', some eight textual sources are mentioned explicitly; seven relating to the American settlements and one to the English community. In addition, two other sources can be identified, albeit indirectly and tentatively, from the pattern of Engels' reading.

⁸⁰ Engels, 'Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen' 530/223.

⁸¹ Letter XIII, *New Moral World*, 6 April 1844, p. 321.

⁸² Feuer simply assumes that it was an extant settlement (without identifying it further). See Feuer, 'The Influence of the American Communist Colonies', p. 460. I am grateful to Lyman Tower Sargent, Robert S. Fogarty, and Kathleen M. Fernandez, for responding to enquiries about this proposed community. I would welcome more information should any reader have it.

⁸³ See the pertinent comments, concerning an earlier phase of Owenite communitarianism in Pittsburgh, in Seymour Bassett, 'The Secular Utopian Socialists', Donald Drew Egbert and Stow Persons (edited), *Socialism and American Life* (Princeton, NJ, 1952), vol. 1, p. 165.

Engels describes his sources of information about American communities as: the writings of ‘an English traveller named Finch’; the report of ‘a second English traveller, by the name of Pitkeithly’; a letter from ‘an American businessman who comes to Zoar very frequently’ published in the *Pittsburg Daily Advocate and Advertiser*; an anonymous and undated article from *The Penny Magazine*; and ‘the works of Miss Martineau, Messrs. Melish and Buckingham’. Engels describes his source of information about the English community as the ‘practising economist’ who writes under the by-line ‘One who has Whistled at the Plough’, for the London *Morning Chronicle*.

Not all of these sources turn out to be, either independent of each other, or of equal importance. The initial impression is that Finch and the eponymous ‘Whistler’ are the most significant sources in the article, and that impression is confirmed by a consultation of the relevant texts. Finch appears to be Engels’ primary – and in many cases only – source of information for twelve of the fourteen American communities discussed in ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’. And the ‘Whistler at the Plough’ would seem to be his primary, although not his only (see below), source of information about the English settlement in Hampshire. Happily, this judgment about the importance of these two sources is confirmed by the author himself. In a subsequent article, Engels described ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’ as ‘an account of the American and Harmony communities (from Mr. Finch’s letters and that of “One who has whistled at the Plough”) by F. Engels’.⁸⁴ (His use of the third person is explained by the reference appearing in an anonymous article.) My account will consequently, without excluding other sources, concentrate on these two authors.

John Finch (1784–1857) was born in Dudley (near Birmingham), in England, but moved to Liverpool where he became an iron merchant, Unitarian preacher, and temperance enthusiast. From 1837, when he was expelled from the Liverpool Total Abstinence Society – seemingly on account of his socialism – Finch became a tireless worker for the Owenite cause.⁸⁵ Not least, he was an enthusiastic advocate of, and participant in, their communitarian projects. In particular, he was variously a trustee, deputy governor, and (somewhat abrasive and unpopular) governor, of the Owenite community at Harmony in Hampshire. Freed of the responsibility as governor (he resigned in order that

⁸⁴ Engels, ‘Rapid Progress’, MEW vol. 2, p. 518; MECW vol. 4, p. 240.

⁸⁵ On Finch, see: R. B. Rose, ‘John Finch, 1784–1857: A Liverpool Disciple of Robert Owen’, *Transactions of the Historic Society of Lancashire and Cheshire*, vol. 109 (1957), pp. 159–184; and ‘John Finch (1784–1857)’, Joyce M. Bellamy and John Saville (edited), *Dictionary of Labour Biography* (London, 1972), vol. 1, pp. 18–20.

Owen himself could take up the post), Finch travelled to America with the dual aim of studying the various communal settlements of which he had heard, and propagandising on behalf of Owenism (and the settlement at Harmony in particular).

Together with his daughter, Finch left Liverpool in April 1843, and arrived back in December of the same year. In between they travelled nearly 8,000 miles, assembling what has been credited as the first survey of American communities that was both reasonably comprehensive and grounded in first-hand observation.⁸⁶ Finch's account of his visit was subsequently published, under the heading 'Notes of Travel in the United States', in the form of a series of twenty-two letters in the *New Moral World* between 13 January and 6 July 1844.⁸⁷

These published missives can be organised into three main groups. In the first group of letters (numbers I to III), Finch outlines his American journey, and offers an explanation of the contemporary growth in the number of communal settlements as a response, on the part of the working population, to worsening economic conditions. In the second group of letters (numbers IV to XIV), he provides an account of particular communities, together with some of the lessons that he drew from the American communal experience. In the third and final group of letters (numbers XV to XXII), he describes the natural resources of America, and ventures some more general remarks about the prospects for, and best methods of, emigration.

In the present context, it is the second group of letters that are of most interest. They contain Finch's account of twelve of the fourteen American communities mentioned by Engels. Finch describes: his visit to the Shaker community at Pleasant Hill (Letter V); the history of the Harmonists, referring to their Harmonie and New Harmony settlements (Letter VII); his trip to the Harmonist settlement at Economy (Letter VI); the history, constitution, and internal arrangements of the separatist community at Zoar (Letters VIII–XI); outlines of Teutonia, Skaneateles, Hopedale, Social Reform Unity, and the Sylvania Association (Letter XIII); and his visits to Brook Farm and the Northampton Association (Letter XIV). (He was also – as previously noted – Engels' source of information about the Higby land purchase and the proposed, but seemingly never realised, settlement on the Ohio River.)

⁸⁶ 'Though never republished in book form, it deserves to rank as the first comprehensive work on the American Communities.' Bestor, *Backwoods Utopias*, p. 46.

⁸⁷ Finch contributed a second series of American letters to the *New Moral World*, starting 31 August 1844, which included material on slavery and the persecution of the Mormons.

As will be obvious, Finch is not a sceptical, or even neutral, observer of these settlements. His trip to America was driven by a concern, not only to propagandise on behalf of Owenism, but also to discover what lessons these American experiments might have to offer English communitarians. His letters confirm his repeated endeavours in both respects.

Finch's efforts at promoting the Owenite cause form a constant subtext in his American narrative. He reports, for example, that he 'explained our principles and practices' to a group of Shakers at Pleasant Hill;⁸⁸ 'informed Mr Rapp of what we are doing in England at Harmony';⁸⁹ 'explained' to Mr Bimeler 'Mr Owen's views on the subject of distribution';⁹⁰ and so on. (Finch's efforts in this respect were not always successful; his lecture to the Northampton Association advocating Owen's account of character formation, for example, was not well-received by the membership.)⁹¹ However, in the present context, it is the second of these two ambitions – namely, to learn from the American communitarians – which is of greater interest.

For reasons he does not fully elaborate, Finch believed that English communitarians had superior arrangements and circumstances (by comparison with their American counterparts). If they also proved willing to learn additional lessons from America, then the Owenite project at Harmony would 'soon be made the most perfect model the world has ever seen'.⁹²

Finch emphasises five 'useful lessons' as emerging from his visits to Shaker, Harmonist, and Zoarite, settlements in America. They concern the feasibility of communities, the desirability of communities, the organisation of communities, the inspiration to embark on communal projects, and the role of religion in binding communities together.

First, Finch maintains that the American communitarian experience confirms the *feasibility* of settlements based on the abolition of private property and the adoption of communal property. He notes that, in England, the advocating of such communal arrangements is commonly dismissed as 'utopian, visionary, impractical'.⁹³ However, the American experience now enabled such objections to be answered by the brute 'facts' of communal existence. Finch declares himself 'peculiarly happy' to be able to respond to these feasibility

⁸⁸ Letter V, *New Moral World*, 10 February 1844, p. 257.

⁸⁹ Letter VII, *New Moral World*, 24 February 1844, p. 274.

⁹⁰ Letter XI, *New Moral World*, 23 March 1844, p. 305.

⁹¹ See Clark, *The Communitarian Moment*, p. 113.

⁹² Letter XII, *New Moral World*, 30 March 1844, p. 313.

⁹³ Letter IV, *New Moral World*, 3 February 1844, p. 249.

concerns with the empirical evidence that 'I have seen, heard, and experienced'.⁹⁴

Second, Finch insists that the American communal experience confirms the *desirability* of settlements based on the abolition of private property and the adoption of communal property. The numerous advantages of communal life include: removing want and the fear of want; securing equal rights, education, and wealth; making undesirable occupations (including lawyers, bankers, and pawnbrokers) redundant; encouraging science and technological innovation; preventing unemployment, overwork, and unpleasant or unhealthy work; promoting clean and spacious living conditions; removing the need for a criminal justice system (and associated policemen, bridewells, and penitentiaries); reducing the role of national government and (accordingly) lowering the burden of taxation; and so on.⁹⁵

Third, Finch claims that there are American lessons about the *organisation* of communal life from which 'our friends at Harmony' might benefit.⁹⁶ His account is dominated by two concerns: the productive efforts, and the attitudes (especially towards the leadership), of the membership. Regarding the former, Finch insists that all community members must engage in productive work; that they must not be wasteful or extravagant; that they must import as few goods, and export as many, as possible; and so on. Regarding the latter, Finch suggests that community members must all be determined to succeed (whatever the difficulties); that they must all (men and women alike) understand their own duties; and, most importantly, that members must 'obey all those who have the charge and oversight of the business'.⁹⁷ The insistence on obeying the communal leadership appears especially heartfelt. Finch seems to have believed that his own managerial difficulties at Harmony stemmed not from his abrasive approach to leadership, but from a lack of obedience from the membership. It is no surprise to discover that, when volunteering advice in response to the problems of the Northampton Association, Finch recommended that the membership should abandon their democratic principles and 'place themselves under the government of Mr Adam' (that is, the Unitarian minister and abolitionist William Adam).⁹⁸

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Letter XII, *New Moral World*, 30 March 1844, p. 313.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Letter XIV, *New Moral World*, 13 April 1844, p. 329. Finch blamed their democratic principles for what he saw as a lack of order and organisation, resulting in slovenly behaviour, dirty premises, and 'a great jealousy' of the governors. See also Clark, *The Communitarian Moment*, p. 167.

Fourth, Finch maintains that knowledge of the American communal experience should play an *inspirational* role. News of communal successes in the United States should reinvigorate the Owenites in England, and especially stimulate them to renewed efforts on the part of their own communal project in Hampshire. These reports from America, he insists, ‘should stir up all our Branches, officers, and members, to renewed and untiring exertions to complete without delay the experiment at Harmony’.⁹⁹

Fifth, and finally, Finch drew a lesson about the *role of religion* in communal settlements. He is keen to rebut the claim – made by some observers, including James Silk Buckingham – that it is the religious principles of the Shakers, Harmonists, and Zoarites, that constitute ‘the binding principle’ holding their respective communities together.¹⁰⁰ Such claims, Finch insists, are mistaken; indeed ‘no greater mistake could be made’, since, on closer examination, their religious views have a ‘disuniting tendency’.¹⁰¹ In particular, their views on celibacy (which, of course, had a theological foundation) caused actual members to defect, and dissuaded potential members from ever joining. (Finch’s views on the role of religion are discussed further below.) Finch’s own account of the true binding principle of successful communities emphasises two factors: the various ‘temporal comforts’ that community members enjoy; and their order and organisation (of which ‘obedience to their leaders’ was predictably a central part).¹⁰²

Finch’s letters are the primary (and often only) source of information about twelve of the fourteen American settlements discussed by Engels. The two American settlements not covered by Finch are the Shaker village at New Lebanon and Hunt’s Colony.

Engels’ source of information about the Shaker village at New Lebanon is identified as ‘a second English traveller, by the name of Pitkeithly’.¹⁰³ Lawrence Pitkeithly (1801?–1858) was a Huddersfield draper and enthusiast for radical and reform causes (including both Chartism and Owenism), especially in the West Riding.¹⁰⁴ He had become increasingly interested in emigration as a solution to social problems in Britain, and travelled to America (in the summer of 1842) in order to determine its merits as a destination for the poor. Enthu-

⁹⁹ Letter XII, *New Moral World*, 30 March 1844, p. 313.

¹⁰⁰ Letter V, *New Moral World*, 10 February 1844, p. 257.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Engels, ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’ 524/217.

¹⁰⁴ See: Harrison, *Robert Owen and the Owenites*, p. 227 n.1; and J.F.C. Harrison ‘Chartism in Leeds’, Asa Briggs (edited), *Chartist Studies* (London, 1959), pp. 65–98.

siastic missives from his tour appeared, under the title 'Emigration. Where to, and how to Proceed', in the Chartist newspaper *The Northern Star* (between 1 April and 29 July 1843).¹⁰⁵ Most of Pitkethly's letters summarised regional information of practical use to would-be emigrants; ranging from local land prices to more general advice of a domestic nature ('boarding house keepers', he warns, 'are generally mixed up with the sharks').¹⁰⁶ However, the letter to which Engels refers includes a description of his five-day stay at the Shaker village at New Lebanon. Pitkethly's account of the Society of Believers ranges over such topics as Shaker buildings, workshops, and worship, and includes much detail concerning the quality of their butter, their hostility to the American habit of spitting, and his own illness during his visit.¹⁰⁷

Engels does not indicate his source of information about Hunt's Colony. He describes it simply as 'a colony of emigrant English socialists' started in the previous year by Thomas Hunt and 'making rapid progress'.¹⁰⁸ My identification of Engels' source must be tentative, but the most likely informant is Hunt himself. The latter wrote a series of letters to prominent Owenites in England, and four of these were published (in five instalments between 28 July 1843 and 25 May 1844) in the *New Moral World*, under the heading 'Emigration Upon Cooperative Principles'. These letters appear in a periodical which we know Engels was reading at the time, and (some) even appear on the same page as Finch's correspondence.¹⁰⁹ Hunt's published letters detail his journey to Milwaukee (including a thirty-seven day Atlantic crossing), the purchase of a community site, the early land-breaking activities of the settlers, the local weather, and so on. He continued to send letters, but the editors judged with regret (and perhaps a little embarrassment) that this subsequent correspondence was insufficiently general to be of interest to their readers.¹¹⁰

¹⁰⁵ In full: 'Emigration. Where to, and how to Proceed. Notes of a tour through a portion of Canada and several of the states of North America, particularly the states of Massachusetts, Rhode Island, New York, Pennsylvania, Ohio, Michigan, Illinois, Wisconsin, and New Jersey, undertaken with a view to ascertaining the desirability, or otherwise, of emigration; and to judge of the best location for English emigrants, from actual observation'.

¹⁰⁶ *The Northern Star*, vol. VI, no. 298, 29 July 1843.

¹⁰⁷ *The Northern Star*, vol. VI, no. 285, 6 May 1843. Engels' quotations are close to paraphrase in places (and, amongst other modern editorial sins, omit ellipses). Note that MECW retranslates Engels' German translation rather than providing the original Pitkethly.

¹⁰⁸ Engels, 'Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen' 530/223.

¹⁰⁹ See, for example, Thomas Hunt, 'Emigration Upon Co-operative Principles', in *New Moral World*, 9 March 1844, p. 291; 16 March 1844, p. 298; and 23 March 1844, p. 306.

¹¹⁰ After the first four letters, which were published in full, a further short excerpt appeared in the 'Correspondence' column for 29 June 1844. An acknowledgement of four more letters – 'of great length ... and, no doubt, very interesting' – was published on 10 August 1844.

(That Hunt was critical of certain elements of the Harmony experiment – not least, he believed that the low cost of American settlements gave them a decisive comparative advantage – would not have endeared him to the editors of the *New Moral World*.)

In addition to Finch and Pitkethly, a further five sources of information about the American settlements are identified in ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’.

Engels mentions, but does not discuss, the works of ‘Miss Martineau, Messrs. Melish and Buckingham’.¹¹¹ This triumvirate is treated as exemplifying the generality of early visitors to American communal settlements. Engels judges further discussion of these sources unnecessary, since they ‘all tell the same tale’ as Finch and Pitkethly.¹¹²

The first of these sources is Harriet Martineau (1802–1876), the well-known writer and journalist who commented on a huge range of social, religious, and scientific issues.¹¹³ She visited America (with her famous ear trumpet) between August 1834 and August 1836, recounting her extensive travels in the three volume *Society in America* (first published in 1837), and the shorter (and more popular) *Retrospect of Western Travel* (first published in 1838). The former contains an account of the Shaker and Harmonist settlements that she visited, together with some interesting reflections on the relevance of American communal experimentation for Europe.¹¹⁴

The second of these sources is John Melish (1771–1822) a Scottish merchant, traveller, and cartographer, who eventually settled in the United States (in Philadelphia).¹¹⁵ His writings are often credited with having encouraged emigration to America, but it is his account of the first Harmonist community at Connoquenessing in *Travels Through the United States of America, in the Years 1806 & 1807, and 1809, 1810, & 1811* (first published in 1812) which is

¹¹¹ Engels, ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’ 530/222.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ See R. K. Webb, *Harriet Martineau. A Radical Victorian* (London, 1960); and Michael Rousseau Hill and Susan Hoecker-Drysdale (edited), *Harriet Martineau. Theoretical and Methodological Perspectives* (New York, 2001).

¹¹⁴ See especially Harriet Martineau, *Society in America*, vol. II (London 1837), pp. 54–65. Some of this material appeared first in periodical form. See, for example, ‘The Shakers’ (from *The Penny Magazine*), Glendyne R. Wergland (edited), *Visiting the Shakers. Watervliet, Hancock, Tyringham, New Lebanon, 1778–1849* (Clinton, NY, 2009), pp. 250–257.

¹¹⁵ See Marvin E. Wolfgang, ‘John Melish: An Early American Demographer’, *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, vol. 82/1 (1958), pp. 65–81.

of interest here.¹¹⁶ Melish's enthusiastic description of the Harmonists is said to have first drawn them to the attention of Robert Owen.¹¹⁷

The third of these sources is James Silk Buckingham (1786–1855), a parliamentarian, author, and traveller, with an interest in social reform.¹¹⁸ Having retired as MP for Sheffield (in 1837), Buckingham spent nearly four years travelling in America, and visited a number of settlements, including Economy, Zoar, and the Shaker village at Niskayuna or (now more usually) Water-vliet (in New York).¹¹⁹ He published several accounts of his American tour, including a three-volume study of *The Eastern and Western States of America* (first published in 1842).

In addition to these three authors, Engels refers to an epistolary account of Zoar, by 'an American businessman' and regular visitor to the settlement, contained in the *Pittsburg Daily Advocate and Advertiser* (dated 17 July 1844). This lengthy letter from an American commercial traveller – one 'C.W.J.' – reports on the 'delightful' situation and 'curious' inhabitants of Zoar from the standpoint of a regular visitor, utilising their 'fine accommodations and excellent fare' in the course of his business travels.¹²⁰ It describes the built environment of Zoar, the industriousness and religious practices of its inhabitants, and the character and importance of Mr. Bimeler.

One modern commentator has singled out this reference to a contemporary American newspaper as evidence that Engels' 'industry as a social researcher was astonishing'.¹²¹ Whatever we might think about that assessment in general – and it is hard not to suspect that 'astonishing' might be an overstatement – this particular reference fails to provide much support for it. The relevant letter is quoted in its entirety by Finch, and there is no evidence (and no likelihood) that Engels ever reached beyond the correspondence of the latter to consult the original source.¹²² It is the importance of Finch's testimony, rather than the

¹¹⁶ John Melish, *Travels Through the United States of America in the Years 1806 & 1807, and 1809, 1810, & 1811* (London, 1818), pp. 320–333.

¹¹⁷ See the letter from Owen to Rapp reproduced in Arndt, *George Rapp's Harmony Society*, pp. 226–227. Melish's account of the Harmonists also appeared in William Allen's *Philanthropist*.

¹¹⁸ G.F.R. Barker, 'Buckingham, James Silk (1786–1855)', rev. Felix Driver, *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford, 2004) online edition, January 2008 [<http://www.oxforddnb.com/view/article/3855>, accessed 18 Jan 2009].

¹¹⁹ See J. S. Buckingham, *The Eastern and Western States of America*, vol. II (London, 1842), pp. 205–236; 292–293; 421–428. In 1849, Buckingham published *National Evils and Practical Remedies* outlining plans for a model town.

¹²⁰ Letter VIII, *New Moral World*, 2 March 1844, p. 281.

¹²¹ Feuer, 'The Influence of the American Communist Colonies', p. 464.

¹²² Letter VIII, *New Moral World*, 2 March 1844, p. 281.

industry of Engels, which is confirmed by this particular quotation from the *Pittsburg Daily Advocate*.

The final source of information about the American communities is an anonymous article on ‘The Colony of Zoar’ in *The Penny Magazine*. This was a mass-circulation weekly founded by Charles Knight (1791–1873), and published for the Society for the Diffusion of Useful Knowledge between 1832 and 1845. *The Penny Magazine* contained an eclectic mix of generously illustrated short articles aimed at the education and moral improvement of a largely working class audience.¹²³ (The account of Zoar, for example, was sandwiched between informative pieces on the sadly often intoxicated life of Northumberland fisherman, and the habits of the ‘beautiful and singular’ rodent known as the Jerboa.) ‘The Colony of Zoar’ offered observations on the origins of the separatist community, their economic successes, educational provision, constitutional arrangements, and the role of M. Bäumlér, their leader.¹²⁴ The article was well-known to socialists in Britain (not least, it was subsequently quoted in Hennell’s *An Outline of the Various Social Systems and Communities*).¹²⁵ Engels’ only explicit reference to the article is an estimate of Zoarite wealth, said to stand at between one-hundred-and-seventy thousand and one-hundred-and-eighty thousand Taler. (It is notoriously difficult to do pre-1870 German currency conversions, but Engels’ Taler figure looks puzzlingly low; the original article estimates Zoarite wealth at one-hundred-and-thirty-seven thousand, four-hundred dollars, or thirty-four thousand, three-hundred pounds sterling.)¹²⁶

¹²³ On Knight and *The Penny Magazine*, see C.C. Morbey, *Charles Knight: An Appreciation and Bibliography of a Great Victorian Publisher* (Birmingham, 1979); Rosemary Mitchell, *Picturing the Past. English History in Text and Image 1830–1870* (Oxford, 2000), chapter 5; and Scott Bennett, ‘The Editorial Character and Readership of *The Penny Magazine*: An Analysis’, *Victorian Periodicals Review*, vol. 17/4 (1984), pp. 127–141.

¹²⁴ ‘The Colony of Zoar’, *The Penny Magazine*, 28 October 1837, pp. 411–412.

¹²⁵ Mary Hennell, *An Outline of the Various Social Systems and Communities which have been Founded on the Principle of Cooperation* (London, 1844) pp. 45–48. This book covers both utopian texts and communities, and is sometimes dismissed by historians because it is based on secondary accounts. However, for that reason it constitutes a helpful guide to published information available at the time. It first appeared as an anonymous Appendix to Charles Bray, *The Philosophy of Necessity* (London, 1841).

¹²⁶ ‘The Colony of Zoar’, *The Penny Magazine*, 28 October 1837, p. 412. In ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’, Engels assumes that one pound equals seven Taler, which would make *The Penny Magazine* estimate of Zoarite wealth some 240,100 Taler. MECW confuses matters by giving the title of the source here as the *Pfennig Magazin* and translating ‘Taler’ as ‘dollars’. The former is confusing because *The Penny Magazine* gave rise to several foreign language imitators, including a German magazine called *Das Pfennig-Magazin*. However, the latter does not appear to have had an article on Zoar, and Engels’ source here – like the others named in ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’ – would seem to be

Only one source of information about the Harmony settlement in England is mentioned by Engels; namely, the regular columnist in the *Morning Chronicle*, a London newspaper, writing under the anonymous by-line ‘One who has Whistled at the Plough’.

The ‘Whistler’ in question was actually the journalist and ex-soldier Alexander Somerville (1811–1885). The son of an impoverished Scottish agricultural labourer, Somerville had enlisted in the Scots Greys, and subsequently found himself at the centre of a *cause célèbre*. He received one hundred lashes, ostensibly for a minor breach of military discipline, but more probably the result of publicly declaring (at the time of the ‘Captain Swing’ unrest and the Reform riots) that his regiment should never be ordered to break up peaceful demonstrations.¹²⁷ A subscription was raised to purchase his military discharge, and he became a journalist chronicling the Chartist movement and rural affairs for both the *Morning Chronicle* and the *Manchester Examiner* (under his chosen nom de plume of ‘One who has Whistled at the Plough’). Engels is apparently unaware of the Whistler’s true identity, but describes him accurately as ‘a practicing economist who has travelled the length and breadth of England to acquaint himself with the state of agriculture’.¹²⁸

The relevant column (published 13 December 1842) offers a thoughtful and entertaining account of Somerville’s visit to Harmony earlier in the year.¹²⁹ Observing two socialists at Salisbury market with walking sticks bearing a beehive decoration and the words ‘The Working Bees’, Somerville was ‘induced to make some inquiry bout the distance to and situation of their *bee-hive*’.¹³⁰ Prior to this visit, Somerville had known little of the Owenite community beyond occasional newspaper accounts (which included premature reports of its collapse), whilst his companion on the trip had hitherto accepted the rumours that its inhabitants constituted ‘an assemblage of the greatest

English. The latter is confusing because, although this translation has a linguistic rationale, it makes no economic sense without a currency conversion. (MECW sometimes renders ‘Taler’ as ‘dollars, and sometimes leaves it as ‘Taler’, without explaining the variation in terminology.) I am grateful to Eberhard Fritz for responding to my enquiries about this reference.

¹²⁷ Told in (what I won’t resist calling) harrowing detail in Alexander Somerville, *The Autobiography of a Working Man* (London, 1965). First published pseudonymously in 1848.

¹²⁸ Engels, ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’ 532/224.

¹²⁹ The article was reprinted by the Owenites in pamphlet form, and in the collection of the Whistler’s writings (first published in 1852–1853).

¹³⁰ Somerville, *The Whistler*, p. 105. Apiarian metaphors and allusions were popular in the Owenite movement. For example, *The Working Bee* (1839–1841) was the journal of the Manea Fen community in Cambridge; *The Bee* (1832) was a short-lived Owenite journal in Liverpool; and *Revolt of the Bees* (London, 1826) was an allegorical novel by the Owenite writer John Minter Morgan.

vagabonds that a too-lenient law had left upon the face of the earth'.¹³¹ In the nearby village of Broughton, the locals – whilst unsympathetic to common ownership and sceptical about the practical knowledge of the socialists – dismissed reports of atheism and licentiousness, and spoke highly of the moral character of, and the employment provided by, the community. Somerville characterises the surrounding landscape of chalk uplands as combining good soil and poor cultivation, but after a long walk they arrived 'in a field of turnips which grew in drills, shewing a bulk of crop and robustness of health quite refreshing to the eye, after the poor specimens of turnip culture I had seen in that and adjoining counties. I observed to my companion that if these were "socialist turnips" they promised well'.¹³²

Somerville and his companion were made welcome at Harmony, and given a tour. The Whistler's subsequent column briefly describes the buildings and inhabitants of the community, and gives a somewhat fuller account of their agricultural practices. Whilst impressed by some of the communal facilities – including the 'excellent piece of machinery' which conveyed the dishes and dinner from kitchen to dining hall – he was sceptical about the business sense of the Owenites.¹³³ In particular, he was highly critical of the cost and extravagance of the main buildings, especially as these expenses had been incurred before the community had properly started agricultural (or any other) production. Somerville's assessment of the membership was similarly mixed. He approved of their tidy and respectable dress, their clean and healthy countenances, and their good intentions and moral behaviour. However, he was sceptical about their suitability for agricultural labour, noting that, although some of them worked in the garden, 'few of them, I suspect, are fitted for rough out-door work'.¹³⁴ (It emerges that the bulk of the latter was actually done by, comparatively well-remunerated, local labour.) Somerville's most positive remarks are reserved for the modern agronomical practices adopted by the community. He praises their sound agricultural knowledge (in using lime and vegetable matter), and their willingness to engage in modest horticultural experimentation (in using a sophisticated version of double-digging).¹³⁵ Indeed,

¹³¹ Somerville, *The Whistler*, p. 108.

¹³² *Ibid.*, pp. 107–108.

¹³³ *Ibid.* p. 112.

¹³⁴ Somerville, *The Whistler*, p. 113.

¹³⁵ Owen had been hugely impressed by experiments organised by William Falla of Gateshead purportedly demonstrating the superiority of a particular method of spade cultivation. See Robert Owen, 'Report to the County of Lanark', *Selected Works of Robert Owen*, edited by Gregory Claeys (London, 1993), vol. 1, pp. 296–299; and Frank Podmore, *Robert Owen. A Biography*, vol. 1 (London, 1906), pp. 268ff.

he judged, that overall ‘everything was being done to improve the land which industry and capital could accomplish and skill direct’.¹³⁶

Somerville was keen to dismiss the wild tales that had attached to the communitarian experiment – reassuring his companion that the socialists ‘did not wear claws, nor horns, nor wings, nor tails; that though they were human in shape they were not cannibals; neither did they steal little children and put them in boiling cauldrons just for the love of the thing’.¹³⁷ However, his overall stance towards the Owenite experiment was far from uncritical. He was inclined to prefer the model of Chartist villages to that of Owenite communities; suggesting that a settlement of cottages, each with a garden, would have been ‘more appropriate for a working community, and much cheaper’ by comparison.¹³⁸ In addition, he maintained that the Owenites’ productive achievements (in agriculture) were founded on modern science and a well-paid workforce. As a result, the practical success of the community was detachable from their properly socialist doctrines. Somerville advised that those ‘noblemen, gentlemen, clergy, and others who dislike the Socialists, would do well to shew the working population that good farming is not necessarily an adjunct of Socialism, else, perhaps, the working population will think the doctrines of those who pay best, employ most, and produce the greatest abundance of crops, are the best doctrines’.¹³⁹ Somerville was consistently critical of the behaviour and inefficiency of rural landlords, but his recommendations here are scarcely radical. Scientific agronomy and better treatment of the workforce, rather than ‘abstract theories’, are deemed to be the best method of transforming the countryside.¹⁴⁰

Despite this, Somerville’s account of Harmony was sufficiently glowing to be reproduced by the Owenites in pamphlet form, and to have provoked a fierce pamphlet rebuttal by an extraordinarily disgruntled, and not entirely reliable, former resident. Richard James Reid’s wonderfully partial attempt to expose the ‘putrid, loathsome, revolting death’s head’ of Owenism ranges widely, and happily does not refrain from challenging the Whistler’s judgment of the socialist turnips.¹⁴¹ Reid insists that he had seen the ideological root

¹³⁶ Somerville, *The Whistler*, p. 113.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 108.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 113. On Chartist villages, see: Alice Mary Hadfield, *The Chartist Land Company* (Aylesbury, 2000).

¹³⁹ *Ibid.*, p. 115.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 115. For the book, Somerville added a postscript (‘Notes on the Socialists’), recounting the collapse of the settlement, and repeating his conviction that its positive lessons concerned the worth of scientific agronomy and sound business principles. See Somerville, *The Whistler*, pp. 115–117.

vegetables at close hand without ever spotting one large enough that ‘a gentleman might not have put in his waistcoat pocket’.¹⁴²

Somerville was not Engels’ only source of information about Harmony. The latter’s discussion includes some detailed (and positive) remarks about Owenite educational practices (not mentioned by the ‘Whistler’), and more up-to-date population figures for the community (sixty when Somerville visited but now said to be over one hundred).¹⁴³ Any attempt to identify these additional and more recent sources must be somewhat speculative, not least because there are numerous possibilities here.

Personal contacts cannot be ruled out entirely. In later life, of course, Engels would know several people directly associated with Harmony, including: Edward Truelove (1809–1899), a butcher and London Owenite who was a member of the community (with his wife and two children) from October 1844 until its collapse;¹⁴⁴ Isaac Ironside (1808–1870), a radical journalist and prominent Owenite who visited the community;¹⁴⁵ George Jacob Holyoake (1817–1906), a leading contemporary Owenite who published an account of his own visit;¹⁴⁶ and Thomas Allsop (1795–1880), a close friend of Owen’s.¹⁴⁷ However, connections with Harmony amongst Engels’ known friends and acquaintances in the early 1840s look much less certain.

A more likely additional source is the radical press. In particular, those periodicals that Engels is known to have read, and which carried regular news

¹⁴¹ Richard James Reid, *Exposure of Socialism: A Refutation of the Letter on Harmony Hall by ‘One who has Whistled at the Plough’, which appeared in The Morning Chronicle of the 13th December last; with an Appendix of Facts regarding Socialism and the Conduct of the Leading Men among Socialists, as exhibited at Queenwood, Hants* (London, 1843), p. 5. Reid was a Presbyterian schoolmaster who had stayed at Harmony between March and August 1843.

¹⁴² Reid, *Exposure of Socialism*, p. 14.

¹⁴³ Engels, ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’ 533–534/226. In May 1844, there were apparently 150 individuals staying in the community, of whom 75 were full members (neither figure includes the thirty-plus non-resident hired labourers). Royle, *Robert Owen*, p. 129.

¹⁴⁴ Truelove later became a leading radical publisher.

¹⁴⁵ ‘Isaac Ironside (1808–1870)’, *Dictionary of Labour Biography*, edited by Joyce M. Bellamy and John Saville (London, 1974), vol. 2, pp. 201–207. Ironside was involved in an attempt to establish a pauper community near Sheffield, and subsequently became a proponent of the controversial foreign policy views of David Urquhart (1805–1877).

¹⁴⁶ See Holyoake, *A Visit to Harmony Hall*. Holyoake became a prominent figure in the co-operative and secularist movements. See Joseph McCabe, *Life and Letters of George Jacob Holyoake*, 2 vols. (London, 1908); and Edward Royle, *Victorian Infidels. The Origins of the British Secularist Movement* (Manchester, 1974), chapter 4.

¹⁴⁷ See ‘Thomas Allsop (1795–1880)’, *Dictionary of Labour Biography*, edited by Joyce M. Bellamy and John Saville, with assistance from David E. Martin (London, 1987), vol. 7, pp. 1–4.

of progress at Harmony, such as *The Northern Star* and the *New Moral World*.¹⁴⁸ The latter is the most likely, since it functioned as the main channel of communication between the settlement and the wider Owenite movement. The *New Moral World* regularly contained news items about Harmony, correspondence about the community, requests for help, advertisements for its school, and acknowledgement of gifts received.¹⁴⁹

§ 5 Engels' Treatment of Sources

I now turn to consider Engels' treatment of these sources, starting with John Finch.

Engels is open about his heavy reliance on Finch. The latter's letters to the *New Moral World* provide most of his information about the American communities, and Engels happily acknowledges this debt. However, other aspects of his treatment of Finch are less satisfactory.

In 'Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen', Finch is described only as 'an English traveller'. That description, whilst not inaccurate, seems potentially misleading, especially to a contemporary German audience largely unacquainted with the recent history of English socialism. It might suggest that Finch was a relatively impartial European observer; impartial in the sense that he began without strong views concerning the achievements and failings of communal experimentation in America. It certainly fails to indicate that Finch was an enthusiastic proponent of Owenite socialism whose trip to America was motivated by a desire to propagandise on behalf of that cause, and to discover what lessons these American experiments might have to offer to English communitarians. This potentially misleading impression of Finch's motivations and beliefs may not have been created deliberately, but it does seem of some consequence. Not least, the intended audience of 'Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen' might – rightly or wrongly – have been more sceptical about the evidence from Finch if they had possessed more information about his motivations and views.

¹⁴⁸ Material in *The Northern Star* includes a series of letters throughout 1843 from William Galpin, a wealthy southern Owenite, promising to detail the news from Hampshire (but preoccupied with the relation between Chartism and Owenism).

¹⁴⁹ Regular news from Harmony appeared in the weekly 'Progress of Social Reform' (later 'Journal of Social Reform') section of the paper. Controversially, the printing of the *New Moral World* was latterly moved to the settlement.

In addition, Engels nowhere indicates that the basic argument of 'Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen' is also to be found in Finch's correspondence. One of the latter's central aims in presenting the 'facts' of communal existence in America was to rebut worries about the feasibility of social arrangements based on the abolition of private property. Finch maintains that the familiar dismissal of communal arrangements as 'utopian, visionary, impractical' could be countered by the empirical evidence that 'I have seen, heard, and experienced'.¹⁵⁰ It cannot be said with certainty that Engels *borrowed* his basic argument about the feasibility of communism from Finch. (The conditions for making such claims are rather strict.) However, there is no doubt about the striking *affinity* between the two authors' appeals to American evidence as resolving worries about the feasibility of communism. Moreover, Engels does not seem – either in 'Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen', or elsewhere – to have recognised, or acknowledged, that Finch shared his basic argument.

Notwithstanding this affinity, it is important not to miss some significant differences between these two writers and activists. Two might be mentioned here: their attitude towards communitarian socialism; and their understanding of the relation between religious views and communitarian success.

It should be obvious that Finch is a consistent and longstanding proponent of communitarian socialism in a sense that Engels is not. The latter's communitarian enthusiasms were short-lived, and even at their height the young Engels does not seem to have shared Finch's view that a network of small intentional communities of the right (Owenite) kind was the *only* means of transition to, and the *final* institutional form of, a socialist society.

Rather less obvious is the gulf between Finch and Engels on the question of religion. Engels describes Finch as being critical of the 'religious prejudices' of some communitarians, but that characterisation, whilst not inaccurate, could easily be misunderstood.¹⁵¹ Finch did see the religious views of many American communitarians as either irrelevant or detrimental to communitarian success, but it would be a mistake to infer that he shared Engels' view that religion *per se* was irrelevant or detrimental to communitarian success.¹⁵²

¹⁵⁰ Letter IV, *New Moral World*, 3 February 1844, p. 249.

¹⁵¹ Engels, 'Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen' 530/222.

¹⁵² Feuer claims that Engels 'evaded' this question. Feuer, 'The Influence of the American Communist Colonies', p. 464. In fact, Engels alternates between two different accounts of the impact of religion on communal success: that religion is irrelevant; and that religion is detrimental. See, for example, Engels, 'Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen' 522/215.

Finch was a fierce critic of clericalism, but he remained, in some straightforward sense, a deeply religious man.¹⁵³ He thought of his own worldview as a union of Owenism and Christianity, and sought to persuade others of the close connection between these two doctrines. (He suggests, for example, that the most fundamental Owenite principle – namely, that an individual’s character is formed for them and not by them – was adumbrated in the Christian parable of the sower.)¹⁵⁴ Finch’s own Christianity had a strong millenarian cast, and he viewed socialism as the imminent Kingdom of Heaven upon earth, whose realisation was heralded by the appearance, in the form of Robert Owen, of that ‘great person pointed out by ancient prophecy, to bring about these blessed results of Christ’s second appearance’.¹⁵⁵

These views are discernable, although they scarcely loom large, in Finch’s letters. His attack on the religious views of some American communitarians is not from the standpoint of an atheist critic. His claim is only that *their* religion – that is, the religion of the Shakers, Harmonists, and Zoarites – is a problematic and disuniting element. For Finch, religion properly understood – that is, *rational* (rather than irrational) religion – is a requirement for the real success of communitarian projects. ‘I think’, he explains, ‘that the religion of the new moral world is the only religion that can bind rational men and women together in community; and I trust we shall soon be able to prove to the world by our practice that this religion is the best of all religions, and the only one that can truly be called Christian’.¹⁵⁶ The stakes here should not be underestimated. Once (Owenite) communal settlements have become universal, Finch insists that ‘Christ will truly make his second appearance, and all mankind will hail with hallelujahs of joy the long foretold and long expected millennium!’.¹⁵⁷

(This discussion raises a wider worry about the classification of Owenism – not only by Engels and other contemporaries, but also by some subsequent historians – as a secular movement. Owenite communities were secular in that they did not have religious requirements for membership, but they were not secular in the sense that they lacked a religious dimension. Many in the Owenite movement adopted Christian language and ceremony, thought of Owenism

¹⁵³ See John Saville, ‘John Finch’, Joyce M. Bellamy and John Saville (edited), *Dictionary of Labour Biography*, vol. I (London, 1972), pp. 118–120.

¹⁵⁴ See John Finch, *The Millennium. The Wisdom of Jesus and the Foolery of Sectarianism in Twelve Letters* (Liverpool, 1837), pp. 14–15. For the parable itself, see Matthew 13, 3–8.

¹⁵⁵ Finch, *The Millennium*, p. 17. See also John Finch, *The Seven Seals Broke Open, or the Bible of the Reformation Reformed* (London, 1853).

¹⁵⁶ Letter VII, *New Moral World*, 24 February 1844, p. 274.

¹⁵⁷ Letter XII, *New Moral World*, 30 March 1844, p. 313.

as a religion, and looked on Owen's views as prophetic truths. At the very least, the relation between Owenism and religion is more complicated than the 'secular' label might suggest.)

Turning to Somerville, Engels may not be aware of the Whistler's identity, but he describes him accurately – as 'a practicing economist' who travels the country reporting on the present state, and future prospects, of agriculture – and acknowledges his role as an important source of information about the Harmony community in England.¹⁵⁸ However, 'Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen' scarcely provides a wholly accurate impression of Somerville's views.

Engels' article includes an extensive paraphrase of Somerville's account of Harmony Hall. For example, the account of the architectural and agricultural accomplishments of the community in 'Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen' broadly follows the Whistler. However, Engels omits aspects of Somerville's description, and fails to mention both the Whistler's criticisms of the community, and the wider political conclusions that he drew.

Given Engels' interest in (what was earlier called) the problem of 'dirty jobs', it is perhaps surprising that he fails to engage with Somerville's concerns about the unsuitability of the membership for heavy agricultural work, and their reliance on local wage labour for that purpose. Indeed, the reader of Engels' account of Harmony would never realise that, in Somerville's words, 'the members of the community do not themselves cultivate the land'.¹⁵⁹ (At the time of his visit, Somerville estimated that the community was employing some thirty men and boys from surrounding villages to do the harder agricultural labour.)¹⁶⁰

Nor does Engels give any indication that Somerville harboured significant doubts about the business principles of the community at Harmony. Engels paraphrases Somerville's description of the kitchen fittings as 'finer than words could describe' and the equal of the most expensive London buildings, but the critical context of these remarks is ignored.¹⁶¹ Engels treats these comments as evidence of the wealth and superior living conditions of communal living, whereas Somerville had intended them as confirming the wrongheaded financial priorities and inappropriate extravagance of the Owenites.¹⁶²

¹⁵⁸ Engels, 'Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen' 531/224.

¹⁵⁹ Somerville, *The Whistler*, p. 113.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 113–114. In 1843, thirty-two men and boys were employed on the farm, three men in the garden, four women as housemaids, and three women in the laundry. These estimates from Royle, *Robert Owen*, pp. 165 ff.

¹⁶¹ Engels, 'Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen' 532/225.

¹⁶² Compare *ibid.* with Somerville, *The Whistler*, p. 112.

Finally, Engels does not provide any sense of the wider political lessons that Somerville drew from the communal experiment (political lessons rather different to his own). As shown above, Somerville appears to have drawn two broad strategic conclusions from his visit to Harmony: that if you are a radical interested in social experimentation, then Chartist villages might be preferable to Owenite communities; and that if you are opposed to radical social change and in a position of power (like members of the nobility and clergy), then you would do well to encourage improved agricultural practices and better treatment of workers.

I now turn to consider, albeit more briefly, Engels' use of sources other than Finch and Somerville.

In 'Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen', Lawrence Pitkethly is described as an 'English traveller', a description which, whilst not inaccurate, again potentially misleads by omission. In particular, Engels does not explain that Pitkethly was a radical activist writing in a Chartist periodical.¹⁶³ As with Finch, that omission might lead Engels' audience – rightly or wrongly – to be less suspicious of Pitkethly's evidence than they would otherwise be. However, Engels cannot be accused of concealing Pitkethly's critical views, for the simple reason that the latter's account of New Lebanon is unremittably positive. (The closest that he comes to a critical remark is an admission that a neighbour who gave him a lift 'said many bitter things against my friends the Shakers', but Pitkethly keeps the content of that criticism to himself.)¹⁶⁴

Martineau, Melish, and Buckingham are treated together, as a triumvirate exemplifying the generality of early visitors to American communitarian settlements. Engels makes four claims about such early visitors: that they are numerous; that many of them subsequently publish their impressions; that these published accounts agree about what might be called the facts on the ground; and that this consensus is uniformly positive in character (excepting some criticism of the religious beliefs of some communitarians). Of these four claims, only the first two withstand scrutiny.

These American communities (especially the best-known settlements of the Shakers, Harmonists, and Zoarites) did generate many curious visitors. Indeed, many communities encouraged a certain amount of tourism, not least, for the purposes of recruiting members, improving relations with the wider society,

¹⁶³ Engels, 'Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen' 524/217.

¹⁶⁴ Lawrence Pitkethly, 'Emigration. Where to, and How to Proceed', *The Northern Star*, vol. VI, no. 285, 6 May 1843.

and generating revenue. The Shaker settlement at New Lebanon provides a well-documented, if somewhat extreme, example. It was treated by many tourists as just one of the more entertaining attractions near the popular summer resort of Lebanon Springs. In 1836, the Shaker Giles Avery estimated that up to a thousand visitors were attending each Shaker Sabbath, an audience which outnumbered Believers and overflowed the hall (those outside would peer in through the windows to watch the show).¹⁶⁵

Moreover, a significant number of these visitors did feel the urge to write up, and subsequently publish, their impressions. Martineau, Melish, and Buckingham, were well-known English examples, but they were far from alone. Again, New Lebanon can provide a striking illustration. One recent anthology includes some fifty-one accounts of that particular Shaker village written by visitors before 1844.¹⁶⁶

It is, however, inaccurate to claim: either, that these early visitors ‘all tell the same tale’; or, that the tale in question is a uniformly positive one.¹⁶⁷ Yet Engels maintains that ‘not even a single one has been able to report any ill of these people, on the contrary, they have only praise for them’.¹⁶⁸ The only exception Engels admits concerns criticism of ‘the religious prejudices’ of some communitarians, and especially of the theologically inspired celibacy of the Shakers and others.¹⁶⁹

In reality, as long as communitarian settlements had existed in America, they had provoked, amongst other responses, a negative reaction (going beyond criticism of their religious beliefs). The Shakers can again provide a convenient example. They were subject to a variety of literary, legal, political, and physical, attacks. Negative reaction of a literary kind included: early critical accounts of Shaker beliefs and practices (such as Valentine Rathbun’s *An Account of the Matter, Form, and Manner of a New and Strange Religion* in 1781);¹⁷⁰ a growing body of autobiographical literature from apostates (such as the personal accounts of abuse that started with *A Brief Statement of the Sufferings of Mary Dyer* in 1818);¹⁷¹ and hostile reports by visitors to Shaker

¹⁶⁵ See Wergland, *Visiting the Shakers*, p. 2.

¹⁶⁶ See *ibid.* pp. 131–307.

¹⁶⁷ Engels, ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’ 530/222.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 529–530/222.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 530/222.

¹⁷⁰ Valentine Rathbun, *An Account of the Matter, Form, and Manner of a New and Strange Religion, Taught and Propagated by a Number of Europeans, Living in a Place called Nissequenia in the State of New York* (Providence, RI, 1781).

¹⁷¹ See also Mary Marshall Dyer, *A Portraiture of Shakerism* (New Hampshire, 1822); and Elizabeth A. De Wolfe, *Shaking the Faith. Women, Family, and Mary Marshall Dyer’s Anti-Shaker Campaign, 1815–1867* (New York, 2002).

settlements (including a spectacularly uncharitable account by Charles Dickens of his visit to New Lebanon in the Spring of 1842).¹⁷² There were also many legal attacks on Shakers, concerning the recurring issues of: military fines and requisitions; the right to indenture children (especially where one parent objected); the legality of their covenant preventing seceders from receiving compensation; and the amount of wealth (especially in land) that the Society held.¹⁷³ Moreover, these attacks sometimes developed a political dimension, leading to periodic and concerted attempts to introduce anti-Shaker legislation; legislative efforts in New York in 1830, for example, sought to remove their exemption from military service, and to expose community property to the claims of secessionists.¹⁷⁴ Finally, Shaker property and individual Shakers were occasionally subject to physical attacks; for example, Union Village, Ohio, was invaded by mobs – responding to rumours about falsely imprisoned women and children – in 1810, 1813, 1817, 1819, and 1824.¹⁷⁵

It might be objected that the young Engels would not have had easy access to much of this material. However, for evidence that these early visitors did not provide uniformly laudatory accounts, we need not reach beyond the triumvirate mentioned by Engels himself.

The most uniformly positive account from this much reduced sample is found in *Travels Through the United States of America, in the Years 1806 & 1807, and 1809, 1810, & 1811*, in which John Melish describes his visit to the first Harmonist community at Connoquenessing Creek.¹⁷⁶ He found there an ‘extraordinary people’, who impressed him with their prosperity, their industry, their moral character, their religious devotion, and their contentment.¹⁷⁷ The nearest we get to a criticism is a comment on the unappetising appearance of one of the meals he was served, and even here we are reassured that this appearance was deceptive (since ‘on tasting it we found it to be very palatable’).¹⁷⁸

¹⁷² See Charles Dickens, *American Notes for General Circulation* (Boston, MA, 1867), pp. 108–110.

¹⁷³ See Edward Deming Andrews and Faith Andrews, *Work and Worship Among the Shakers. Their Craftsmanship and Economic Order* (New York, 1974), chapter 3.

¹⁷⁴ See Ralph Michael Stein, ‘A Sect Apart: A History of the Legal Troubles of the Shakers’, *Arizona Law Review*, vol. 23 (1981), pp. 748–749. See also Carol Weisbrod, *The Boundaries of Utopia* (New York, 1980).

¹⁷⁵ J. P. MacLean, *Shakers of Ohio. Fugitive Papers Concerning the Shakers of Ohio, With Unpublished Manuscripts* (Columbus, 1907), pp. 362–387. For an account of the anti-Shaker mob at Enfield, New Hampshire, in 1813, see De Wolfe, *Shaking the Faith*, chapter 3.

¹⁷⁶ Melish, *Travels Through the United States*, pp. 320–333.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 328.

¹⁷⁸ *Ibid.*

James Silk Buckingham might initially appear to fit Engels' account of the pattern of these first-hand reports. Buckingham knew about several communities, and had personally visited a Shaker village (Watervliet, New York), and the Harmonist settlement at Economy (about which he was especially enthusiastic). He comments approvingly on the prosperity, happiness, and exemplary moral character, of the communitarians, but is critical of the religious practices of the Shakers (Watervliet is described as a 'superstitious and deluded community').¹⁷⁹ In particular, Buckingham rejected the theological commitment to celibacy, insisting that marriage is not incompatible with communitarian principles properly understood.¹⁸⁰

However, Buckingham offers additional criticisms that go beyond this theological disapproval. Not all of these criticisms might be judged to go to the heart of communal arrangements – for example, he repeats the familiar complaint that Shaker women are 'all remarkably pale, feeble, and unhealthy, in appearance at least' – but others look to have more purchase.¹⁸¹ For example, he identifies the lack of enthusiasm amongst the Harmonists for 'education, literature, and the fine arts' as a clear deficiency in their system.¹⁸² In addition, he casts doubt on the universality of the communitarians' moral superiority, reporting the case of a Shaker who abandoned his role as treasurer and absconded from Union Village, Ohio, with twenty thousand dollars of funds.¹⁸³

Harriet Martineau provides perhaps the most thoughtful of these three early accounts, and her criticisms also extend beyond the religious beliefs of the communitarians. She visited the Harmonist settlement at Economy and two Shaker villages (Hancock, Massachusetts, and New Lebanon). She distinguishes between the economic principles and moral arrangements of the Shakers, and fiercely criticises the latter. She saw their religious views (and associated attitude towards celibacy) as having contaminated their entire cultural life, creating 'an ignorant, conceited, inert society' which was profoundly depressing to visit.¹⁸⁴ (Her description of Shaker women is especially striking: dressed in frightful costumes, averse to open air and exercise, 'pallid and spiritless',

¹⁷⁹ Buckingham, *The Eastern and Western States*, vol. II, p. 426.

¹⁸⁰ See *ibid.*, p. 234.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 211. Similarly, he suggests that it would be hard to another five hundred people 'with so little of masculine or feminine beauty' as the Rappites. *Ibid.*, p. 218.

¹⁸² *Ibid.*, p. 220.

¹⁸³ *Ibid.*, pp. 427–428. Nathan Sharp had been a trustee since 1812, but absconded in 1835 with a valuable horse, saddle bridle and saddle bags, a large trunk, and cash, subsequently valued at \$10,000. This was the second such incident at Union Village. See Stein, *The Shaker Experience*, pp. 143–144.

¹⁸⁴ Martineau, *Society in America*, vol. II, p. 59.

they had the dead look of slaves in their eyes, and danced ‘like so many galvanised corpses’.)¹⁸⁵ These criticisms contrast with her endorsement of the value of social experimentation and approving remarks about Shaker wealth. However, she appears – perhaps unsurprisingly given her other career as a literary populariser of the emerging science of political economy – to locate the economic engine of Shaker prosperity not in communal ownership, but rather in their co-operative attitudes and universal industriousness.¹⁸⁶ Martineau’s account of the Harmonist settlement was more positive (not least, the women were ‘better dressed, more lively, less pallid’ than their Shaker counterparts).¹⁸⁷ However, she remained scathing about both the Harmonists’ lack of education and the ‘unbounded influence’ that Rapp exercised over them.¹⁸⁸ She claims that members were ‘prevented’ from learning languages (other than German), ‘not allowed’ to converse with strangers, watched closely by their supervisors, and so on. A combination of ignorance and vanity were identified as the key to Rapp’s authority; he persuaded his subjects both that they were superior to the rest of the world, and that they were entirely dependent on him for their salvation. She openly doubted whether the community would survive the loss of its ‘dictator’.¹⁸⁹

§ 6 Concluding Remarks

This account of ‘Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen’ has traced the young Engels’ knowledge of contemporary communal settlements, his reasons for being interested in them, his sources of information about them, and his treatment of those sources. Its broader ambition was to illustrate and illuminate: first, the (neglected) communitarian moment in his intellectual evolution; and, second, something of the young Engels’ way of working.

During this brief communitarian moment (lasting a few months at the end of 1844 and beginning of 1845), Engels seems to have held: that a network of small communal settlements would be one feasible and desirable form that

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 60.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 59. Martineau’s *Illustrations of Political Economy* (1832–1833) offered didactic tales popularising the emerging science of political economy. See Bette Polkinghorn and Dorothy Lampen Thompson, *Adam Smith’s Daughters. Eight Prominent Women Economists from the Eighteenth Century to the Present*, revised edition (London, 1998), chapter 2.

¹⁸⁷ Martineau, *Society in America*, vol. II, p. 63.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*, pp. 63–64.

communism might take; and that a strategy of settlement building constituted one means by which that feasible and desirable form of communism could be brought about. In 'Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen', he identifies fifteen intentional communities – fourteen in the United States and one in England – which he portrays as putting communism into practice, and doing so with considerable success. Engels' motivation for publicising these settlements was his conviction that their very existence constituted decisive proof that communism is feasible. (Moreover, feasibility concerns were, in his judgment, the greatest barrier to the spread of communism in Germany.) He identifies these communities and their members as being wealthier and of greater moral character than their neighbours labouring under conventional private property regimes. In this article, Engels does not express any view about the relative merits of different types of communal settlement. (Elsewhere, he recommends Owen's proposals as the most practical and thought out.)¹⁹⁰ He does view the Owenite settlement at Harmony as especially significant, but this may be for strategic rather than substantive reasons, owing to its geographical location and (ostensibly) secular character. (Engels is keen to resist any suggestion that communal success might be the product of American exceptionalism or religious enthusiasm.)

Engels' knowledge of intentional communities is drawn from a variety of sources, but in 'Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen' he is especially dependent on the first-hand reports of John Finch (regarding America) and Alexander Somerville (regarding England). Engels is open about this reliance on Finch, but neglects to indicate, either that Finch was an Owenite communitarian, or that he shared Engels' own view that the existence of these communal settlements established the feasibility of communism. Engels describes Somerville accurately, and acknowledges his debt to the latter's account of Harmony. However, he fails to mention those parts of Somerville's account which cast a critical light on the settlement (including elements of his empirical description of Harmony, his overt criticisms of their practical arrangements, and the wider political conclusions that he drew from his visit). Engels' treatment of other reports of the American settlements overstates their uniformity and positive character. As long as settlements had existed in America, they had provoked some element of negative reaction (including literary, legal, political, and even physical, attacks on the communitarians). Not least, the triumvirate of early visitors that Engels treats as representative (Harriet Martineau, John Melish, and James Silk Buckingham) venture serious criti-

¹⁹⁰ See Engels, 'Zwei Reden', MEW vol. 2, p. 545; MECW vol. 4, p. 252.

cisms of the American communitarians (which go well beyond reservations about their religious views). For example, they rejected certain communitarian attitudes towards education and culture, and they attacked the hierarchical and authoritarian power structures of some settlements.

It is tempting to draw a connection between the intensity of this communitarian moment and the young Engels' sometimes misleading account of the literature. That 'Beschreibung der ... kommunistischen Ansiedlungen' was written under the influence of these early communitarian enthusiasms, may, in part, explain his failure to recognise adequately the diversity of, and the more critical elements in, these first-hand reports from contemporary settlements.

Tendenzieller Fall oder Anstieg? Zur Komplexität ökonomischer Erscheinungen am Beispiel der allgemeinen Durchschnittsprofitrate

Klaus Müller

1. Problemstellung

Komplexe Systeme¹ wie die Volkswirtschaft sind dadurch gekennzeichnet, dass ihre Erscheinungen und Zusammenhänge durch eine Vielzahl von Ursachen auf unterschiedlichen hierarchischen Ebenen bestimmt werden. Isolierte lineare Ursache-Wirkungsverbindungen erfassen nur Teilaspekte einer Ganzheit. Die Tatsache, dass in der Regel sehr viele Ursachen bzw. Elemente an ökonomischen Erscheinungen beteiligt sind, begründet eine Streubreite von Möglichkeiten. Die Wirksamkeit der Ursachen hängt von vielen Bedingungen, Voraussetzungen und begleitenden Faktoren ab. Die Elemente des Systems beeinflussen sich wechselseitig, können sich in ihrer Wirkung gegenseitig verstärken oder abschwächen. Die theoretische Abbildung derart komplexer Systeme zwingt zu Annahmen. Deshalb besitzen volkswirtschaftliche Theorien Modellcharakter, auch die des Karl Marx und Friedrich Engels. Ökonomische Modelle sind vereinfachte, reduzierte Widerspiegelungen einer komplexen realen Welt. Modellprämissen bestimmen die Modellergebnisse und deren Aussagekraft.

Marx-Exegese und -Kritik übersehen dies häufig. Man muss aber die Bedingungen beachten bzw. angeben, auf deren Grundlage Einsichten gewonnen werden. Die Plausibilität der Forschungsergebnisse hängt daher wesentlich davon ab, inwieweit die Prämissen theoretisch begründet und praktisch relevant sind, die den Modellen zugrunde liegen. Die Marx'sche Kategorie der allgemeinen Durchschnittsprofitrate ist gut geeignet, die Rolle der Prämissen für die Modellergebnisse zu demonstrieren.

¹ Eigenschaften komplexer Systeme sind: Nichtlinearität, Emergenz, Wechselwirkung vieler Elemente und Multikausalität, Dynamik, Offenheit, Selbstorganisation und -steuerung. Siehe Sandra Mitchell: *Komplexitäten. Warum wir erst anfangen, die Welt zu verstehen.* Frankfurt a.M. 2008; Klaus Mainzer: *Komplexität.* Paderborn 2008; Klaus Müller: *Mikroökonomie. Eine praxisnahe, kritische und theoriegeschichtliche Einführung.* Chemnitz 2009. S. 33 ff.

In der Theoriengeschichte hat es eine (fast unbemerkte²) Kontroverse darüber gegeben, in welche Richtung Kapital fließen muss, damit sich unterschiedliche zweigliche Profitraten zu einer allgemeinen, durchschnittlichen ausgleichen können. Die Einwände, die Fritz Behrens in dieser Frage gegen die Darstellung des Problems durch Karl Kautsky vorbringt, sollen am Anfang untersucht werden. Danach wird auf den wissenschaftlichen Streit darüber eingegangen, ob die Durchschnittsprofitrate tendenziell fällt oder steigt und ob die Entwicklungstendenz der Kennziffer Gesetzescharakter besitzt.³

2. Organische Zusammensetzung des Kapitals und Kapitalwanderung

Die Formel zur Bestimmung der Profitrate p' zeigt, dass zwischen der organischen Zusammensetzung des Kapitals $\frac{c}{v}$ (Ursache) und der Profitrate p' (Wirkung) eine inverse, zwischen der Mehrwertrate $m' = \frac{m}{v}$ (Ausbeutungsgrad) und der Profitrate eine positive Beziehung bestehen.

$$(1) p' = \frac{\frac{m}{v}}{\frac{c}{v} + 1}$$

Unter der organischen Zusammensetzung des Kapitals (OZ) ist *die* Wertzusammensetzung zu verstehen, die (bei gegebenen Werten für die Produktionsmittel und Arbeitskräfte) durch die technische Zusammensetzung des Kapitals $TZ = \left(\frac{\text{Arbeitsmittel} + \text{Arbeitsgegenstände}}{\text{Arbeitskraft}} \right)$ bestimmt ist und deren Änderungen widerspiegelt.⁴ Marx diskutiert das Problem also auf der Wert-, nicht auf der Preisebene. Er will von Preisänderungen auf die Wertzusammensetzung absehen. Aus der Formel 1 geht hervor, dass bei gegebener Mehrwertrate $\frac{m}{v}$ ein Gesamtkapital mit einer hohen OZ eine niedrige Profitrate und ein Ge-

² Erstmals erwähnt in: Klaus Müller: Behrens und Kautsky über Kapitalwanderungen. In: Hans-Georg Draheim, Rolf Emmrich, Dieter Janke: Alternative Ökonomie in der Traditionslinie von Fritz Behrens. Streitschriften zu Geschichte und Politik des Sozialismus. H. 18, Leipzig 2005. S. 103–120.

³ Unter einem ökonomischen Gesetz wird dabei ein notwendiger, allgemeiner, wesentlicher und stabiler (sich also wiederholender) Zusammenhang der ökonomischen Realität verstanden.

⁴ Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: MEGA² II/10. S. 549 (MEW. Bd. 23. S. 640); In der nichtmarxistischen Wirtschaftstheorie bezeichnet man die Einsatzrelation der Produktionsfaktoren Kapital und Arbeit als Kapitalintensität.

samtkapital mit einer niedrigen OZ eine hohe Profitrate aufweist. Die OZ des Kapitals ist bei Akzeptanz, dass Mehrwert nur durch produktive Arbeit geschaffen wird, entscheidend für die Profitraten, die sich in den einzelnen Zweigen und Anlagebereichen der Volkswirtschaft bilden.

Unterschiede zwischen den Erlösen, Kosten und Kapitalvorschüssen sowie die Verschiedenheiten der Bestimmungsfaktoren dieser Größen bewirken, dass zu jedem Zeitpunkt die Profite und Profitraten in den Bereichen und Branchen der Volkswirtschaft unterschiedlich hoch sind. Die Verschiedenheiten zwischen den Zweigen betreffen unter anderem

- die Marktbedingungen (Relationen von Angebot und Nachfrage, daraus resultierende Preise und Preis-Aufwand-Relationen)
- den Konzentrationsgrad der Produktion (je geringer die Konkurrenz zwischen den Anbietern, um so höher können die Preise sein)
- die Betriebsgröße (je größer die Stufenleiter der Produktion, umso geringer sind die Fixkosten pro Stück; die Gesamtkosten der Produktion steigen langsamer als die Ausbringungsmenge. Fallende langfristige Stückkosten führen bei konstanten Marktpreisen zu einer Profitsteigerung)
- die Produktions- und Umschlagzeiten, Produktivität und Kostenverläufe
- die Verfügbarkeit an Ressourcen, die Zusammensetzung und Auslastung der Kapazitäten
- die Möglichkeiten, preiswerte Rohstoffe einzusetzen, Abfälle und Ausschüsse zu vermeiden bzw. zu recyceln
- das Organisationsniveau und die „Kunst“, das Unternehmen zu führen.

Der Drang der kapitalistischen Unternehmer nach höchsten Profitraten löst Kapitalwanderungen zwischen den Branchen aus. Dadurch ändern sich die Verhältnisse zwischen Angebot und Nachfrage auf den Märkten und mit ihnen die Preise. In Kapital abgebenden Zweigen kann das Angebot unter die Nachfrage fallen, wodurch Preise, Profite und Profitrate steigen. In Zweigen, die Kapital aufnehmen, kann das Angebot die Nachfrage übertreffen. Dadurch sinken die Preise, Profite und Profitraten. Kapitalisten streben nach einer maximalen Kapitalverwertung. Sie bewirken durch ihr Verhalten ungewollt, dass sich eine Durchschnittsprofitrate herausbildet.⁵

Die zwischenzeitliche Konkurrenz um die profitabelste Kapitalanlage wirkt sich nivellierend auf die Unterschiede in den zweiglichen Profitraten aus.

⁵ Die Durchschnittsprofitrate, um die es hier geht, ist das Ergebnis von Kapitalumschichtungen zwischen den Zweigen der volkswirtschaftlichen Produktion. Es geht nicht um einen statistischen Wert, den man ermitteln kann (Volkswirtschaftliche Profitsumme: Volkswirtschaftlicher Kapitalstock).

Im Ergebnis realisieren gleich große Kapitale unabhängig von ihrer OZ gleich hohe Profite.

Aus welchen Zweigen zieht sich das Kapital zurück, von welchen wird es angelockt?

Plausibel ist, dass Kapital abgezogen wird aus Branchen, in denen die Profitrate niedrig ist, um dorthin übertragen zu werden, wo die Profitabilität hoch ist: „Das Kapital entzieht sich aber einer Sphäre mit niedriger Profitrate und wirft sich auf die andre, die höheren Profit abwirft. Durch diese beständige Aus- und Einwanderung, mit einem Wort, durch seine Vertheilung zwischen den verschiedenen Sphären, je nachdem dort die Profitrate sinkt, hier steigt, bewirkt es solches Verhältniß der Zufuhr zur Nachfrage, dass der Durchschnittsprofit in den verschiedenen Produktionssphären derselbe wird und daher die Werthe sich in Produktionspreise verwandeln.“⁶

Weil die Profitraten in Zweigen mit *niedriger OZ hoch*, in Zweigen mit *hoher OZ niedrig* sind – und das ist bei gegebener Mehrwertrate so –, muss Kapital auf der Suche nach den profitabelsten Branchen aus Zweigen mit hoher OZ (= niedriger Profitrate) abgezogen und den Zweigen mit niedriger OZ (= hoher Profitrate) zugeführt werden.

Deshalb ist es zunächst überraschend, dass Fritz Behrens Karl Kautsky⁷ vorwirft, mit dieser Darstellung die Marx'sche Theorie falsch zu interpretieren.⁸ Behrens behauptet, es sei umgekehrt: Kapital fließe aus Zweigen mit niedriger in Zweige mit hoher OZ. Sonst könne man den technischen Fortschritt im Kapitalismus nicht erklären.⁹

Dass Kautsky und nicht Behrens Marx richtig interpretiert, ist zweifelsfrei, aber allenfalls am Rande wichtig. Gesagt ist damit noch nicht, wer von beiden *in der Sache* irrt und auch nicht, was aller theoretischen Stringenz zum Trotz in der Praxis passiert.

Interessant ist dies vielmehr deshalb, weil es zeigt, weshalb Ökonomen oft zu gegensätzlichen Ansichten gelangen. Es zeigt auch, wie derartige Kontroversen produktiv genutzt werden können. So darf nicht übersehen werden, dass für das Marx'sche, von Kautsky korrekt dargestellte Modell des Profitratenausgleichs eine Reihe von Prämissen gelten:

⁶ Karl Marx: Das Kapital. Dritter Band. In: MEGA[®] II/15. S. 195. Siehe auch ebenda S. 155ff. und 173ff. (MEW. Bd. 25. S. 206, 164ff., 182ff.). Auf das Transformationsproblem und dessen umfangreiche Literatur wird hier nicht eingegangen.

⁷ Karl Kautsky: Karl Marx' Ökonomische Lehren. Verlag J.H.W. Dietz Nachf., 26. Aufl. Nachdruck der 1922 erschienenen 22. Aufl., Berlin, Bonn 1980. S. 88ff.

⁸ Fritz Behrens: Grundriss der Geschichte der Politischen Ökonomie. Berlin 1976. Bd. II. S. 212.

⁹ Ebenda. S. 160/161.

1. Die Mehrwertrate in den Produktionszweigen wird als gleich angenommen.¹⁰
2. Die Größe des Arbeitstages ist in allen Produktionssphären dieselbe.¹¹
3. Das Kapital geht überall gleichmäßig ganz in das jährliche Produkt ein, es besteht demnach kein Unterschied zwischen Vorschuss und Verbrauch.¹²
4. Von der Verschiedenheit der Umschlagszeiten des Kapitals wird abgesehen.¹³
5. Die Investoren sind vollständig über das Profitratengefälle informiert.
6. Die Produkte werden zu Preisen verkauft, die ihren Werten entsprechen.
7. Die Arbeitswerttheorie gilt (Wert entsteht durch lebendige Arbeit).
8. Der Kapitalfluss zwischen den Zweigen kann ungehindert stattfinden (die technische Übertragbarkeit des Kapitals ist gewährleistet; es existieren keinerlei Eintritts- und Austrittsbarrieren z. B. in Form von Monopolen).
9. Die Höhe der Profitrate trifft das unternehmerische Ziel am genauesten und ist demnach *das* Kriterium für Kapitalanlageentscheidungen.
10. Die Preisbewegungen sind nicht monopolistisch deformiert, sondern widerspiegeln die Veränderungen im Verhältnis von Angebot und Nachfrage.
11. Produktinnovationen, Erwartungen, Risikoüberlegungen und andere Einflussfaktoren bleiben unbeachtet.

Nur als Konsequenz dieser Gesamtheit an Voraussetzungen muss es zu einer Kapitalwanderung kommen, wie sie im Marx-Modell des Ausgleichs unterschiedlicher Profitraten zur Durchschnittsprofitrate und der Herausbildung des Produktionspreises angenommen wird. Kapital fließt aus Zweigen mit hoher OZ in Zweige mit niedriger OZ. Die Ergebnisse der Konkurrenz, welche die Unterschiede in den zweiglichen Profitraten ausgleicht, sind eine Folge dieser Prämissen. Hebt man diese Voraussetzungen schrittweise auf (was man tun müsste, um der Komplexität gerecht zu werden), erhält man andere Ergebnisse. Damit verbunden ist die Frage nach der logischen Konsistenz und dem Realitätsgehalt der Prämissen, auf denen Modelle beruhen. Eine Theorie muss sich auch an ihren Voraussetzungen messen lassen. Konkret geht es darum, ob die im Kautsky-Modell getroffene Annahme einer gleich hohen Mehrwertrate

¹⁰ MEGA[®] II/15. S. 156 (MEW. Bd. 25. S. 165).

¹¹ Karl Marx: Ökonomische Manuskripte 1863–1867, Teil 2. In: MEGA[®] II/4.2. Berlin 1992. S. 212.

¹² Ebenda; Marx zeigt aber auch, dass bei gegebenem Kapitalvorschuss die Profitrate unabhängig davon ist, wie viele Teile des konstanten Kapitals in den Wert des Produkts eingehen (MEGA[®] II/15. S. 157/158; MEW. Bd. 25. S. 166).

¹³ Ebenda. S. 155 (MEW. Bd. 25. S. 162). Je höher die Umschlagsgeschwindigkeit des Kapitals bzw. je niedriger dessen Umschlagzeit, um so größer sind Jahresmehrwertrate und Profitrate.

und Produktivität in den Zweigen mit unterschiedlicher OZ des Kapitals realistisch und hilfreich ist. Natürlich dürfte dies eher zufällig so sein. Auch wenn die Produktivität nicht direkt als Kriterium für zwischenzweigliche Anlageentscheidungen dient,¹⁴ ist sie über ihre positive Beeinflussung der Mehrwertrate sehr wohl von Bedeutung. Es kann als gesichert gelten, dass die Arbeitsproduktivität in Zweigen mit hoher OZ höher als in Zweigen mit niedriger OZ ist (vom Problem der Vergleichbarkeit abgesehen). Folglich ist denkbar, dass die produktivitätsbedingt höhere Mehrwertrate den *negativen* Einfluss der *höheren* OZ auf die Profitrate ausgleichen oder gar überkompensieren und die produktivitätsbedingt niedrigere Mehrwertrate umgekehrt den *positiven* Einfluss der *niedrigeren* OZ auf die Profitrate abschwächen oder aufheben kann.

Behrens ändert die Modellprämissen und damit die Sicht auf den Zusammenhang. Er nimmt an, dass die Mehrwertrate in Zweigen mit hoher OZ aufgrund der höheren Produktivität größer sein müsse als in Zweigen mit niedriger OZ (in denen die Produktivität unterdurchschnittlich ist). Dieser Zusammenhang zwischen der organischen Zusammensetzung und der Produktivität wird an der betreffenden Stelle im „Kapital“ ausgeblendet, weil dort der Einfluss der *organischen Zusammensetzung* auf die Profitrate gezeigt werden sollte. Berücksichtigt man andere Einflussfaktoren (z.B. die Mehrwertrate, die Produktivität, das Innovationsniveau u.a.), erweist sich, dass es Situationen geben kann, in denen Kapital anders als im Marx'schen Modell des Profitratenausgleichs aus Zweigen mit *niedriger* OZ in solche mit *hoher* OZ fließt. Behrens hat in der Sache Recht. Seine Kritik an Kautsky ist dennoch unbegründet. Er widerlegt das Kautsky-Modell nicht. Er ergänzt bzw. modifiziert es.

Wie hoch die Profitraten in den einzelnen Zweigen sind und wie sie sich entwickeln werden, hängt offenbar von der Stärke und dem relativen Gewicht ihrer unterschiedlich und zum Teil entgegengesetzt wirkenden Bestimmungsfaktoren ab.

Wenn es möglich ist, dass Produktivitätsvorteile (-nachteile) den Einfluß der hohen (niedrigen) OZ auf die Profitrate aufheben können, heißt dies nicht, dass solche Effekte auch eintreten müssten. Was geschieht, hängt auch von anderen Einflussfaktoren, hängt, genauer ausgedrückt, vom Zustand des Gesamtgefü-

¹⁴ Produktivitätsvergleiche zwischen den Zweigen, nimmt man den Produktivitätsbegriff korrekt, sind nicht sinnvoll. Welche Anlageentscheidungen soll die Kenntnis bewirken, dass die Anzahl der in einer Stunde behandelten Knochenbrüche höher ist als die Anzahl gefertigter Porzellan-untertassen pro Stunde oder kleiner als die Summe geschlachteter Mastschweine in derselben Zeiteinheit? Produktivitätsvergleiche sind nur innerhalb einer Branche möglich und sinnvoll.

ges ab. So wäre u. a. auch zu berücksichtigen, wie sich Veränderungen der Produktivität auf die Preise auswirken.

Bei *gegebenen* Preisen der Absatzprodukte können durch die Erhöhung der Arbeitsproduktivität die wertmäßige Wirtschaftlichkeit, die Mehrwertrate und bei gegebenem Kapitaleinsatz auch die Profitrate steigen. Es kann zu einer Kapitalzufuhr im Behrens'schen Sinne kommen (hohe OZ, hohe Produktivität, hohe Mehrwertrate, Kapitalzufluss). Allerdings ist denkbar, dass die Preise im Ergebnis der Produktivitätssteigerung und eines damit verbundenen Angebotsüberschusses sinken. Bei *sinkenden* Preisen können die wertmäßige Wirtschaftlichkeit und die Mehrwertrate gleich bleiben oder sogar sinken, ebenso die Profitrate. Es erfolgt ein Kapitalentzug im Kautsky-Marx'schen Sinne (hohe OZ, hohe Produktivität, niedrige Mehrwertrate, Kapitalabfluss). Der Einfluss der Arbeitsproduktivität auf die Profitrate und auf Kapitalanlageentscheidungen ist also nicht eindeutig.

Wie steht es um Behrens' Behauptung, mit Kautskys Version des Problems könne der technische Fortschritt im Kapitalismus nicht erklärt werden? Diese These ist aus zwei Gründen falsch: Erstens bewirkt die nivellierende Konkurrenz um die profitabelste Kapitalanlage gerade, dass sich der technische Fortschritt allgemein, einigermaßen proportional über alle Zweige der Volkswirtschaft ausdehnen kann und sich nicht auf ausgewählte, ohnehin technisch bereits fortgeschrittene Branchen beschränkt. Zweitens wird die zwischenzweigliche Konkurrenz ergänzt durch eine innerzweigliche Konkurrenz. Und der Produktivitätsvergleich ist in erster Linie ein innerzweigliches Phänomen. Dabei siedelt sich Kapital im Sinne des Gesetzes vom Minimum vorzugsweise dort an, wo der Nachholebedarf und die Möglichkeiten am größten sind, Fortschritte zu erzielen. Nur durch Imitation diffundiert technischer Fortschritt, für produktivitätsschwache Unternehmen wohl die einzige Überlebenschance. Kapital wird also nicht zwangsläufig in *die* Betriebe gehen, in denen die OZ und die Produktivität bereits überdurchschnittlich sind, sondern dorthin, wo aufgrund der unterdurchschnittlichen Ausstattung das Steigerungspotenzial und der Nachholebedarf besonders groß sind.

In der Praxis sind die miteinander verbundenen innerzweiglichen und zwischenzweiglichen Kapitalanlageentscheidungen noch weitaus komplexer. Weitere Faktoren, so z. B. die Innovationsdynamik, Unsicherheit und Risikoabwägungen sowie Erwartungen über künftige Entwicklungen (nicht zuletzt über die der Profitrate) bestimmen das Anlageverhalten der Investoren. Auch sie müssten in ein komplexes Modell einbezogen werden. Anlageentscheidungen enthalten immer spekulative Momente. Sie sind ein Spiel mit der Unsicherheit.

Aus diesem Grund kann man prinzipiell nicht ausschließen, dass im Gegensatz zu den Darstellungen bei Marx, Engels, Kautsky und Behrens, Kapital selbst aus Zweigen mit *hohen* in Zweige mit relativ *niedrigen Profitraten* übertragen wird. Investoren müssen nur damit rechnen, dass hohe Profitraten nachhaltig sinken und niedrige steigen werden.

Beispiel Telekommunikationsbranche: Ehemalige Stahlkonzerne wie Mannesmann, Energie-Unternehmen wie RWE, Veba und Viag (heute E.on) stiegen in den 90er Jahren mit überschüssigen liquiden Mitteln in die fremde Branche ein, weil technische Innovationen (Mobilfunk, Handys) lukrative Profitaussichten verhiessen. Kapital floss in eine Branche mit einer überdurchschnittlich hohen OZ. Doch nicht diese und auch nicht die aktuelle Profitrate waren für diese Anlageentscheidung ausschlaggebend. Es waren der Neuigkeitsgrad des Marktes und die an das neue Produkt geknüpften Zukunftserwartungen bzw. unterschiedliche Innovations- und Sättigungsgrade in den Zweigen, die Kapitalumschichtungen auslösten. Maßgeblich sind weniger die aktuellen Konstellationen im Gefüge der ökonomischen Größen, sondern die Meinung, wie es um diese künftig bestellt sein könnte. Es ist nicht anzunehmen, dass eine Entscheidung langfristiger Art gefällt wird, wenn man erwartet, dass die Gründe, die für diese Entscheidung sprechen, nur vorübergehend oder nur für eine kurze Zeit bestehen. Allerdings kann man sich täuschen: Die hektische Ausdehnung im High Tech-Bereich führte zur Überakkumulation und in wenigen Jahren vom Boom in die Krise.

Insgesamt zeigt sich, dass die Herausbildung der Durchschnittsprofitrate selbst nur als eine Tendenz begriffen werden kann. Sie ist empirisch nicht nachweisbar, vollzieht sich in einem komplexen System, in welchem sich ausgleichende und differenzierende Einflüsse überlagern.¹⁵ Der Prozess des Ausgleichs muss nicht wie im einfachen Gedankenmodell erfolgreich enden. Hin-

¹⁵ Ähnlich argumentieren Farjoun und Machover. Emmanuel Farjoun, Moshe Machover: *Laws of Chaos. A Probabilistic Approach to Political Economy*. London 1983; Für die beiden israelischen Mathematiker existiert das relativ stabile Profitratengefälle in Form einer Gammaverteilung (rechtsschiefe Dichtefunktion). Nils Fröhlich gelingt es, gammaverteilte Profitraten empirisch zu bestätigen. Er behauptet, dass diese nicht *tendierten* zu einer uniformen Rate (Nils Fröhlich: *Die Aktualität der Arbeitswerttheorie. Theoretische und empirische Aspekte*. Marburg 2009. S. 228ff., 234). Allerdings vermag eine Momentaufnahme (Fröhlich vergleicht die Jahre 2000 und 2004), die erwartungsgemäß ungleiche Profitraten ausweist, noch nicht zu widerlegen, dass eine Tendenz zum Ausgleich besteht. Dafür müsste ein längerer Zeitraum betrachtet und untersucht werden, ob die Profitraten der einzelnen Branchen sich ändern. Selbst wenn ihre Verteilung relativ stabil bleibt, könnte es sein, dass in einigen Zweigen hohe Profitraten gesunken, in anderen kleine gewachsen sind. Dies wäre selbst bei ähnlichen Dichtefunktionen ein starkes Indiz für die Tendenz zum unerreichbarem Durchschnitt.

zu kommt, dass die Dynamik des komplexen Systems einen gleichgewichtigen „Ruhezustand“ allenfalls vorübergehend zulässt.

Sicher gibt es ausgleichende Faktoren bzw. Wirkungskräfte. Aber damit ist nicht gesagt, dass diese sich auch durchsetzen könnten. Unstrittig ist ferner, dass ein Ausgleich voraussetzt, dass Kapitale aus Zweigen mit niedriger in Zweige mit hoher Profitrate fließen. Wenn Investoren aber gegensätzliche Erwartungen haben, kann dieser Kapitalfluss stocken und sich umkehren. Aus welchen Gründen außerdem die Zweige unterschiedlich hohe Profitraten aufweisen, kann wiederum verschiedenste Gründe haben. Letztlich münden diese vielfältigen widerstreitenden Einflüsse in das Verhältnis der organischen Zusammensetzung zur Mehrwertrate. Die Dynamik dieser Relation ist auch ausschlaggebend dafür, wie sich die Profitrate langfristig entwickelt.

3. Das Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate

3.1 Engels versus Marx?

Das Gesetz des tendenziellen¹⁶ Falls der Profitrate gehört zu den umstrittensten (und zu den interessantesten) Bestandteilen der Marx'schen Politischen Ökonomie. Seine Begründung ist enthalten im dritten Band des *Kapitals*, den Engels (wie auch den zweiten Band) aus unfertigen Manuskripten seines Freundes zusammengestellt hat. Es waren dies „Niederschriften, Entwürfe, Notizen, bald zusammenhängende große Abschnitte, bald kurze hingeworfene Bemerkungen, wie sie ein Forscher zur eigenen Verständigung macht“ schreibt Franz Mehring.¹⁷ „Diese Umstände erklären“, so Mehring weiter, „dass wir in den beiden letzten Bänden des *Kapitals* nicht etwa eine abgeschlossene fertige Lösung aller wichtigsten Probleme der Nationalökonomie zu suchen haben, sondern zum Teil nur die Aufstellung solcher Probleme und dazu Fingerzeige, nach welcher Richtung die Lösung zu suchen wäre.“¹⁸ Von Anfang an wurde vermutet, Engels könnte die unfertigen Marx'schen Originalmanuskripte nicht nur geordnet und zum Teil ergänzt, sondern verfälscht haben.¹⁹ Andere Auto-

¹⁶ Der Hervorhebung des „Tendenziellen“ hätte es nicht bedurft, da die Tendenz eine jener Grundeigenschaften ist, die für das Wirken jeglicher ökonomischer Gesetze gilt.

¹⁷ Franz Mehring: Karl Marx. Geschichte seines Lebens. Berlin 1974. S. 375/376.

¹⁸ Ebenda. S. 376. Siehe dazu auch MEGA[®] II/15. S. 917ff. (Apparat).

¹⁹ Siehe Carl-Erich Vollgraf, Jürgen Jungnickel: Marx in Marx' Worten. In: MEGA-Studien 1994/2. Berlin 1995. S. 3–55; Michael Heinrich: Engels' Edition of the Third Volume of Capital and Marx's Original Manuscript. In: Science and Society. Vol. 60. No. 4. 1995. S. 452–466.

ren, wie z.B. Witali Wygodski ließen sich davon leiten, dass der dritte Band des *Kapitals* in der Ausgabe von Engels dem Inhalt des Marx'schen Manuskripts von 1863–1865 adäquat ist.²⁰ Für Letzteres spricht, dass Engels mit Marx bis zu dessen Tod im März 1883 engen persönlichen Kontakt hatte. Es darf also angenommen werden, dass ihm auch die letzten Intentionen seines Freundes bekannt gewesen sind. Bewiesen ist das allerdings nicht. Doch welche Gewähr hätten die Leser, zweifelte schon Kautsky mit Recht, anzunehmen, dass andere Interpreten die Marx'schen Gedanken besser erfassen als es sein engster Mitstreiter getan hat?²¹

Marx war sicher in vielem nicht fertig (ist ein Wissenschaftler dies überhaupt jemals?). Könnte die Unreife, das noch nicht Beendete nicht auch die Profitrate betreffen? Ist Marx in dieser Frage zu einem abschließenden Urteil gekommen oder hat Friedrich Engels lediglich diesen Eindruck hinterlassen? Für das hier zu diskutierende Sachproblem (Anstieg oder Fall) ist dies unerheblich. Es mag reizvoll sein, zu erkunden, wer welche Meinung wann wozu vertreten hat und ob Autoren verstanden haben, was andere meinen. Doch ersetzen solche Kenntnisse nicht die analytische Sacharbeit. Alles aber spricht dafür, dass Engels die Marx'schen Auffassungen zur Entwicklung der Profitrate korrekt wiedergibt.

Immerhin hat Marx bereits in den *Grundrissen* (1857/58) den Fall der Profitrate als „dies in jeder Beziehung wichtigste Gesetz der modernen politischen Ökonomie“ bezeichnet.²² In Auseinandersetzung mit Ricardo spricht er von der „immanenten Tendenz zum Fall der Profitrate“.²³ Engels hat sich bei der 1894 edierten Erstausgabe des dritten Bandes auf die Marx'schen Manuskripte von 1864/65 und von 1871 bis 1882 gestützt. Das Gesetz des tendenziellen Falls der allgemeinen Profitrate erläutert Marx im 3. Kapitel des dritten Buches, welches er zwischen Sommer 1864 und Dezember 1865 schrieb. Bereits im Manuskript 1861–1863 hatte er betont, dass dieses Gesetz „die Entwicklungstendenz des Verwertungsgrades eines durch die industriellen Kapitale konstituierenden Gesamtkapitals enthüllt“.²⁴ An dieser Auffassung wird er auch spä-

²⁰ Witali S. Wygodski: Wie „Das Kapital“ entstand. Berlin 1976. S. 110.

²¹ Auch Michael Krätke hegt Zweifel, dass die heutigen, fast ein Dreivierteljahrhundert nach Marx' Tod geborenen Engels-Kritiker Marx besser verstünden als ihn damals Engels verstanden habe. Er hält die Engels-Schelte für maßlos überzogen, eine Auffassung, der sich der Autor anschließt. Michael R. Krätke: Das Marx-Engels-Problem: Warum Engels das Marxsche „Kapital“ nicht verfälscht hat. In: Marx-Engels Jahrbuch 2006. Berlin 2007. S. 154, 159.

²² Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin 1974. S. 633/634 (MEGA® II/1.2. S. 622).

²³ Ebenda. S. 640.

²⁴ MEGA® II/4.2. S. 916.

ter mit großer Bestimmtheit festhalten. Sein drittes Kapitel läßt keinen Zweifel aufkommen, dass er überzeugt ist, mit der Sache fertig zu sein, alles Notwendige zum Thema gesagt zu haben. Dafür spricht auch, dass sich Marx in seinen zwischen 1871 und 1882 verfassten Manuskripten nicht mehr äußert zum Fall der Profitrate, obgleich er dort hauptsächlich das Verhältnis zwischen der Mehrwert- und Profitrate mathematisch untersucht.²⁵ Die Vermutung, dass Marx bis zuletzt unsicher gewesen sein könnte, was den Fall der Profitrate angeht, kann nicht bestätigt werden. Engels fand eine abschließende Version vor. Er hat diese äußerst behutsam redigiert, an vorgefundenen inhaltlichen Aussagen nichts Wesentliches geändert, diese auch nicht anders akzentuiert. Er hat nur wenige, für das Verständnis unwichtige, Sätze gestrichen und den Text an mehreren Stellen stilistisch verbessert. Und er übernimmt vollständig die Struktur der Marx'schen Originalfassung (Gesetzesinhalt, entgegenwirkende Faktoren, sich im Gesetz zeigende Widersprüche), bringt sie aber in eine übersichtlichere Form dadurch, dass er diesen drei Themen jeweils ein eigenständiges Kapitel gibt und diese Kapitel in Abschnitte untergliedert, ohne den Marx'schen Text und die Textfolge zu ändern. Allerdings enthält der von Friedrich Engels edierte dritte Band des *Kapitals* gegenüber der Originalversion in den Manuskripten zwei größere Ergänzungen. Engels hat diese Einschübe kenntlich gemacht. Die erste Ergänzung betrifft eine Passage, die Engels an das Ende des 13. Kapitels setzt. Es geht dabei um den Einfluss der Umschlagszahl des Kapitals und der im Ergebnis von Produktivitätssteigerungen sinkenden Preise auf die Profitrate.²⁶ Marxens Zustimmung wäre ihm gewiss gewesen, hatte ihm dieser doch am 30. April 1868 mitgeteilt, im dritten Buch den Einfluss des Kapitalumschlags auf die Profitrate darstellen zu wollen.²⁷ Marx hat dieses Vorhaben nicht mehr ausgeführt. Doch Engels konnte an dessen ausführliche Darstellungen anknüpfen, die sich dazu in den Manuskripten 1863–1867 finden.²⁸ Engels hat zweitens gegen Ende des 15. Kapitels eine Passage flüssiger und verständlicher formuliert als es Marx gelungen war. Sie betrifft die Veränderung des Umfangs an lebendiger und vergangener Arbeit und deren Anteile am Warenwert im Ergebnis von Produktivitätssteigerungen. Engels betont, dass diese Passage, „obwohl aus einer Notiz des Originalmanuskripts unredigiert, in einigen Ausführungen über das im Original vorgefundene Material hinausgeht“.²⁹ Er fügt ein Zahlenbeispiel hinzu, das den Zusam-

²⁵ Karl Marx, Friedrich Engels: Manuskripte und redaktionelle Texte zum dritten Buch des „Kapitals“ 1871 bis 1895. In: MEGA[®] II/14. Berlin 2003. S. 3–150. S. 438.

²⁶ MEGA[®] II/15. S. 223–229.

²⁷ MEGA[®] II/14. S. 443.

²⁸ Karl Marx: Ökonomische Manuskripte 1863–1867, Teil 1. In: MEGA[®] II/4.1. S. 231–300.

²⁹ MEGA[®] III/15. S. 259, Fn. 37.

menhang anschaulicher macht.³⁰ Mit der eleganteren Darstellung hat Engels nur die Lesbarkeit des Marx'schen Gedankengangs verbessert, diesen aber keineswegs entstellt.³¹

3.2. Die Marx'sche Begründung auf dem Prüfstand

Marx und Engels zeigen im 13. Kapitel des dritten Bandes, dass der Anstieg der OZ des Kapitals im Wachstums- und Akkumulationsprozess bei konstanter Mehrwertrate zum Fall der Profitrate führt.³² Die OZ des Kapitals vergrößert sich, weil das Wachstum des vorgeschossenen konstanten Kapitals das des vorgeschossenen variablen Kapitals übertrifft. Da zwar relativ weniger, absolut aber mehr variables Kapital beschäftigt wird, steigt die Profitmasse, obwohl die Profitrate sinkt: „die absolute Grösse oder Masse des ... producirten Profits kann also steigen, wachsen und *progressiv* wachsen trotz des *progressiven Falls der Profitrate*. Dieß kann nicht nur der Fall sein. Es muß der Fall sein – einige temporäre Schwankungen abgerechnet – auf Basis der capitalistischen Produktionsweise.“³³

Eine erste Voraussetzung des Falls der Profitrate ist die permanente Erhöhung der OZ des Kapitals. Mit dieser Voraussetzung beschäftigt sich Karl Marx schon im ersten Band des *Kapitals*.³⁴ Die Erhöhung der OZ selbst ist Folge des der kapitalistischen Produktionsweise immanenten Zwangs zur Entwicklung der Produktivkräfte. Ihr Drang nach Extraprofiten regt die Kapitalisten fortlaufend an, die Produktivität zu steigern und die Kosten zu senken. Dabei wird die OZ erhöht. Weil das „steigende Wachstum des konstanten Kapitaltheils im Verhältniß zum variablen“ ein Gesetz sei,³⁵ müsse auch die Wirkung dieses Gesetzes selbst – der Fall der Profitrate – von Gesetzesqualität sein.

Gelänge es, diese Annahme zu widerlegen, könnte man die Theorie des Profitratenfalls schon anhand ihrer Grundlagen erschüttern. Joan Robinson beispielsweise betont, dass ein ständiger Anstieg der OZ keineswegs zwingend wäre. Produktivitätssteigerungen verbilligten die Elemente des konstanten Kapitals. Die Wertzusammensetzung des Kapitals könnte sinken, wenn der Wert der Ware Arbeitskraft weniger stark zurückgeht als der des konstanten Kapi-

³⁰ Ebenda. S. 258.

³¹ MEGA² II/4.2. S. 334/335.

³² MEGA² II/15. S. 209 (MEW. Bd. 25. S. 221).

³³ MEGA² II/4.2. S. 292; siehe auch MEGA² II/15. S. 215 (MEW. Bd. 25. S. 228).

³⁴ MEGA² II/10. S. 557–575 (MEW. Bd. 23. S. 650–670).

³⁵ MEGA² II/10. S. 558 (MEW. Bd. 23. S. 651); siehe auch MEGA² II/4.2. S. 286.

tals. Für manche Autoren stellt dieses Argument, wie Bertram Schefold schreibt, die Hauptkritik an der These vom Fall der Profitrate dar.³⁶ Dieser Aspekt war Marx aber nicht nur bekannt, er hat ihn auch berücksichtigt. Die veränderte Zusammensetzung des Kapitalwerts „zeigt jedoch nur annähernd den Wechsel in der Zusammensetzung seiner stofflichen Bestandtheile an ... Der Grund ist einfach der, daß mit der wachsenden Produktivität der Arbeit nicht nur der Umfang der von ihr vernutzten Produktionsmittel steigt, sondern deren Werth, verglichen mit ihrem Umfang, sinkt.“³⁷ Marx glaubte, dass die technische Zusammensetzung im Rahmen der Produktivkraftentwicklung stärker steige als der Wert der Kapitalbestandteile sinke. „Das Wachstum der Differenz zwischen konstantem und variablem Kapital ist daher viel kleiner als das der Differenz zwischen der Masse der Produktionsmittel, worin das konstante, und der Masse der Arbeitskraft, worin das variable Kapital umgesetzt wird. Die erstere Differenz nimmt zu mit der letzteren, aber in geringerem Grad.“³⁸ Ob die Verbilligung des konstanten Kapitals den Einfluss der Momente nicht doch kompensieren kann, welche die OZ erhöhen (Anstieg der technischen Zusammensetzung, Senkung des Werts der Ware Arbeitskraft), bleibt entgegen der Annahme von Karl Marx dennoch offen.

Eine zweite Voraussetzung für den Fall der Profitrate ist die Gesamtheit der Faktoren, die sich in der Entwicklung der Mehrwertrate niederschlagen. Um den Einfluss der OZ auf die Profitrate zu zeigen, unterstellt Marx zunächst, dass der Ausbeutungsgrad unveränderlich sein soll. Er wußte, dass dies nicht realistisch ist: Es „bildet das eigentliche Geheimniß des tendenziellen Falls der Profitrate – daß die Procedures zur Erzeugung von relativem Mehrwerth im Ganzen und Großen darauf hinauslaufen: einerseits von einer gegebenen Masse Arbeit möglichst viel in Mehrwerth zu verwandeln, andererseits im Verhältniß zum vorgeschobnen Kapital möglichst wenig Arbeit überhaupt anzuwenden, so daß dieselben Gründe, welche erlauben, den Exploitationsgrad der Arbeit zu erhöhen, es verbieten, mit demselben Gesamtkapital ebensoviel Arbeit wie früher zu exploitiren. Dies sind die widerstreitenden Tendenzen die, während sie auf eine Steigerung in der Rate des Mehrwerths, gleichzeitig auf einen Fall der von einem gegebenen Kapital erzeugten Masse des Mehrwerths und daher der Rate des Profits hinwirken.“³⁹

³⁶ Zum Beispiel für Rolf Peter Sieberle: Karl Marx (Hamburg 2007. S. 124/125). Siehe Bertram Schefold: Die Bedeutung des Problems der Wertformenlehre und der Transformation von Werten in Preise für das Kapital. In: Marx-Engels-Jahrbuch 2007. Berlin 2008. S. 76.

³⁷ MEGA² II/10. S. 559 (MEW. Bd. 23. S. 651).

³⁸ Ebenda.

³⁹ MEGA² II/15. S. 230 (MEW. Bd. 25. S. 243); siehe auch MEGA² II/4.2. S. 302.

Wenn Marx annimmt, dass die Profitrate tendenziell sinkt und die Mehrwertrate steigt, so muss er der Meinung gewesen sein, dass langfristig (vorübergehend kann es anders sein) der Anstieg der OZ des Kapitals auf die Profitrate von stärkerem Gewicht als der Einfluss der steigenden Mehrwertrate ist. An dieser zweiten Voraussetzung des Profitratenfalls entzündete sich die Hauptkritik. Im Kern besteht diese in der These, dass es unmöglich sei, zu begründen, dass die OZ des Kapitals gesetzmäßig stärker steigen müsse als die Mehrwertrate.⁴⁰ Marx und Engels waren anderer Meinung. Einen logisch schlüssigen Beweis für ihre Annahme erbrachten sie aber nicht. Welche Gründe könnten sie zu dieser entscheidenden Prämisse veranlaßt haben? Ausgangspunkt ist die Annahme, dass der Anteil des variablen Kapitals am Gesamtkapital zurückgeht und mit ihm die Quelle an Bedeutung verliert, die den Mehrwert hervorbringt. Der relative Rückgang an v könnte aber theoretisch durch die Vergrößerung des Verhältnisses $m : v$ ausgeglichen werden. Vermutlich glaubten sie aus drei Gründen, dass die Mehrwertrate im langfristigen Durchschnitt nur sehr viel schwächer als die OZ steigen könne: Erstens sahen sie für den vermehrten Einsatz des konstanten Kapitals kaum Grenzen, für die Mehrwertschöpfung sehr wohl. Im Gegensatz zur Größe $\frac{c}{v}$ ließe sich die Mehrwertrate $m' = \frac{m}{v}$ nur innerhalb enger Grenzen für die absolute Mehrwertproduktion erhöhen. Diese Grenzen sind physischer, moralischer und sozialer Art. Zweitens sahen sie auch Grenzen, den relativen Mehrwert zu erhöhen. Sie unterschätzten dabei die gewaltigen Potenzen, die der Kapitalismus zur Erhöhung der Produktivität noch mobilisieren sollte. So ist die Erhöhung der OZ mit einem Anstieg der Kapitalproduktivität verbunden, dessen Dimensionen Marx und Engels nicht erahnten. Die Kehrseite davon ist, dass zur Erzeugung einer Ausbringungseinheit immer weniger Einheiten an konstantem fixen und konstantem zirkulierendem Kapital benötigt werden.⁴¹ Drittens haben sie sich

⁴⁰ Mathematisch ist das nicht exakt. Richtig muss es heißen: Wer vom Gesetz des Falls überzeugt ist, muss schlüssig beweisen, dass der *Zähler* nicht so stark wie der *Nenner* steigt. (Heinrich behauptet versehentlich das Gegenteil, ein Lapsus, der ihm verziehen sei. Anders als er anderen wollen wir ihm nicht vorwerfen, der Grundrechenarten nicht mächtig zu sein. Michael Heinrich: Begründungsprobleme. Zur Debatte über das Marxsche „Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate“. In: Marx-Engels-Jahrbuch 2006. Berlin 2007. S. 62; ders.: Werttheorie, Profitratenfall und Traditions marxismus. In: trend-onlinezeitung 09/04. S. 6.) Im Nenner der Profitratenformel steht aber nicht die OZ, sondern $OZ + 1$. Deshalb muss die Mehrwertrate weniger stark als die OZ steigen, um deren Einfluss auf die Profitrate gerade aufzuheben. Die „benötigte“ neue (kritische) Mehrwertrate ergibt sich, indem die (unveränderte) Profitrate mit dem Ausdruck „neue $OZ + 1$ “ multipliziert wird.

⁴¹ In der Marx'schen Terminologie handelt es sich um eine sinkende Kapitalintensität. Die Kapitalintensität ist der Kehrwert der Kapitalproduktivität.

möglicherweise davon irritieren lassen, dass die Faktoren, die den Fall entgegenwirken und die im Anstieg der Mehrwertrate kulminieren, letztlich aus dem Prozess resultieren, der den Fall gerade herbeiführt. Die relative Mehrwerterhöhung hat die Erhöhung der OZ und der Produktivität zur Voraussetzung. Die abgeleitete Beschaffenheit und Abhängigkeit der entgegenwirkenden Faktoren könnte Marx und Engels zur Annahme verführt haben, dass der originäre und auslösende Faktor in der Tendenz auch stärker sein müsse. Marx betont mehrfach, dass dieselben Ursachen, die das Fallen der allgemeinen Profitrate hervorbringen, Gegenwirkungen auslösen, die das Gesetz nicht aufheben könnten, wohl aber dessen Wirkungen schwächen.⁴² Die dem Fall der Profitrate entgegenwirkenden Faktoren könnten zwar kurzfristig immer wieder von stärkerem Gewicht sein, aber langfristig unterlägen sie den Faktoren, die den Fall begründeten. Für Marx waren die entgegenwirkenden Faktoren von abgeleiteter Art. Sie existierten nur, weil es Ursachen gibt, die den Fall hervorrufen. Quasi als Nebenwirkungen könnten sie den Prozess, aus dem sie selbst kommen, nicht aufheben und umkehren, sondern nur aufhalten, verlangsamen.⁴³ Zugegeben, es ist Spekulation, ob Marx und Engels so gedacht haben könnten. Wenn ja, dann hätten sie übersehen, dass die Wirkungen sehr wohl kräftiger sein können als die Veränderungen, aus denen sie resultieren (schon geringfügige Preiskorrekturen können zu sehr starken Nachfrageänderungen führen; man erinnere sich des Bonmots vom Flügelschlag eines Schmetterlings, der meilenweit entfernt einen Tornado auslösen könne).

Die Begründung des Gesetzes hat eine anhaltende, kontroverse Diskussion entfacht: Tugan-Baranowsky, Charasoff, Bortkiewicz, Okishio, Sraffa, Sweezy in neuerer Zeit Heinrich, Brodbeck, Foley, Sablowski lehnen es ab.⁴⁴ Grossmann, Bontrup, Henning, Freeman, Stamatis und A. Müller befürworten es.⁴⁵

⁴² MEGA² II/4.2. S. 308.

⁴³ MEGA² II/4.2. S. 321/322.

⁴⁴ Siehe Kenji Mori: Eine dogmenhistorische Dualität in der Reproduktions- und Preistheorie: Georg von Charasoff und Kei Shibata. In: Marx-Engels Jahrbuch 2006. S. 128; Nobuo Okishio: Technische Veränderungen und Profitrate (1961). In: Hans G. Nutzinger, Elmar Wolfstetter (Hrsg.): Die Marxsche Theorie und ihre Kritik II. Frankfurt, New York 1974. S. 173–191; Karl-Heinz Brodbeck: Werts substanz, Exploitation und tendentieller Fall der Profitrate. Jahrbuch der Wirtschaft Osteuropas. Band 9,1. 1980. S. 35–60; Paul Sweezy: Theorie der kapitalistischen Entwicklung. Frankfurt a.M. 1970; Michael Heinrich: Die Wissenschaft vom Wert. Münster 2006. S. 327–341; ders.: Begründungsprobleme. S. 47–80; Thomas Sablowski: Krisentendenzen der Kapitalakkumulation. In: Das Argument. H. 3. 2003. S. 438–441.

⁴⁵ Henryk Grossmann: Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems. Leipzig 1929 (neu herausgegeben: Frankfurt a.M. 1970); Heinz-J. Bontrup: Zur säkularen Entwicklung der Kapitalrentabilität. In: WSI-Mitteilungen H. 11. 2000. S. 718–725; ders.: Lohn und Gewinn. Volks- und betriebswirtschaftliche Grundzüge. München, Wien 2000; ders.: Ar-

Mehrfach ist versucht worden, das Gesetz statistisch zu testen.⁴⁶ Die Ergebnisse sind erwartungsgemäß nicht eindeutig. Wichtiger aber ist, dass man keine Theorie, auch nicht das Theorem des Falls der Profitrate, *empirisch* beweisen oder widerlegen kann, sondern allenfalls *belegen*.

Im Folgenden soll die Auffassung diskutiert werden, dass man auf der von Marx gewählten Abstraktionsebene gar ein tendenzielles Steigen der Profitrate begründen könne. Dies wurde erstmals von Bortkiewicz und später von Okishio auf der Basis des Kostenkriteriums⁴⁷ behauptet, das für die Inbetriebnahme neuer Produktionstechniken ausschlaggebend sei. In jüngerer Zeit hat Michael Heinrich diesen Gedankengang aufgegriffen.⁴⁸

3.3 „Kostenkriterium“, Technikwahl und Profitrate

Die Vertreter eines Profitratenanstiegs gehen von der Regel aus, dass eine alte durch eine neue Maschine *dann* ersetzt wird, wenn der Produktivitätsanstieg die Produkte „verwohlfeilert“. Die Gesamtkosten zur Herstellung einer Produkteinheit sinken dadurch, dass die zusätzlichen Kosten, die aus dem vermehrten Maschinen- und Materialeinsatz resultieren, geringer sind als die Ein-

beit, Kapital und Staat. Plädoyer für eine demokratische Wirtschaft. Köln 2005; Christoph Henning: Übersetzungsprobleme. Eine wissenschaftstheoretische Plausibilisierung des Marxschen Gesetzes vom tendenziellen Fall der Profitrate. In: Marx-Engels-Jahrbuch 2005. Berlin 2006. S. 63–85; Georgius Stamatis: Die spezifisch kapitalistischen Produktionsmethoden und der tendenzielle Fall der allgemeinen Profitrate bei Karl Marx. Berlin 1977; Alfred Müller: Wieso führt die kapitalistische Produktionsweise zum Profitratenfall? In: Zeitschrift für marxistische Erneuerung Z. Nr. 80. Dezember 2009. S. 130–140

⁴⁶ So z.B.: Harald Mattfeldt: Zur Methode der Profitratenbestimmung. Anmerkungen zur Empirie der säkularen Entwicklung der Kapitalrentabilität, http://www.profitratenanalyse.de/downloads/PRAG_01.pdf (15.08.2008); ders.: Tendenzieller Fall der Profitrate? Zur makroökonomischen Rentabilitätsentwicklung in der Bundesrepublik Deutschland. http://www.profitratenanalyse.de/downloads/PRAG_02.pdf (15.08.2008); Nikolaus Dinkelacker, Harald Mattfeldt: Trend- und Komponentenanalyse der Profitrate für Deutschland von 1850 bis 1913. http://www.profitratenanalyse.de/downloads/PRAG_03.pdf; Jan Priewe: Krisenzyklen und Stagnationstendenzen in der Bundesrepublik Deutschland – Die krisentheoretische Debatte. Köln 1988. Robert P. Brenner: Boom and Bubble. Die USA in der Weltwirtschaft. Hamburg 2003; In der DDR hatte sich Hans Tammer mit der Problematik befaßt: Profite und Profitraten in der BRD-Industrie. In: IPW-Berichte. H. 6. 1978. S. 12–24.

⁴⁷ Das „Kostenkriterium“ führt Marx nicht nur im ersten Band des „Kapitals“ aus. Es wird auch im dritten Band im Zusammenhang mit dem Fall der Profitrate beachtet – und keineswegs nur „beiläufig“, wie Heinrich bemerkt (Michael Heinrich: Wissenschaft vom Wert. S. 337). Siehe MEGA² II/4.2. S. 434/435; MEGA² II/15. S. 257/258.

⁴⁸ Hans G. Nutzinger, Elmar Wolfstetter: Die Marxsche Theorie. S. 167–172; Nobuo Okishio: Technische Veränderungen. S. 173–191; Michael Heinrich: Die Wissenschaft vom Wert. S. 327–341; ders.: Begründungsprobleme. S. 47–80.

sparungen an Lohnkosten.⁴⁹ Neue Produktionsmethoden werden angewendet, wenn die Erhöhung der Kapitalkosten kleiner als die Verminderung der Lohnkosten ist. „Die Steigerung der Produktivität der Arbeit besteht eben darin, dass der Antheil der lebendigen Arbeit vermindert, der der vergangenen Arbeit vermehrt wird, aber so, daß die Gesamtsumme der in der Waare steckenden Arbeit abnimmt; daß also die lebendige Arbeit um mehr abnimmt als die vergangne zunimmt.“⁵⁰

Heinrich meint, „dass die Profitrate nicht fällt, wenn bei der Produktivkraftsteigerung das Kostenkriterium aus dem ersten Band eingehalten wird“.⁵¹ Er geht von diesem (nicht nur im ersten, sondern auch dritten Band beschriebenen) Kriterium aus und präsentiert eine einfache und scheinbar schlüssige Erklärung für einen Anstieg der Profitrate.⁵²

Die Profitrate p_1' vor Einführung der neuen, produktiveren Produktionsmethode sei:

$$(2) p_1' = \frac{m_1}{c_1 + v_1}$$

Um zur Profitrate p_2' zu gelangen, die durch die Nutzung effizienterer Verfahren erreicht wird,

$$(3) p_2' = \frac{m_2}{c_2 + v_2}$$

fügt Heinrich dem Mehrwert m_1 die durch die neue Produktionsmethode erzielten Aufwandseinsparungen hinzu (die bei gegebenen Preisen die Mehrwertmasse erhöhen):

$$(4) m_2 = m_1 + |\Delta v_1| - |\Delta c_1|,$$

wobei $|\Delta v_1|$ Einsparung an Lohnkosten und $|\Delta c_1|$ Zuwachs an Kapital- und Materialkosten

Da gilt, dass

(5) $|\Delta v_1| > |\Delta c_1|$, verringere sich zugleich der Gesamtkapitaleinsatz. Dies führt zu einer Veränderung des Nenners der Profitrate:

$$(6) c_2 = c_1 + |\Delta c_1| \text{ und}$$

$$(7) v_2 = v_1 - |\Delta v_1|, \text{ also}$$

⁴⁹ Zwar können infolge der Rationalisierungs- und Erweiterungsinvestitionen die Kapitalkosten auch stärker zunehmen als die Lohnkosten zurückgehen. Dies dürfte aber kaum praktische Bedeutung besitzen und kann durch Investitionsbewertung von vornherein weitgehend ausgeschlossen werden.

⁵⁰ Siehe MEGA² II/15. S. 257.

⁵¹ Michael Heinrich: Begründungsprobleme. Zur Debatte. S. 75.

⁵² Vgl. Michael Heinrich: Die Wissenschaft vom Wert. S. 338/339.

$$(8) p_2' = \frac{m_1 + |\Delta v_1| - |\Delta c_1|}{c_1 + |\Delta c_1| + v_1 - |\Delta v_1|}$$

Der Zähler erhöht sich um denselben Betrag ($|\Delta v_1| - |\Delta c_1|$), um den sich der Nenner verkleinert ($|\Delta c_1| - |\Delta v_1|$). Produktivitätssteigerungen münden in diesem Beispiel nicht in Wertsenkungen. Es handelt sich folglich um Extramehrwert. Aber das ist von sekundärer Bedeutung. Die Profitrate steigt nach Heinrich zwingend, weil im Akkumulations- bzw. Wachstumsprozess das v -Kapital stärker abnehme, als das c -Kapital zunehme und die Aufwandsminderung den Mehrwert erhöht. Es soll geprüft werden, ob mit dieser Begründung die Umkehrung eines tendenziellen Falls in einen tendenziellen Anstieg geglückt ist.

Erstens wird hier die Profitrate definiert als Verhältnis der Differenz zwischen (unverändertem) Güterpreis und Kostpreis zum Kostpreis. Dass unter diesen Bedingungen eine Senkung des Kostpreises zum Anstieg des Quotienten führt, ist logisch. Nun kann man zwar das Verhältnis des Mehrwertes zum Kostpreis der Waren als Profitrate bezeichnen. Nur handelt es sich dabei nicht um *die* Profitrate, an deren tendenziellen Fall Marx und Engels glaubten. Sie bezogen die Profitmasse auf das vorgeschossene Gesamtkapital: „Es zeigt sich auch hier wieder, wie wichtig es ist bei der kapitalistischen Produktion nicht die einzelne Waare oder das Waarenprodukt eines beliebigen Zeitraums isolirt für sich, als bloße Waare zu betrachten, sondern als Produkt des vorgeschossenen Kapitals und im Verhältniß zum Gesamtkapital, das diese Waare producirt.“⁵³

Marx: „Berechnet man nun den jährlichen (oder sonst in einem bestimmten Circulationsabschnitt erzeugten) Mehrwerth mit Bezug auf das *vorgeschoßne Gesamtkapital*, welches aus der Summe des vorgeschossenen constanten + vorgeschossenen variablen Capitals besteht, so verwandelt sich der Mehrwerth in den Profit. *Die Rate des Profits* ist das Verhältniß des jährlichen Mehrwerths zum Gesamtkapital ...“⁵⁴ Umfang und Zusammensetzung des vorgeschossenen Kapitals müssen unterschieden werden von der Größe und Zusammensetzung des Kostpreises.⁵⁵ Natürlich kann man die Annahme treffen, den Kostpreis (oder den Kapitalverbrauch) mit dem gesamten Kapitalvorschuss gleichzusetzen. Nur muss man sich dann auch der Konsequenzen bewusst sein, die sich daraus ergeben. Das bedeutet, dass vom Umschlag des Kapitals, genauer

⁵³ MEGA[®] II/15. S. 226.

⁵⁴ MEGA[®] II/4.2. S. 8.

⁵⁵ „Es ist verschiednemal, besonders auch in diesem Abschnitt aufmerksam gemacht worden auf den Unterschied des *Verhältnisses von constantem Capital und variablem*, wie es sich im Fall der Profitrate ausdrückt, mit dem Verhältniß der Capitalbestandtheile, mit Entwicklung der Productivität der Arbeit, wie es sich mit Bezug auf die *einzelne Waare und ihren Preis* darstellt.“ (MEGA[®] II/4.2. S. 334; MEGA[®] II/15. S. 257.)

von dessen Umschlagshäufigkeit abstrahiert wird. Anders ausgedrückt: Das Verhältnis des Mehrwerts zum Kostpreis ist nur dann mit der „wirklichen Profitrate“⁵⁶ identisch, wenn Kapitalvorschuss und Kapitalverbrauch gleichgesetzt werden oder, was auf dasselbe hinausläuft, wenn das Kapital genau einmal im Jahr umschlägt.⁵⁷

Heben wir diese vereinfachende Annahme auf, ergeben sich andere Einsichten.

Zweitens sollen deshalb die Umschlagszeit bzw. die Umschlagshäufigkeit des Kapitals bei der Ermittlung der Profitrate beachtet werden.

3.4 Kapitalvorschuss und Kapitalverbrauch – der Einfluss des Kapitalumschlags auf die Profitrate

„Die Dauer des Umschlags ist gegeben durch die Summe seiner Produktionszeit und seiner Umlaufzeit. Diese Zeitsumme bildet die Umschlagszeit des Kapitals.“⁵⁸ Das ist die Zeit, während deren der Kapitalist „sein Kapital vorschießen muss, um es zu verwerten und in der ursprünglichen Gestalt zurückzuerhalten“.⁵⁹ Bezeichnen wir diese Zeit mit u und nennen das Jahr als Maßeinheit der Umschlagszeit U , so beträgt die Anzahl der Umschläge pro Jahr n (Umschlagshäufigkeit): $n = \frac{U}{u}$. Eine Umschlagszeit von $u = 3$ Monaten bedeutet, dass das Kapital viermal im Jahr umschlägt ($n = \frac{12}{3}$). Dauert der Umschlag des Kapitals 18 Monate, schlägt das Kapital in einem Jahr nur zu zwei Drittel um ($n = \frac{12}{18}$). In der betriebswirtschaftlichen Lehre wird ebenso wie in der kaufmännischen Praxis noch heute der Kapitalumschlag ungenau berechnet. Auf diesen Fehler hatte bereits Engels hingewiesen: „Man nimmt an, das Kapital habe einmal umgeschlagen, sobald die Summe der realisierten Warenpreise die Summe des angewandten Gesamtkapitals erreicht. Das *Kapital* kann aber nur dann einen ganzen Umlauf vollenden, wenn die Summe der *Kostpreise* der realisierten Waren gleich wird der Summe des Gesamtkapitals.“⁶⁰ Im Folgenden verwenden wir den korrekten Umschlagsbegriff. Wir müssen unterschiedliche „Profitraten“ unterscheiden:

⁵⁶ MEGA[®] II/15. S. 225.

⁵⁷ Heinrich weiß das, meint aber, dass sich durch diese Vereinfachung nichts grundsätzlich ändere. Michael Heinrich: *Die Wissenschaft vom Wert*. S. 330.

⁵⁸ Siehe Karl Marx: *Das Kapital*. Zweiter Band. In: MEGA[®] II/13. S. 144 (MEW. Bd. 24. S. 156/157).

⁵⁹ Ebenda.

⁶⁰ Siehe MEGA[®] II/15. S. 226 (MEW. Bd. 25. S. 238).

$$1) p_{ko}' = \frac{\text{Mehrwert/Stück}}{\text{Kostpreis}} \text{ bzw. } \frac{m}{k} \text{ („Kostpreisprofitrate“)}$$

$$2) p_{Cu}' = \frac{\text{Mehrwert/Periode}}{\text{Kapitalumschlag/Periode}} \text{ bzw. } \frac{M}{C_U} \text{ oder } \frac{M}{C_{VER}} \text{ („Umschlagsprofitrate“ oder „Kapitalverbrauchsprofitrate“), wobei } M = m \cdot x$$

x : Stückzahl/Periode

C_{VER} : Kapitalverbrauch/Periode ($C_{VER} = C_U$; Kapitalverbrauch=Kapitalumschlagsgröße).

Die Umschlagsprofitrate p_{Cu}' entspricht stets der Kostpreisprofitrate p_{ko}' , da gilt: $C_U = C_{VER} = k \cdot x$

$$\text{Somit: } \frac{M}{C_U} = \frac{m \cdot x}{k \cdot x}, \text{ also } \frac{M}{C_U} = \frac{m}{k}$$

Die Kostpreisprofitrate (=Umschlags- oder Kapitalverbrauchsprofitrate) ist jene, die Okishio und Heinrich betrachten. Die „wirkliche“ Profitrate nach Marx ist aber gleich dem Quotienten aus der Mehrwertmasse einer Periode und dem für diese Periode vorgeschossenen Gesamtkapital C_{VOR} :

$$3) p_{Cvor}' = \frac{M}{C_{VOR}} \text{ („Kapitalvorschussprofitrate“)}$$

In der betriebswirtschaftlichen Literatur spielt noch die Umsatzprofitrate eine Rolle. Sie wird dort Umsatzrentabilität genannt. Dabei wird die Mehrwertmasse (der Gewinn) auf die Umsatzerlöse (E) bezogen.

$$4) p_E' = \frac{M}{E}$$

In Marx'schen Schriften findet sich diese Kennzahl nicht. Sie wird deshalb hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt.

Die Umschlagshäufigkeit n (Anzahl der Umschläge pro Jahr) kann man nicht nur ermitteln, indem man die Maßeinheit der Umschlagszeit durch die effektive Umschlagszeit des Kapitals dividiert (siehe oben). Die Zahl entspricht zugleich dem Quotienten aus der Größe des Kapitalverbrauchs (Kapitalumschlagsgröße) und der des Kapitalvorschusses:

$$\text{Es gilt: } n = \frac{\text{Kapitalverbrauch}}{\text{Kapitalvorschuss}} \text{ bzw. } n = \frac{C_U}{C_{VOR}}$$

Demnach gilt auch: $C_{VOR} = \frac{C_U}{n}$ (Gesamtkapitalvorschuss ist gleich Kapitalverbrauch/Periode dividiert durch die Umschlagshäufigkeit/Periode). Je häufiger ein Kapital umschlägt, um so geringer kann sein Vorschuss sein.

Damit kann man die auf den Kapitalvorschuss bezogene Profitrate $p_{Cvor}' = \frac{M}{C_{VOR}}$ unter Beachtung der Umschlagsanzahl so ausdrücken:

$$5) p_{C_{\text{vor}}} = \frac{M}{C_{\text{vor}}} = \frac{M}{\frac{C_U}{n}} = \frac{M \cdot n}{C_U}$$

Es ist damit bewiesen, dass die Kostpreis- bzw. Umschlagsprofitrate $\frac{M}{C_U}$ steigen kann, wenn bei gegebenem Kapitalverbrauch je Periode die Mehrwertmasse durch die Vergrößerung des Abstands zwischen Güterpreis und Kostpreis zunimmt, gleichzeitig aber die „wirkliche“ Profitrate sinkt, wenn ein entsprechender Anstieg des benötigten Kapitalvorschusses zu einem entsprechenden Rückgang der Umschlagshäufigkeit n führt. Die Kapitalvorschussprofitrate entspricht nur dann der Kostpreis- bzw. Umschlagsprofitrate, wenn $n = 1$ ist. Dieser Zusammenhang zeigt, dass eine gegenläufige Entwicklung der auf den Kostpreis bezogenen Profitrate und der auf das vorgeschossene Gesamtkapital bezogenen Profitrate möglich ist. Deshalb haben Bortkiewicz, Okishio und Heinrich zwar zeigen können, dass bei Einhaltung des „Kostenkriteriums“ die Kostpreisprofitrate steigt, nicht aber den tendenziellen Fall der (Kapitalvorschuss-)Profitrate widerlegt. Dass dieser existiert, ist damit nicht bewiesen. Dazu müsste man in der Lage sein, nachzuweisen, dass die Verringerung der Umschlagszahl den Anstieg der Kostpreisprofitrate gesetzmäßig überkompensiert.

Man kann nun fragen, um wieviel die Umschlagszahl n sinken muss, damit trotz Anstiegs der Kostpreisprofitrate um $x\%$ die Kapitalvorschussprofitrate unverändert bleibt. Die neue Mindestumschlagszahl (kritische Umschlagszahl) entspricht dem Quotienten aus der bisherigen Umschlagszahl und dem Index

der Kostpreisprofitrate: $n_K = \frac{n_{\text{bisher}}}{p_{ko}'\text{-Index}}$, wobei

n_K	Mindestumschlagszahl (Umschlagszahl, die den Anstieg der Kostpreisprofitrate ausgleicht)
n_{bisher}	Bisherige Umschlagszahl
$p_{ko}'\text{-Index}$	Index der Kostpreisprofitrate

Die prozentuale (relative) Veränderung der Umschlagszahl (Umschlagshäufigkeit), die den Einfluss eines Anstiegs der Kostpreisprofitrate auf die Kapitalvorschussprofitrate gerade ausgleicht, bezeichnen wir mit e . Die Kennziffer e ist der Prozentsatz, um den sich die bisherige Umschlagszahl ändern muss, damit sich die Mindestumschlagszahl n_K ergibt. Ist $n = n_K$, bleibt die Kapitalvorschussprofitrate konstant, wenn die Kostpreisprofitrate steigt.

$$\text{Es gilt: } e = \left(1 - \frac{1}{p_{ko}'\text{-Index}}\right) \cdot 100$$

Steigt z.B. die Kostpreisprofitrate um 10%, dann bleibt die „wirkliche“ Profitrate gleich, wenn die Umschlagszahl n um $e = \left(1 - \frac{1}{1,1}\right) \cdot 100\% = 9,09\%$ zurückgeht. Für einen Anstieg der Kostpreisprofitrate um 20% beträgt $e = 16,67\%$. Lautet der p_{ko} -Index 1,5 (Kostpreisprofitrate ist um 50% gestiegen) dann verhindert ein Rückgang der Umschlagszahl n um $e = 33,3\%$, dass sich die „wirkliche“ Profitrate ändert. Allgemein gilt: Im Ergebnis eines Anstiegs der Kostpreisprofitrate sinkt die „wirkliche“ Profitrate (Kapitalvorschussprofitrate), wenn die Kapitalumschlagshäufigkeit um mehr als e fällt. Fällt sie um weniger als e , steigt auch die „wirkliche“ Profitrate.

Der Zusammenhang wird in der Tabelle (S. 75) veranschaulicht.

Es bedeuten:

C [Euro]	Kapitalvorschuss $c+v$
x [Stück]	Jahresproduktionsmenge
p [Euro]	Preis des produzierten Ware
E [Euro]	Jahresumsatz (Erlös)
k [Euro]	Kostpreis der Ware (Kapitalverbrauch pro Stück)
C_v [Euro]	Umgeschlagenes Kapital im Jahr; Kapitalverbrauch der Jahresproduktion
n	Umschlagsanzahl; Umschlagshäufigkeit
m [Euro]	Profit pro Erzeugniseinheit
M [Euro]	Jahresprofitmasse
$\frac{m}{k}$	Profitrate pro Kostpreis (Kostpreisprofitrate)
$\frac{M}{C_v}$	Profitrate pro Umschlag bzw. Kapitalverbrauchsprofitrate
$\frac{M}{C_{VOR}}$	Profitrate auf das Gesamtkapital (die „wirkliche“ Profitrate)
$\frac{M}{E}$	Profitrate auf den Umsatz (entspricht dem Mehrwertanteil am Preis $\frac{m}{p}$)

Wir erkennen:

- Fall I beschreibt die Ausgangssituation. In den Fällen II bis VII erhöhen sich gegenüber der Ausgangssituation die Kapitalvorschüsse unter Einhaltung des Kostenkriteriums (Kostpreis sinkt). Die Fälle unterscheiden sich durch ihre Kapitalumschlagszahl.
- Fall II: Da sich die Umschlagszahl nicht verändert, steigen alle vier Profitraten. Die Jahresprofitmasse steigt stärker (+150%) als der Kapitalvorschuss (+50%).

- Fall III: Die Umschlagshäufigkeit geht auf die kritische Umschlagszahl n_K zurück.⁶¹ Das bedeutet, dass bei gegebenem Kapitalverbrauch ein höherer Kapitalvorschuss benötigt wird. Ergebnis: Da das Kostenkriterium erfüllt ist, steigen die Kostpreisprofitrate, die Kapitalverbrauchsprofitrate und die Umsatzprofitrate. Die „wirkliche“ Profitrate $\frac{M}{C_{VOR}}$ bleibt unverändert, weil das Wachstum der Jahresprofitmasse gleich dem des Kapitalvorschusses ist. Beide Größen wachsen um 150%.
- Fall IV: Im Gegensatz zu Fall III sinkt die Umschlagszahl um weniger als e (nicht um 40, sondern nur um 20%). Der zusätzliche Kapitalvorschussbedarf ist geringer. Wie im Fall II steigen jetzt alle vier Profitraten. Die Jahresprofitmasse steigt stärker (+150%) als der Kapitalvorschuss (+87,5%). Interessant ist der
- Fall V: Die Kapitalumschlagshäufigkeit geht um mehr als e zurück (nicht um 40, sondern um 50%). Der zusätzliche Kapitalvorschussbedarf ist größer. Dadurch sinkt die „wirkliche“ Profitrate $\frac{M}{C_{VOR}}$, obwohl die Kostpreisprofitrate $\frac{m}{k}$, die Kapitalverbrauchsprofitrate $\frac{M}{C_U}$ und die Umsatzprofitrate $\frac{M}{E}$ steigen. Während der Kapitalvorschuss um 200% steigt, nimmt die Jahresprofitmasse „nur“ um 150% zu.
- Fall VI: Soll illustrieren, dass die Kostpreisprofitrate und die Kapitalverbrauchsprofitrate mit der „wirklichen“, der Kapitalvorschussprofitrate nur unter der Bedingung übereinstimmen, dass die Umschlagshäufigkeit des Kapitals $n = 1$ ist.
- Fall VII veranschaulicht, dass ein höherer Anstieg der Kostpreisprofitrate einen stärkeren Rückgang der Kapitalumschlagshäufigkeit erfordert, damit sich die Kapitalvorschussprofitrate nicht verändert.
- Die Umsatzprofitrate $\frac{M}{E}$ (die dem Anteil des Profits am Preis entspricht $\frac{m}{p}$) ist unabhängig von der Umschlagshäufigkeit des Kapitals. Sie ist positiv abhängig von der Differenz zwischen Preis und Kostpreis.

Es mag so aussehen, als hinge die Entwicklung der Kapitalvorschussprofitrate $p_{C_{VOR}}$ unter sonst gleichen Umständen nur von der Umschlagszahl n ab. Wir wollen exemplarisch für die Fälle I und V einige weitere Annahmen treffen,

⁶¹ Berechnung: p_{ko} -Index = $33,333:20 = 1,66$; $e(1 - \frac{1}{1,666}) \cdot 100 = 40\%$; 40% von 1,5 sind 0,6; $n_K = 1,5 - 0,6 = 0,9$.

um deutlich zu machen, dass der Rückgang der Kapitalvorschussprofitrate von 30 auf 25% auch als Ergebnis einer Änderung des Verhältnisses zwischen der Mehrwertrate und der OZ interpretiert werden kann. Fall I: Das vorgeschossene Kapital von 10.000 setze sich zusammen aus einem konstanten, fixen Kapital $C_{\text{fix}} = 5.000$, einem konstanten, zirkulierenden Kapital $C_{\text{zirk}} = 1.000$ und einem variablen Kapital $V = 4.000$. Damit beträgt die $OZ = \frac{6.000c}{4.000v} = 1,5$. Da die Mehrwertmasse $M = 3.000$ ist, ergibt sich eine Mehrwertrate $M' = \frac{3.000c}{4.000v} = 0,75$.

Fall V: Das vorgeschossene Kapital setze sich wie folgt zusammen: $C_{\text{fix}} = 23.000$, $C_{\text{zirk}} = 2.000$, $V = 5.000$. Damit beträgt die $OZ = \frac{25.000c}{5.000v} = 5$. Da die Mehrwertmasse $M = 7.500$ beträgt, ergibt sich eine Mehrwertrate in Höhe von $M' = \frac{7.500m}{5.000v} = 1,5$. Der Anstieg der Mehrwertrate auf 1,5 (Verdopplung) ist zu gering, um die negative Wirkung der gestiegenen OZ auf die Profitrate $p_{C_{\text{vor}}}$ auszugleichen. Dazu hätte die Mehrwertrate auf $p_{C_{\text{vor}}}(OZ_{\text{neu}} + 1)$ steigen müssen. In unserem Fall auf $0,3 \cdot (5 + 1) = 1,8$, d.h. nicht um 100, sondern um 140%. ($1,8 - 0,75 = 1,05$; 1,05 sind 140% von 0,75.)

Allgemein kann man den notwendigen prozentualen Anstieg der Mehrwertrate $\Delta M'$, der die Steigerung der OZ gerade aufhebt und die Kapitalvorschussprofitrate unverändert läßt, wie folgt bestimmen:

$$\Delta M' = \frac{OZ + 1 + OZ \cdot \Delta OZ}{OZ + 1} - 1^{62}, \text{ wobei } \Delta OZ = \text{prozentualer Anstieg der OZ.}$$

Setzen wir für den Ausdruck $\frac{OZ + 1 + OZ \cdot \Delta OZ}{OZ + 1} - 1$ gleich q , können wir für den kritischen Mehrwertanstieg schreiben: $\Delta M' = q$

Im Beispiel: $\Delta M' = \frac{1,5 + 1 + 1,5 \cdot 2,33}{1,5 + 1} - 1 = 1,4$ (140%). Die neue Mehrwertrate ist die Summe aus bisheriger Mehrwertrate und dem Mehrwertratenzuwachs ($0,75 + 0,75 \cdot 1,4 = 1,8$). Steigt die Mehrwertrate in Höhe von q , verändert sich die Kapitalvorschussprofitrate nicht.

Neue $p_{C_{\text{vor}}} = \frac{0,75 + 0,75 \cdot 1,4}{5 + 1} = \frac{1,8}{6} = 0,3$ (30%). Im Fall I betrug diese Profitrate ebenfalls 30%.

Ist der Anstieg der Mehrwertrate kleiner als q , dann sinkt wie in unserem Beispiel diese Profitrate:⁶³

⁶² Diese Formel erhält man, wenn man $p_t = \frac{M'}{OZ + 1}$ und $p_{t+1} = \frac{M' + M' \cdot \Delta M'}{OZ + OZ \cdot \Delta OZ + 1}$ gleichsetzt und nach $\Delta M'$ umstellt.

⁶³ Dass es so sein kann, ist keine Frage. Dass es so sein muss, ist eine bislang unbewiesene

$$\text{Neue } p_{\text{Cvor}} = \frac{0,75 + 0,75 \cdot 1}{5 + 1} = \frac{1,5}{6} = 0,25 \text{ (25\%)}$$

Ist der Anstieg der Mehrwertrate größer als q , dann steigt diese Profitrate.

Beispiel: Die Mehrwertrate steige um 150% (statt um 140%). Dann erhalten wir folgende neue Profitrate:

$$p_{\text{Cvor}} = \frac{0,75 + 0,75 \cdot 1,5}{5 + 1} = \frac{1,875}{6} = 0,3125 \text{ (31,25\%)}$$

4. Fazit

Erstens: Mit ihrer Begründung des Anstiegs der Kostpreisprofitrate – akkumuliert werde nur bei Einhaltung des Kostenkriteriums – haben Okishio und Heinrich weder den tendenziellen Fall der Kapitalvorschussprofitrate widerlegt noch bewiesen, dass diese steigen müsse. Ihre Darlegungen betreffen zwei Sonderfälle. Entweder ist die Umschlagshäufigkeit $n = 1$ (Fall VI) oder diese bleibt im Akkumulationsprozess konstant (Fall II). Beides ist zwar möglich, aber aufgrund des unterschiedlichen Umschlagsverhaltens der Kapitalbestandteile und der ihm innewohnenden Dynamik ungewöhnlich. Es handelt sich um Ausnahmen. Heinrich wollte zeigen, dass es eine konsistente Begründung des Gesetzes vom Fall der Profitrate nicht geben kann.⁶⁴ Er hat mit seiner „scharfsinnigen“ Analyse⁶⁵ eines Sonderfalls diesen Anspruch aber nicht eingelöst. Dass die Widerlegung eines Satzes misslang, ist allerdings noch kein Beweis für dessen Richtigkeit.

Zweitens: Dass im Prozess der erweiterten kapitalistischen Reproduktion und der Technikwahl der Anstieg des konstanten Kapitals je Ware kleiner sein muss als der Rückgang des variablen Kapitals innerhalb des Warenwerts ist nicht das Problem. Das Problem ist, wie groß der zusätzliche Kapitalvorschuss sein muss, um diesen Effekt zu erreichen. Es kann sogar der Fall eintreten, dass nicht nur v , sondern auch c pro Mengeneinheit sinken, wenn relativ preisgünstiges, leistungsstarkes konstantes, fixes Kapital mit langen Lauf- und Abschreibungszeiten sowie materialsparende Verfahren eingesetzt werden. Dann

Behauptung. Auch nach A. Müller fällt die Profitrate nur deshalb, weil er glaubt, dass die wachsende Produktionsmittelintensität (OZ) und zunehmende Produktionsmittelkoeffizienten (Verhältnis Produktionsmittelbestand zu Produktionsmenge) von stärkerem Gewicht seien als die steigende Mehrwertrate (Alfred Müller: Wieso führt die kapitalistische Produktionsweise zum Profitratenfall? S. 138ff.).

⁶⁴ Michael Heinrich: Geld und Kredit in der politischen Ökonomie. In: Das Argument 251. H. 3. 2003. S. 404, Fn. 7.

⁶⁵ Wolfgang Fritz Haug: Wachsende Zweifel an der Monetären Werttheorie. Antwort auf Michael Heinrich. In: Das Argument 251. H. 3. 2003. S. 424.

kann der Abstand zwischen Kapitalvorschuss und Kapitalverbrauch trotzdem zunehmen, die Kapitalvorschussprofitrate sinkt. Im Fall V steigt im Vergleich zu Fall I der Kapitalvorschuss zur Erzeugung einer bestimmten Gütermenge, der Kapitalverbrauch für die gleiche Menge aber nimmt ab. Man kann es drehen und wenden, wie man will: Die Entwicklung der „wirklichen“ Profitrate hängt davon ab, ob der Mehrwert oder der Kapitalvorschuss schneller steigen bzw. (was auf dasselbe hinausläuft) die Mehrwertrate oder der Ausdruck $OZ+1$. Nur wenn Kapitalvorschuss und Kapitalverbrauch gleichgesetzt werden oder eine Veränderung ihres Verhältnisses ausgeschlossen wird, hat Heinrich Recht, nicht jedoch, wenn man akzeptiert, dass der Kapitalvorschuss stärker steigen kann als der Kapitalverbrauch.

Drittens: Die Bedingungen dafür, dass trotz eines Anstiegs der Kostpreis- bzw. Kapitalverbrauchsprofitrate (der „Okishio-Heinrich-Profitrate“) die Kapitalvorschussprofitrate („Marx-Engels-Profitrate“) sinken muss, können mathematisch formuliert werden: Der Fall tritt ein, wenn

- bei einer Senkung des Kostpreises die Kapitalumschlagshäufigkeit n um mehr als e zurückgeht bzw.
- bei einem Anstieg der OZ die Mehrwertrate um weniger als q zunimmt.

Plausible Argumente dafür, dass sich diese Bedingungen im Akkumulations- und Wachstumsprozess gesetzmäßig einstellen, sind nicht bekannt. Vermutlich gibt es gar keine *ökonomische* Begründung für die mathematische Lösung des Problems. Zumindest müßte eine solche nach wie vor gesucht werden. Solange dies nicht gelingt, beruht das Gesetz des tendenziellen Falls auf Vermutungen und Annahmen. Seine Existenz ist (noch) nicht bewiesen. Ebenso wenig aber kann man beweisen, dass die Kapitalumschlagshäufigkeit n um weniger als e zurückgehen bzw. die Mehrwertrate um mehr als q zunehmen müsse. Deshalb läßt sich auch kein gesetzmäßiger Anstieg der Profitrate begründen.

Viertens: Die Profitrate ist ein komplexes Phänomen. Stärke und Relationen der sie beeinflussenden und bestimmenden Faktoren (OZ , Mehrwertrate, Kapitalumschlag) und deren Ursachen wiederum sind variabel. Deshalb existiert weder ein Gesetz des tendenziellen Falls noch ein Gesetz des tendenziellen Anstiegs der Profitrate. Das schließt nicht aus, dass die Kennziffer auch über längere Phasen steigen oder fallen kann. Weder eine steigende noch eine fallende Rate aber besitzen Gesetzesqualität. Profitraten schwanken im Wechsel der wirtschaftlichen Lagen.

Dabei scheinen die wissenschaftlich-technische Revolution und effizientere Formen der Internationalisierung der Produktion das Gewicht der profitraten-

steigernden Faktoren gegenwärtig zu erhöhen. Es sind dies Aspekte, die Marx überwiegend unter die entgegenwirkenden Faktoren subsumiert. Ihre wachsende Bedeutung konnte er nicht voraussehen:

- Die Leistungsfähigkeit bzw. Ergiebigkeit des konstanten, fixen Kapitals steigt. Mit einem gleichbleibenden oder sinkenden Aufwand an konstantem fixen Kapital wird ein größerer Output erzeugt. So kann auch die Zunahme des Kapitalvorschusses gebremst werden. Beides wirkt der Erhöhung der OZ entgegen. Gleichzeitig sinkt der Anteil des übertragenen fixen Kapitals am Wert einer Ware und an der Gesamtproduktion. Unter sonst gleichen Umständen steigt der Mehrwert.
- Die Ergiebigkeit des konstanten zirkulierenden Kapitals steigt. Moderne materialsparende Produktionsverfahren, neue und geeignete Rohstoffe bremsen den Anstieg der OZ. Sie ermöglichen es, dass der Anteil des konstanten zirkulierenden Kapitals am Warenwert und an der Gesamtproduktion zurückgeht. Unter sonst gleichen Umständen steigt der Mehrwert.
- Vorschüsse und Aufwendungen an fixem und konstantem zirkulierenden Kapital sinken auch deshalb, weil durch Produktivitätssteigerungen bei der Produktionsmittelherstellung der Wert des konstanten Kapitals je Erzeugnis-einheit abnimmt.
- Wissenschaftlich-geistige Arbeit wird zunehmend produktiv genutzt. Der Anteil der Arbeiten in Forschung und Entwicklung an der Produktion nimmt zu. Dies erhöht den Anteil des variablen Kapitals am Gesamtkapital. Die Erhöhung der OZ wird gezügelt, die Herstellung und Nutzung innovativer, ertragreicher Verfahren und Produkte begünstigt.
- Volkswirtschaftliche Strukturverschiebungen hin zu weniger anlageintensiven Sektoren (Dienstleistungsbereiche) hemmen den Anstieg der OZ in der Gesamtwirtschaft.
- Neue Formen der Internationalisierung des Kapitals und die zunehmende Monopolisierung der Produktion ermöglichen Extraprofite und erhöhen die Profitrate.

Für die krisentheoretischen Implikationen der Marx'schen Theorie hat die Einsicht geringere Bedeutung, dass man ein Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate nicht begründen kann. Denn die Behauptung, das Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate bringe die historische Begrenztheit der kapitalistischen Produktionsweise zum Ausdruck, ist zwar nicht völlig falsch. Sie übertrieb aber von vornherein. Sie findet sich nicht nur in der Engel'schen Bearbeitung, sondern auch im Marx'schen Originalmanuskript.⁶⁶ In beiden

⁶⁶ Siehe MEGA[®] II/15. S. 256 (MEW. Bd. 25. S. 269/270); MEGA[®] II/4.2. S. 310, 324, 332.

Textversionen werden die Zusammenhänge zwischen der Profitrate und den Überproduktionskrisen angedeutet. Gleichwohl haben weder Marx noch Engels mit diesen Bemerkungen eine fertige Krisentheorie und schon gar nicht eine Theorie des automatischen Zusammenbruchs der kapitalistischen Produktionsweise bieten wollen. Erstens haben sie selbst die gegenläufige Entwicklung von Rate und Masse betont. Was ist daran systemgefährdend, wenn man, anstatt 1 Million € zu investieren und damit einen Gewinn von 100.000 € zu erreichen, es sich leisten kann, 1 Milliarde einzusetzen und mit dieser einen Überschuss von 10 Millionen € zu erzielen? Zwar ist die Profitrate von 10 auf 1% gesunken, aber die Profitmasse ist hundertmal größer als vorher. Es ist zu vermuten, dass der Kapitalismus eine solche Veränderung aushalten wird. Selbst wenn die Profitrate tendenziell fiele, ist damit zweitens noch nicht gesagt, wie dies das wirtschaftliche Wachstum beeinflusst. Jürgen Leibiger meint, dass nicht die Rate, sondern die Masse des Profits für Investitionsentscheidungen ausschlaggebend wäre.⁶⁷ Dann könnten aus dem Fall der Profitrate gerade besonders hohe Wachstumsanstrengungen resultieren, um den negativen Einfluss der Rate auf die Masse zu kompensieren.⁶⁸ Drittens schließlich zeigen die wiederkehrenden Wirtschaftskrisen, dass der Verwertungsdrang regelmäßig gewaltige gesamtwirtschaftliche Ungleichgewichte in Form von Überakkumulation und Überproduktion erzeugt. Überproduktionskrisen sind aber zugleich die Art und Weise, Disproportionen temporär zu überwinden oder zu mindern. Auf die Profitrate bezogen heißt das, dass die Krise einerseits zeigt, wie sich die Bedingungen der Kapitalverwertung periodisch verschlechtern. Andererseits schafft gerade die Krise durch Anpassungen und Strukturbereinigungen die Voraussetzungen für einen Wiederanstieg der Profitrate. Die Gefahren, die von Überproduktionskrisen für die Stabilität des Systems ausgehen, werden von dessen Kritikern regelmäßig überbewertet (die Aussichten auf die dauerhafte Gesundung des Systems von dessen Anhängern in Aufschwungszeiten übrigens ebenso). Die Funktion der Krise besteht nicht darin, die finale Phase der kapitalistischen Produktionsweise einzuläuten, sondern deren Erhalt zu ermöglichen. Man darf nicht vergessen, dass Überproduktionskrisen ein notwendiges Element des Marktmechanismus sind.⁶⁹

⁶⁷ Jürgen Leibiger: Die Linke und das Wirtschaftswachstum. Versuch einer Positionsbestimmung, Supplement der Zeitschrift Sozialismus. H. 4. 2003. S. 6.

⁶⁸ Zur Wachstumsproblematik siehe Klaus Müller: Makroökonomische Rahmenbedingungen für unternehmerisches Wachstum in hoch entwickelten Volkswirtschaften. In: Uwe Götze, Rainhart Lang (Hrsg.): Strategisches Management zwischen Globalisierung und Regionalisierung. Wiesbaden 2009. S. 225–254.

⁶⁹ Siehe Klaus Müller: Vom Marktversagen zum Staatsversagen – alles Krise oder was? In: Berliner Debatte Initial. H. 2. 2009. S. 44–54.

Umschlaghäufigkeit des Kapitals und Profitraten

Kennzahlen	Fall I	Fall II	Fall III	Fall IV	Fall V	Fall VI	Fall VII
1) C [Euro]	10.000	15.000	25.000	18.750	30.000	22.500	41.667
2) x [Stück]	15.000	25.000	25.000	25.000	25.000	25.000	25.000
3) p [Euro]	1,2	1,2	1,2	1,2	1,2	1,2	1,3
4) E [Euro]	18.000	30.000	30.000	30.000	30.000	30.000	32.500
5) k [Euro]	1,0	0,9	0,9	0,9	0,9	0,9	0,8
6) C _u [Euro]	15.000	22.500	22.500	22.500	22.500	22.500	20.000
7) n	1,5	1,5	0,9	1,2	0,75	1,0	0,48
8) m [Euro]	0,2	0,3	0,3	0,3	0,3	0,3	0,5
9) M [Euro]	3.000	7.500	7.500	7.500	7.500	7.500	12.500
10) $\frac{m}{k}$ %	20	33,33	33,33	33,33	33,33	33,33	62,5
11) $\frac{M}{C_u}$ %	20	33,33	33,33	33,33	33,33	33,33	62,5
12) $\frac{M}{C_{VOR}}$ %	30	50	30	40	25	33,33	30
13) $\frac{M}{E}$ %	16,67	25	25	25	25	25	38,5

Einleitung

Harald Bluhm

Die Texte des thematischen Schwerpunktes gehen bis auf eine Ausnahme auf die Konferenz „Marxens Konzeptualisierungen und Beschreibungen von Akteuren“ zurück, die ich im September 2009 an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg organisiert habe. Ziel der Konferenz war es, Marx neu zu lesen, und dafür gibt es bekanntlich verschiedene Strategien. So kann man sich zum einen auf das, was zum Hauptwerk erklärt wird, konzentrieren und das Werk finalistisch deuten. Aus dem Blick gerät dann freilich, dass dieses „Hauptwerk“ – was die nahezu abgeschlossene zweite Abteilung der MEGA eindrucksvoll dokumentiert – wie eine Reihe anderer Texte keine endgültige Gestalt gefunden hat und fragmentarisch geblieben ist. Geht man so vor, dann treten die vielen anderen Schriften als Vorstufen, Gelegenheitsschriften oder bloß journalistische Arbeiten in den Hintergrund. Sie werden nämlich entweder abgewertet oder in eine Werkgeschichte verpackt, als Vorstufen oder Begleitung gedeutet und gelten folglich prinzipiell als weniger relevant. Man kann zum anderen Marxens Œuvre aber auch als spannungsvolles Werk begreifen, indem es recht unterschiedliche Akzente gibt. Konzeptionell lassen sich dann bei Berücksichtigung einer größeren Anzahl von Schriften ein stark system- bzw. strukturtheoretischer Ansatz, der in Spannung zu handlungs- und akteurstheoretischen Konzepten steht, ausmachen. Auch werkgeschichtlich können enorme Spannungen und Verschiebungen herausgearbeitet werden.¹ Schließlich kann ein weiterer jüngst erst sichtbar werdender Trend von Kommentaren zu Schriften von Marx konstatiert werden.²

¹ Siehe Leszek Kolakowski: Die Hauptströmungen des Marxismus. München, Zürich 1976/1988. Bd. 1; Harald Bluhm: Plädoyer für eine veränderte Sicht auf Marxens Werk. In: Berliner Journal für Soziologie. 1991/1. S. 69–79.

² Siehe Hauke Brunkhorst: Kommentar. In: Ders. (Hrsg.): Karl Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Frankfurt a.M. 2007. S. 133–328; Michael Quante: Kommentar. In: Ders.

Die Hallenser Tagung hatte einen weiteren, selten bearbeiteten Schwerpunkt, der von vornherein eine Vielzahl von Marx' Schriften unterschiedlichen Genres einschloss. Sie zielte auf die Erkundung der akteurstheoretischen Perspektive in der Breite und Vielfalt, freilich auf der Grundlage der Dezentrierung des Subjektes in der Marx'schen Theorie, die ja nicht nur im sozialökonomischen Ansatz begründet ist, sondern auch im neuen Konzept der materiellen Verhältnisse als Verhaltens- und Tätigkeitsformen, die den Zugang zum Verständnis von Akteuren bilden. Zwar werden, was die Akteursperspektive bei Marx betrifft, nach wie vor zurecht viele Defizite diagnostiziert, wie etwa eine Fixierung auf wenige Klassen und eine ausbleibende detaillierte Thematisierung von anderen kollektiven Akteure (Gewerkschaften, Parteiungen, Bewegungen, Assoziationen) oder eine fehlende Konzeptualisierung von Individualität. Aber das Marx'sche Werk ist bis dato gar nicht gründlich auf die Vielzahl der verschiedenen Bestimmungen von Akteuren und deren Umsetzung, sei es in systematischen, historischen, zeitgeschichtlich-journalistischen Arbeiten durchforstet worden. Daher sind auch kaum Spannungen zwischen verschiedenen Klassenmodellen (von zwei und drei Klassen bis hin zu den historischen Analysen von mehr als einem Dutzend Klassen im „Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte“) ausgelotet worden. Auch die Nutzung des komplexen Akteursansatzes, die Aufnahme und Kritik einer ganzen Palette von Fremd- und Selbstbeschreibungen von Akteuren durch Marx wurde bisher nicht zusammenhängend erkundet. Hier liegen noch ganze Forschungsfelder brach, die zugleich historisierend und systematisierend erschlossen werden sollten. Ähnliches gilt für die Paradoxien in seinem Werk, die von rigorosen Kritikern oft einseitig aufgelöst werden. Zu diesen Paradoxien gehört etwa der kommunistische Individualismus³ oder, um wenigstens ein weiteres Beispiel zu geben, das Paradox, dass Marx in seiner Theorie und Metaphorik des Fetischismus die moderne, aufgeklärte Gesellschaft nicht nur als eine versteckt quasi religiöse Gesellschaft ansieht, sondern auch zu einer solchen macht.⁴

Ob es in dem knapp umrissenen Feld der verschiedenen Bestimmungen und Analysen von Akteuren gelang, Fortschritte zu erreichen, Spannungen auszuloten und neue Fragen aufzuwerfen, mag der Leser entscheiden. Einige Hinweise sind dabei vielleicht nützlich. Zu den klassischen philosophischen Themen des Marx'schen Akteursverständnisses gehören das Konzept der Ent-

(Hrsg.): Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Frankfurt a.M. 2009. S. 209–390; Harald Bluhm (Hrsg.): Die deutsche Ideologie. Klassiker Auslegen. Bd. 36. Berlin 2010.

³ Ingo Pies, Martin Leschke (Hrsg.): Karl Marx' kommunistischer Individualismus. Tübingen 2005.

⁴ Hartmut Böhme: Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne. Reinbek 2006.

fremdung und der Charaktermaske. Oliver Flügel thematisiert den Entfremdungsbegriff und sein Gegenstück, die Subjektivität. Er zeigt, dass der sozialtheoretische Ansatz der Subjektivität dem anthropologischen, der mit allgemeinen Setzungen arbeitet, systematisch überlegen ist, weil er es nämlich gestattet, weitreichende Konsequenzen zu ziehen. Wenn Subjektivität sinnvoll nur in Gemeinschaften und unter Voraussetzung von bestimmten sozialen und politischen Strukturen gedacht werden kann, dann ist es dieses nicht-essentialistische Konzept, das eine Grundlage dafür bietet, alle involvierten Personen über die Gestaltung der Strukturen entscheiden zu lassen.

Dass die ganze Welt ein Theater ist und wir alle eine oder mehrere Rollen spielen, ist ein klassischer, aus der Antike stammender Gedanke, den Shakespeare bekanntlich zum Credo erhoben hat. Der Shakespeare-Verehrer Marx nutzt in seinem Werk, wie Christoph Henning in seinem Beitrag zeigt, eine damit eng verbundene Metaphorik, nämlich die der Charaktermaske. Wenn die Metapher präzise verwandt wird, dann ist damit in der Regel gemeint, dass bestimmte Rollen zu spielen sind, die insbesondere durch die ökonomischen und Klassenstrukturen vorgegeben sind. Marx ist freilich kein funktionalistischer Rollentheoretiker, sondern weiß, dass Rollen immer interpretiert werden. Sein Akzent liegt im ökonomischen Werk darauf zu zeigen, welche Handlungsspielräume durch gesellschaftliche Strukturen vorgegeben sind. Mehr noch, wie Hennig herausstellt, räumt Marx auch die Möglichkeit ein, dass einzelne Individuen die Klassenschranken und damit die Charaktermasken überwinden können. Marx' Argumentation offenbart keinen rigorosen Determinismus, sondern betont kreative Seiten. Rollen werden interpretiert, Klassenschranken können zumindest partiell überwunden werden und die Revolution selbst wird als ein schöpferischer Akt verstanden, jedoch ohne dass die handlungstheoretischen Grundlagen reflektiert werden.⁵

Ein anderes einschlägiges Thema, das eng mit der Klassentheorie verwoben ist, repräsentiert das Konzept der Ideologie. Den üblichen Zugang deutlich variierend widmet sich der Aufsatz von Alex Demirović dem Marx'schen Verständnis des Intellektuellen und zwar anhand des Ideologen. Dabei wird die Figur in zwei Varianten differenziert, nämlich den konzeptiven Ideologen, die primär wissenschaftlich-akademisch wirken, und jenen, die eher als Produzenten von Weltbildern zu begreifen sind. Demirović zeigt nicht nur den enormen Kontextualisierungsschub von sozialwissenschaftlicher Erkenntnis auf, den Marx erbracht hat, sondern er reflektiert zudem auf der Basis von Gramsci und Bourdieu, was dies für die Figur des Intellektuellen bedeutet.

⁵ Siehe Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München 1967; Hans Joas: *Kreativität des Handelns*. Frankfurt a.M. 1992.

Das Parlament und die Politik sind ein Theater ganz eigener Art. Der Aufsatz von Axel Rüdiger, dessen Thema Palmerston, Louis Bonaparte und Lincoln als Politikertypen ihm vom Tagungsorganisator angesonnen wurde, verlässt den üblichen Rahmen und wendet sich Marxens zeitgeschichtlich journalistischen Arbeiten über einzelne bürgerliche Politiker zu. Er zeigt mit einem diskurs- und hegemonietheoretischen Ansatz, wie lohnenswert es ist, sich dieses Verständnis näher anzuschauen, denn so können allgemeine Überlegungen einer politischen Theorie identifiziert werden, die bei Marx bis dato zu wenig erforscht wurden, und zwar nicht zuletzt, weil oft an falscher Stelle gesucht wurde. Marx begreift den britischen Premier Palmerston als cleveren Politiker mit schauspielerischem Talent, der das Parlament als Bühne nutzt. Als sein französisches Spiegelbild erscheint Louis Napoléon, dessen Prinzipienlosigkeit und Selbststilisierung zum Retter aus einer innenpolitischen Krise vielfach auf der außerparlamentarischen Bühne erfolgte – der britische Wiedergänger agiert als Retter aus einer außenpolitischen Krise. Beide Politiker werden bei Marx mit dem Theorem des Bonapartismus gedeutet. In diese Kategorie gehört übrigens auch noch der – trotz der Menge an Bonapartismus-Literatur so gut wie nie beachtete – spanische Politiker Baldomero Espartero, der für Marx ebenfalls eine, aber wiederum spezifische bonapartistische Gestalt war, für die er sich parallel zu seinen Arbeiten über Palmerston interessierte. Diese verschiedenen bürgerlichen Politikertypen bilden für Rüdiger die Grundlage, um die Mystifizierungen der Politik, deren Fetischisierungen und Charaktermasken näher zu betrachten. Mit der Gestalt von Lincoln wird den europäischen Bonapartisten ein bürgerlicher Revolutionär im Amt des amerikanischen Präsidenten entgegengesetzt, wobei zweierlei akzentuiert wird, zum einen jene von Marx, Tocqueville und anderen Zeitgenossen beobachtete Besonderheit des amerikanischen politischen Systems, die es „Durchschnittsfiguren“ erlaubt, an die Spitze zu kommen. Zum anderen ist es die anscheinend nicht nötige Fülle an heroischen Illusionen und Selbsttäuschungen, die die prosaische amerikanische Politik kennzeichnet, zu der man freilich anmerken muss, dass damit die periodischen religiös-moralischen Erneuerungswellen, die die amerikanische Kultur kennzeichnen, von Marx verfehlt werden.

Die Abhandlung von Warren Breckman, der leider nicht an der Konferenz teilnehmen konnte, erschließt das Feld der Thematisierung von Nationalcharakteren exemplarisch. Er untersucht, inwieweit Marx in den Vormärz-Diskurs um Deutschheit und Nationalcharaktere eingebunden war, der in der radikalen Bewegungspartei, nämlich auf Seiten der politischen Linken geführt wurde. Breckman kann zeigen, wie Marx zunächst im verbreiteten Spiegel von Zu-

schreibungen, die zwischen Deutschland und Frankreich vorgenommen wurden, argumentiert, wenngleich er diesen Rahmen früh zu transzendieren sucht. Eine Metamorphose des Rahmens bedeutet der Übergang zu kosmopolitisch internationalistischen Positionen, den eine Reihe von Junghegelianern vollzog. Mit diesem Übergang wird die Allgemeinheit von der nationalen Besonderheit abgelöst, ein Übergang, der bei Marx dann so radikal ausfällt, dass er der nationalen Besonderheit zu wenig Aufmerksamkeit widmet, weshalb er schließlich dem nationalen Gedanken und dem Nationalismus, wie ihn auch Lassalle vertritt, mit einigem Unverständnis gegenübersteht. Freilich hat Marx sich nicht völlig von der Zuschreibung von Nationalcharakteren gelöst, wie seine Schriften über Russland, Indien oder auch seinen Ausführungen zu Irland, aber auch seine anderen anthropologisch-ethnologischen Studien zeigen. Ein besonders Desiderat bilden in diesem Kontext die nie detailliert untersuchten Marx'schen Verwendungsweisen von Rasse und Klasse in deutschen, angelsächsischen und französischen Kontexten.

Mit der Hallenser Tagung wurde – was die Dokumentation ausgewählter Beiträge zeigt – ein Feld erschlossen und umrissen. Neben den bereits erwähnten Lücken soll nicht unerwähnt bleiben, dass Analysen zum Russland-Bild ebenso ausstehen wie Untersuchungen, die die Semantik von Akteursbeschreibungen betreffen; beide Fragestellungen werden im nächsten Jahrbuch zum Thema.

Entfremdung und Subjektivität bei Marx. Zwei konkurrierende Denkwege?

Oliver Flügel-Martinsen

Während die Marx'sche Kapitalismusanalyse in jüngerer Zeit sogar in medi- enöffentlichen Debatten wieder zu neuer Ehre gelangt und ihr allenthalben eine vergessene Aktualität zugesprochen wird, gilt dies nicht im gleichen Maße für die normativen Referenzkategorien seiner Kapitalismuskritik. Diese Kategori- en, unter denen die der Entfremdung eine zentrale Stelle einnimmt, sind bereits in einer der Hochphasen des westlichen Marxismus, den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts, innerhalb marxistischer Diskurse selbst in Verruf geraten. Althusser's Diktum, dass der junge Marx eine humanistisch imprägnierte Nor- mativität vertrete, die selbst nicht auf der Reflexionshöhe marxistischer Theo- riebildung sei, ist heute ein Gemeinplatz.¹ Wenn in gegenwärtigen Theorie- zusammenhängen auf die Kategorie der Entfremdung zurückgegriffen wird, dann wird auf Marx zwar als einen maßgeblichen Theoretiker der Entfremdung verwiesen, aber dabei handelt es sich eher um eine ideengeschichtliche Re- miniszenz und weniger um einen systematischen Anschlussversuch. Im Ge- genteil scheint die Bezugnahme auf Marx vor allem sogar eine klarstellende und rechtfertigende Funktion zu haben: In Rahel Jaeggis umfassendem Ver- such einer Reaktualisierung des Begriffs der Entfremdung² etwa entsteht der Eindruck, dass der Rekurs auf Marx deshalb erfolgt, um zu zeigen, dass sich die Autorin der Probleme der Marx'schen Verwendung des Begriffs der Ent- fremdung bewusst ist und sie in ihrer eigenen Annäherung an die Entfremdung zu vermeiden sucht. Im Folgenden wird demgegenüber ausdrücklich unter- sucht, auf welche Weisen Entfremdung *bei* Marx konzeptualisiert wird. Den- noch wird es dabei nicht allein um eine sozusagen theorieimmanente Prüfung mit sortierender Absicht gehen, sondern das Ziel besteht in einer systemati- schen Aktualitätsprüfung. Examiniert werden soll, ob und inwiefern sich Hin- weise auf ein normatives Denken von Subjektivität und Entfremdung bei Marx

¹ Siehe Louis Althusser: *Marxisme et humanisme*. In: Ders.: *Pour Marx*. Paris 1996. S. 225–249.

² Rahel Jaeggi: *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frank- furt a.M. 2005.

rekonstruieren lassen, das den üblichen Essentialismusvorwürfen entgeht. Dass es sich im vorliegenden Rahmen nur um eine vorbereitende Prüfung, die Linien andeutet statt sie auszuführen, gehen kann, versteht sich, denke ich, von selbst.

Entfremdung und Subjektivität gemeinsam zu behandeln liegt schon allein deshalb nahe, weil beide Kategorien aufeinander verweisen. Wenn von Entfremdung die Rede ist, dann kommt zumindest implizit unweigerlich Subjektivität ins Spiel: Schließlich handelt es sich in irgendeinem Sinne um ein Subjekt, das entfremdet wird – ob von sich selbst, von Verhältnissen, Gegenständen oder gar der Welt im Ganzen kann zunächst noch unthematisch bleiben. Nun ist es bei Marx keineswegs klar, wie Subjektivität zu denken ist – und diese Beobachtung wird als Ausgangspunkt unseres kleinen Erkundungsgangs dienen. Subjektivität wird bei Marx, insbesondere in seinen Frühschriften, auf (mindestens) zwei unterschiedliche Weisen konzeptualisiert: Auf der einen Seite schließt Marx zumindest implizit an aristotelische Denklinien, vor allem Aristoteles' Kategorie der *poiesis*, an und konzipiert eine Subjektivität des tätigen Schaffens. Grob bezeichnet lässt sich dies als der anthropologische Denkweg von Subjektivität charakterisieren. Für diesen Denkweg sind zwei aufeinander verweisende Annahmen wesentlich: Erstens geht Marx von einer grundlegenden Beziehung zwischen Arbeit und arbeitendem Subjekt aus, die sich grob folgendermaßen charakterisieren lässt: Menschliche Subjekte bringen sich durch eine tätige Auseinandersetzung mit der sie umgebenden Umwelt selbst hervor. Die Arbeit hat demnach eine subjektkonstituierende Funktion. Gleichzeitig verändern sie, die Menschen, notwendigerweise auch die Welt: Durch die Arbeit wird die Welt im eigentlichen Sinne erst ihre Welt. Die Anthropologie der tätigen Weltaneignung beschreibt so den doppelten Prozess der kulturellen, auf Arbeit basierenden Gestaltung von Welt und der ebenfalls durch Arbeit vollzogenen Genese oder genauer: Autogenese von menschlicher Subjektivität. Die zweite Annahme betrifft die kategorialen Suppositionen dieser Anthropologie der tätigen Welt- und Selbstschöpfung, die für unsere Fragestellung wichtig sind. Zwar bringt sich das Subjekt erst durch die tätige Auseinandersetzung mit der Welt hervor, kategorial liegt diesem Prozess aber bereits eine, insbesondere für die normativen Schlussfolgerungen wesentliche, Vorstellung voll entfalteter menschlicher Subjektivität zugrunde. Als erfolgreich kann die Subjektconstitution gemäß der Marx'schen Anthropologie nämlich dann erscheinen, wenn dem werdenden Subjekt die Welt- und infolgedessen auch die Selbstschöpfung gelingt. Marxens Anthropologie des tätigen Schaffens wohnt so *a limine* eine Zielvorstellung, auf die hin der gesamte

Prozess ausgerichtet ist, inne. Dieser Umstand hat Foucault in *Les mots et les choses* zu der polemischen Bemerkung geführt, dass sich Marx in der an Endpunkten ausgerichteten kausalistischen *episteme* des 19. Jahrhunderts wie ein Fisch im Wasser bewegt – der außerhalb von ihr aufhört zu atmen.³ Foucaults drastischer Schluss allerdings wäre nur dann unumgänglich, gäbe es bei Marx allein diese anthropologische Denkbahn. Das aber ist nicht der Fall.

Denn auf der anderen Seite findet sich demgegenüber, ebenfalls seit den Frühschriften, eine Denklinie, derzufolge Subjektivität nicht anthropologisch, sondern, im Anschluss an Überlegungen aus dem Umfeld von Hegels praktischer Philosophie, sozialtheoretisch bzw. gemeinschaftstheoretisch gedeutet wird. Für diese zweite Subjektivitätskonzeption ist in normativer Hinsicht vor allem Marxens These, dass sich Individualität erst in der Gemeinschaft mit anderen Individuen voll entfalten kann, maßgeblich. Ihr voraus geht die sozialontologische Annahme, dass es sich bei Individualität und Subjektivität um keine dem sozialen Geschehen vorgeordneten Kategorien handeln kann, sondern dass beide sich erst aus der sozialen Interaktion ergeben. Im Falle dieser zweiten Variante ließe sich deshalb vielleicht auch treffender von einer Weise der Subjektivierung als von Subjektivität sprechen, da sie in erster Linie die Bedeutung der Modalitäten der Subjektwerdung betont. Für das Denken dieser Weise der Subjektivierung ist es im Unterschied zur anthropologischen Annäherung an Subjektivität wesentlich, dass sie gerade keine substantiellen Vorannahmen macht und, wie wir weiter unter sehen werden, nicht auf eine Zielvorstellung zuläuft. Marx muss demnach weder sagen, wie die Subjektgenese beschaffen sein muss, noch ist er dazu gezwungen, eine Vorstellung gelingender Subjektivität zu entwickeln. Anders als im Falle der anthropologischen Variante ermöglicht es diese Alternative nämlich, die historische Singularität von gesellschaftlichen Konstellationen ernst zu nehmen, ohne sie absichernd in eine anthropologische (oder auch anders ausgerichtete), sinnstiftende Metazerzählung einzubetten. In dieser Hinsicht ähnelt Marx, wenigstens ein bestimmter Marx, Foucault, für den ja, wie Paul Veyne unlängst noch einmal in aller Deutlichkeit unterstrichen hat, die historische Singularität zu einer Grundbestimmung seines Denkens gerinnt.⁴

Zwar treten beide Weisen, Subjektivität zu denken, in Marx' Schriften häufig in Verknüpfung auf, aber beide lassen sich nicht nur analytisch scharf

³ Michel Foucault: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris 1966. S. 274 (dt. *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a.M. 1974. S. 320).

⁴ Paul Veyne: *Foucault. Sa pensée, sa personne*. Paris 2008. Kap. 1 *et passim*.

trennen, sondern sie müssen als zwei distinkte Konzeptionen von Subjektivität verstanden werden. Die Hintergrundthese, die den nachfolgenden Ausführungen zugrunde liegt, besteht kurz gesagt darin, dass es, mögen der anthropologische und der sozialtheoretische Strang bei Marx auch Verbindungen eingehen, um der konzeptuellen Fruchtbarkeit willen wichtig ist, beide Verständnisse von Subjektivität zu trennen. Um Missverständnissen vorzubeugen, sei noch folgende Bemerkung vorangeschickt: Das Explikationsziel der nachfolgenden Ausführungen besteht keineswegs darin, den Begriff der Arbeit oder den des Subjekts zugunsten sozialer Interaktionen in seiner Bedeutung einzuschränken, sondern darin, eine *essentialistische* Weise, Arbeit und Subjektivität zu denken, zu kritisieren. Die Bedeutung von Arbeit und Subjektivität soll also keineswegs depriviert werden, wohl aber wird behauptet, dass bestimmte Formen, sie zu konzeptualisieren, zu denen Marx' substantielle Anthropologie nach meinem Dafürhalten fraglos gehört, nicht nur unhaltbar, sondern geradezu misslich sind.

Die Unterschiede beider Subjektivitätsverständnisse werden vor allem in drei Hinsichten theoretisch folgenreich, an denen sich jeweils die Nachteile einer substantiellen, anthropologischen Begriffsstrategie aufweisen lassen. *Ers- tens* verbinden sich mit ihnen jeweils unterschiedliche Verständnisse von Entfremdung. *Zweitens* haben sie verschiedene begründungstheoretische Konsequenzen für das Denken von Subjektivität und Entfremdung. *Drittens* schließlich ziehen sie jeweils andere politiktheoretische Implikationen nach sich. Damit sind die drei *topoi* oder auch Thesen benannt, die nun jeweils kurz ausgeführt werden sollen; am ausführlichsten werde ich beim ersten Schritt verweilen, da durch ihn die Grundlagen für die beiden weiteren Schritte gelegt werden.

1. Zwei Denkwege

Knapp lassen sich die beiden Denkwege vielleicht auf folgende Weise umreißen: Während für die Beschreibung dessen, worum es sich handelt, wenn von Subjektivität und, dadurch bedingt, von Entfremdung die Rede ist, gemäß der anthropologischen Denklinie vor allem die menschlichen Weltbeziehungen in den Blick gerückt werden und der Maßstab der Entfremdung in der Vorstellung einer gelingenden Praxis des tätigen Weltverhältnisses gesehen werden muss, sind dem sozialtheoretischen Pfad folgend vor allem die sozialen Beziehungen von Menschen zueinander ausschlaggebend. Im einen Fall ist eine

bestimmte Vorstellung vom gelingenden menschlichen Leben, der ein bestimmtes Menschenbild zugrunde liegt, entscheidend für das Verständnis von Subjektivität und Entfremdung. Im anderen Fall hingegen sind nicht Annahmen über das menschliche Leben und seine normative Struktur maßgeblich, sondern eine Theorie über die soziale Genese von Subjektivität und die soziopolitischen Strukturen, in die sie eingebettet ist. Für beide Lesarten von Subjektivität, die gewissermaßen den Maßstab zur Bestimmung der Entfremdung bereitstellt, finden sich in Marx' Schriften Belegstellen, die nun kurz zu examinieren sind.

Beginnen wir mit der anthropologischen Variante. Eine Vorstellung gelingender Subjektivität der tätigen Weltaneignung liegt bereits den für Teile des philosophischen Marxismus des 20. Jahrhunderts so wichtigen Pariser Manuskripten aus dem Jahre 1844 *ex negativo* zugrunde. Die vier Stufen bzw. Facetten der Entfremdung, die Marx in diesem Text unterscheidet, sind bekannt und können deshalb hier lediglich kurz zusammengefasst werden. Marx zufolge entfremdet sich der tätige Mensch in der kapitalistischen Produktion erstens vom Produkt seiner Arbeit und infolgedessen zweitens vom Akt der Produktion.⁵ Drittens entfremdet er sich damit von sich selbst als Gattungswesen und viertens schließlich auch von den anderen Menschen.⁶ Fügen wir den vielen Betrachtungen dieser Stelle eine weitere hinzu. Das lässt sich nicht vermeiden, wenn über Entfremdung bei Marx nachgedacht wird. Wir können uns aber auf eine eng fokussierte Lesart beschränken, interessiert uns hier schließlich zunächst vor allem die von dieser Entfremdungslehre implizierte Konzeption gelingender Subjektivität. Diese erschließt sich dann rasch, wenn man einfach fragt, warum Marx überhaupt davon sprechen kann, dass die vierfältige Entfremdung notwendig aus der Lohnarbeitstätigkeit in der kapitalistischen Warenproduktion folgen muss. Offenbar deshalb, weil diese Form der Tätigkeit Möglichkeiten entzieht, die außerhalb von ihr gegeben sein könnten. Welche Möglichkeiten es im Einzelnen sind, lässt sich an den vier Gesichtern der Entfremdung unschwer ablesen. Erstens wäre da die Entfremdung vom Produkt. Das muss auf irgendeine Weise besagen, dass damit etwas fremd wird, was nicht notwendigerweise fremd sein müsste. Zum nicht entfremdeten Bild eines tätigen Subjekts gehört demnach eine Nähe zum Produkt, die in der entfremdeten Tätigkeit zerstört wird. Ähnliches gilt auch für den Arbeitsprozess: Wenn Marx festhält, dass die kapitalistische Lohnarbeit zu einer Entfrem-

⁵ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA[®] I/2. S. 239 (MEW. Bd. 40. S. 515).

⁶ Ebenda. S. 241/242 (MEW. Bd. 40. S. 517).

derung von ihm führt, dann ist damit gewissermaßen schon mitgesagt, dass es eine gelingende Beziehung von Subjekten zum Herstellungsprozess geben können muss, die in irgendeiner wesentlichen Weise zum Tun des nicht entfremdeten Subjekts gehört. Wie wichtig die Beziehungen zum Produkt und zum Produktionsprozess für das tätige Subjekt sind, zeigt sich am dritten Gesicht der Entfremdung. Die entfremdete Arbeit führt zu einer Entfremdung des Menschen von sich selbst als Gattungswesen; sie entfremdet ihm, wie Marx schreibt, „seinen eignen Leib, wie die Natur ausser ihm, wie sein geistiges Wesen, sein *menschliches* Wesen“.⁷ Die in dieser Textstelle genannten Aspekte deuten schon an, wie fundamental die Entfremdung wirkt, und sie kann dies, wie Marx konzeptionell unterstellen muss, deshalb tun, weil sie letztlich das Subjekt als Subjekt zerstört. Diese dritte Entfremdungsdimension lässt die anthropologische Ausrichtung der Konzeption von Subjektivität greifbar werden. Marx stellt der Formulierung dieses dritten Entfremdungsaspekts eine positive Fassung, die die Anthropologie der zugrunde gelegten Subjektivitätskonzeption plastisch macht, voran, indem er Folgendes festhält: „Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein *Gattungswesen*. Diese Production ist sein Werkthätiges Gattungswesen. Durch sie erscheint die Natur als *sein* Werk und seine Wirklichkeit.“⁸ In dieser Passage werden die anthropologischen Motive von Marx' Subjektivitätskonzeption, die den konzeptionellen und normativen Hintergrund seiner Entfremdungslehre bildet, auf den Begriff gebracht: Marx spricht hier ausdrücklich vom Menschen, der seine menschliche Subjektivität in einer tätigen Auseinandersetzung mit der Welt, die an die aristotelische Kategorie der *poiesis* angelehnt ist, hervorbringt. Wird ihm diese Möglichkeit entzogen, wie es in der entfremdeten Arbeit der Fall ist, dann verliert er seine spezifisch menschlichen Subjekteigenschaften und regrediert zum Tier – allerdings zu einem, das im Unterschied zu anderen Tieren mehr als ein Tier sein könnte. Darin liegt die Tragik der entfremdeten Arbeit. Zwar fügt die vierte Dimension der Entfremdung, die Entfremdung von den anderen Menschen, dem bisherigen Bild einer tätigen Weltaneignung eines menschlichen Subjekts, das sich zu einem solchen genau genommen erst in dieser Auseinandersetzung macht, die Dimension einer gemeinsamen Praxis menschlicher Interaktion hinzu. Dennoch ist für diesen Pfad des Marx'schen Subjektivitätsdenkens die Anthropologie der Subjektwerdung durch tätige Welterschließung insgesamt maßgeblich: Wir verlieren nicht die Möglichkeit der tätigen Welterschließung, *weil* wir uns von den

⁷ Ebenda. S. 242 (MEW. Bd. 40. S. 517. Herv. i.O.).

⁸ Ebenda. S. 241 (MEW. Bd. 40. S. 517. Herv. i.O.).

anderen entfremden, sondern wir entfremden uns von den anderen *in Folge* der Entfremdung von der tätigen Welterschließung. Immerhin aber taucht auch hier die andere Spur einer sozialen Subjektivitätskonstitution, die in anderen Schriften Marx' eine wichtige Rolle spielt, auf, wenn Marx sie auch in den Pariser Manuskripten nicht weiterverfolgt. Bei der anthropologischen Subjektivitäts- und Entfremdungskonzeption handelt es sich übrigens keineswegs um eine Episode des Marx'schen Frühwerks. Das Grundmuster der Subjektwerdung durch die tätige Auseinandersetzung mit der Welt bildet auch den theoretischen Hintergrund des Kapitels über „Arbeitsproceß und Verwerthungsproceß“ aus dem ersten Band des *Kapitals*. Dort heißt es einleitend bspw.: „Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit.“⁹ Diese Stelle deutet darauf hin, dass die nüchternen Deutungsvorschläge des Marx'schen Spätwerks, denenzufolge Züge einer normativen Anthropologie sich allein auf das Frühwerk beschränken, zu kurz greifen.¹⁰ Unverkennbar begegnet uns hier die Vorstellung einer Realisierung von Potentialen durch tätige Auseinandersetzung wieder, die schon für die Subjektivitätskonzeption der Pariser Manuskripte wesentlich ist. Bei dieser Vorstellung handelt es sich, wie die Formulierungen der zitierten Textstelle verdeutlichen, nicht einfach um eine Beschreibung menschlichen Schaffens, sondern dieser Beschreibung wohnen Elemente einer normativen Anthropologie inne: Marx skizziert nämlich nicht einfach den Vorgang der tätigen Auseinandersetzung, sondern er schreibt ihm die Kraft zu, schlummernde Potenzen zu entwickeln. Sicherlich ist die Anthropologie der Frühschriften im *Kapital* weitgehend zugunsten einer deskriptiven Analytik verdrängt. An Stellen wie dieser zeigt sich aber dennoch, dass Marx die normative Idee einer Erzeugung gelingender Subjektivität durch tätige Weltaneignung mitnichten aufgegeben hat.

Werfen wir nun einen Blick auf die andere Subjektivitätskonzeption. Unterstrichen sei an dieser Stelle nochmals, dass keineswegs die Rede davon sein kann, dass Marx ausdrücklich zwei unterschiedliche Konzeptionen entwirft. Vielmehr handelt es sich um Elemente zum Entwurf von zwei Konzeptionen,

⁹ Karl Marx: Das Kapital. Bd. 1. In: MEGA[®] II/10. S. 162 (MEW. Bd. 23. S. 192).

¹⁰ Vgl. die einschlägigen Aufsätze über den romantischen Humanismus des frühen Marx in: Louis Althusser: Pour Marx. Paris 1996.

die sich, wie wir schon gesehen haben, in Teilen überlappen, die aber, so mein Deutungsvorschlag als zwei verschiedene Weisen, Subjektivität und Entfremdung zu denken, begriffen werden können. (In Parenthese sei hinzugefügt, dass sich meine These formelhaft folgendermaßen umreißen ließe: Ausgearbeiteter ist der anthropologische Denkweg, fruchtbarer jedoch der sozialtheoretische – die Begründung dieser These müssen wir auf den nächsten Argumentationsschritt verschieben.) Deutliche Spuren dieser zweiten Konzeption lassen sich in gemeinsam mit Friedrich Engels verfassten Entwürfen und Fragmenten zu *Die Deutsche Ideologie* identifizieren.¹¹ Dort findet sich bekanntlich eine der wenigen Passagen in Marx' Werk, in der er eine Charakterisierung der kommunistischen Gesellschaft vornimmt. Die Rede ist von der berühmten Formel einer vielseitigen und abwechslungsreichen menschlichen Existenzform, in der ich „Morgens ... jagen, Nachmittags ... fischen, Abends Viehzucht ... treiben u. nach dem Essen ... kritisieren [kann], wie ich gerade Lust habe“.¹² Für die vorliegenden Zwecke ist weniger die Plausibilität genau dieses Bildes, dem vielfach (zu Recht) Sozialromantik vorgeworfen wird, von Interesse, als eine Annahme über die Konstitution vollumfänglicher, freier Individualität, die ihm zugrunde liegt. Marx entwickelt hier eines seiner großen Themen, das auch im *Kapital* eine wichtige Rolle spielen wird. Die kommunistische Utopie der vielseitigen Tätigkeit soll nämlich auf den Umstand hinweisen, dass die Tätigkeiten in der kapitalistischen Warenproduktion zersplittert und die Produktivkräfte dem Zugriff der Individuen entzogen sind. Sie sind keine Quelle der erfüllten Tätigkeit, sondern bloße Mittel der Subsistenz, die in ihrer Fremdheit zudem eine bedrohliche Gestalt annehmen.¹³ Das alles klingt zunächst wie eine Fort-

¹¹ Das Marx-Engels-Jahrbuch 2003 bietet einen dokumentarischen Vorabdruck von Textzeugen, aus denen in früheren Editionen der Schriften Marx' und Engels' die ‚geschlossene‘ Schrift *Die Deutsche Ideologie* teils kompiliert, teils konstruiert wurde. Fragwürdig ist dabei in den älteren Editionen insbesondere der Status des dort so bezeichneten Kapitels „I. Feuerbach“. Der Vorabdruck verzichtet auf die Konstruktion eines solchen Kapitels. Auf die Textteile, die früher zu diesem Kapitel montiert wurden, stütze ich mich nachfolgend in erster Linie. In Klammern werde ich zusätzlich auf die leicht zugängliche alte Edition im Rahmen der MEW Bd. 3 verweisen; den tatsächlichen Text der Entwürfe und Fragmente bringt freilich allein der genannte Vorabdruck. Vgl. zur Editions-geschichte und zur Neuedition die Einführung der Herausgeber in: Marx-Engels-Jahrbuch 2003. Berlin 2004. S. 1*–28*. Die Passagen, auf die ich mich beziehe, finden sich allerdings auch mit nur geringen Abweichungen, freilich in anderer Anordnung, in der Fassung von *Die Deutsche Ideologie* im Rahmen der MEW. Aufschlussreich ist die Neuedition darum vor allem in philologischer Hinsicht; philosophisch hingegen bietet die ursprüngliche Textgestalt nach meinem Eindruck keine Überraschungen.

¹² Marx-Engels-Jahrbuch 2003. *Die Deutsche Ideologie*. Berlin 2004. S. 20/21 (MEW. Bd. 3. S. 33).

¹³ Siehe ebenda. S. 88/89 (MEW. Bd. 3. S. 67).

führung der aus den Pariser Manuskripten bekannten anthropologischen Argumentationslinie. Sie ist in diesem Zusammenhang auch keineswegs vollkommen verdrängt und daran zeigt sich wiederum, dass Marx selbst nicht streng zwischen beiden Konzeptionen unterscheidet. Aber in diesen Entwürfen wird ihr eine Denkfigur hinzugefügt, die einen zur Anthropologie alternativen Weg, die Konstitution von Subjektivität zu denken, eröffnet. Das Zusammenspiel der Individuen ist hier nämlich keineswegs nur ein *epitheton* der tätigen Weltaneignung und Selbstwerdung schöpferischer Menschen, das dieser nur eine weitere Seite hinzufügt, sondern ihm kommt eine grundlegende Bedeutung gerade bei der Konstitution von Individualität zu. Das wird in verschiedenen Formulierungen, in denen die materialistische Anschauung dargelegt wird, besonders deutlich. Von besonderem Interesse ist dabei ein Abschnitt, in dem Wege ausgelotet werden für eine Lösung des Problems der Verselbständigung gesellschaftlicher Mächte, die sich gegen die Menschen, die sie hervorgebracht haben, richten, indem sie sich ihrem Einfluss erfolgreich entziehen. Marx zufolge ist eine solche Aneignung der gesellschaftlichen Mächte nur in gemeinschaftlicher Tätigkeit möglich.¹⁴ Schon in dieser Überlegung zeigt sich die grundlegende Bedeutung, die die soziale Interaktion konzeptionell besitzt: Während es bislang so schien, als hinge die Subjektwerdung vor allem von der gelingenden Weltaneignung eines Subjekts ab, werden nun die sozialen Bedingungen stärker akzentuiert. Indem Menschen die Welt bearbeiten, bringen sie eine eigene Welt – die soziale Welt – hervor und diese ist nicht irgendein Supplement einer so genannten natürlichen Welt, sondern ihre Strukturen sind wesentlich für die Konstitution der menschlichen Subjekte selbst und sie erzeugen zudem auch erst so etwas wie eine natürliche Welt, die es ohne soziale Vermittlung in einem unmittelbaren Sinne gar nicht geben kann.¹⁵ Die Reichweite der Bedeutung der sozialen Welt einer Gemeinschaft menschlicher Subjekte für die Konstitution von Individuen streichen Marx und Engels in einer Formulierung heraus, in der behauptet wird, dass die voll entfaltete Individualität als eine freiheitsfähige Individualität in einem direkten Sinne von einer gelingenden gemeinschaftlichen Praxis abhängig ist: „Erst in der Gemeinschaft existieren für jedes Individuum die Mittel, seine Anlagen nach

¹⁴ Ebenda. S. 73 (MEW. Bd. 3. S. 74).

¹⁵ Das ist übrigens auch der gar nicht so mystische Kern der Hegel'schen Naturphilosophie, die ebenfalls davon ausgeht, dass eine Natur ohne Geist nicht denkbar ist und damit im Wesentlichen festhält, dass Menschen die Natur nicht als ein Unmittelbares gleichsam entgegen springt. Auch die Natur ist insofern Geist, als sie begrifflich vermittelt zu uns kommt und wir sie insofern allererst hervorbringen. Vgl. hierzu die Ausführungen in: Terry Pinkard: German Philosophy. 1760–1860. The Legacy of Idealism. Cambridge/New York 2002. Kap. 11.

allen Seiten hin auszubilden, erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich.“¹⁶ Es ist diese Überlegung, die den Kern einer gemeinschaftstheoretischen Konzeption von Individualität und Subjektivität ausmacht, die nicht zwangsläufig auf substantielle Vorannahmen verwiesen bleibt. Die soziale Praxis ist die *conditio sine qua non* der Konstitution von Individualität. Denn nur gemeinschaftlich lässt sich eine willentliche Gestaltung der Strukturen und Institutionen erreichen, auf die die Entfaltung von Individualität angewiesen ist. Als entfremdet muss aus dieser Perspektive ein Zustand erscheinen, in dem sich diese Strukturen und Institutionen, von denen die Selbst-, Sozial- und Weltbeziehungen abhängen, verselbständigt haben. Auch diese Überlegungen sind für Marx' spätes Denken von zentraler Bedeutung: Im Fetischkapitel des ersten *Kapital*-Bandes analysiert Marx den Fetischcharakter der Ware vor eben diesem theoretischen Hintergrund verselbständigter sozialer Institutionen und Strukturen.¹⁷ Wie schon in den Entwürfen zu *Die Deutsche Ideologie* so spricht Marx auch im *Kapital* von der Versachlichung der gesellschaftlichen Beziehungen, die den Menschen ihre eigenen Aktivitäten und das von ihnen Geschaffene als ein Fremdes gegenüber treten lässt.¹⁸ Ebenso wie die Subjektivitäts- bzw. Individualitätskonstitution verweist aber auch diese Entfremungsdiagnose nicht auf eine anthropologische Kategorie wie die der *poiesis*, sondern auf die Qualität sozialer Beziehungen. Das Fremdwerden, von dem Marx im Fetischkapitel spricht, resultiert nämlich nicht aus einer Entfernung des Menschen von seiner Natur oder den ihr innewohnenden Potentialen. Es folgt vielmehr aus einer bestimmten Form, die die sozialen Beziehungen und das durch sie überhaupt erst Hervorgebrachte annehmen: Beides ist nicht länger Teil einer gemeinsamen Praxis und erscheint deshalb auch nicht mehr gestaltbar zu sein. Dieser Umstand lässt es gerechtfertigt erscheinen, auch im Zusammenhang des Fetischkapitels von Entfremdung zu sprechen, obwohl Marx selbst diesen Begriff nicht mehr explizit verwendet. Als Entfremdung kann hier ein Fremdwerden der sozialen Welt und ihrer Erzeugnisse bezeichnet werden, das eintritt, weil unter den Bedingungen der kapitalistischen Warenwirtschaft die Umstände der Genese sozialer Strukturen und Institutionen und damit auch die Möglichkeit, sie umzugestalten, erfolgreich verwischt werden.

¹⁶ Marx-Engels-Jahrbuch 2003. *Die Deutsche Ideologie*. Berlin 2004. S. 73 (MEW. Bd. 3. S. 74).

¹⁷ Diese Deutung des Fetischkapitels habe ich andernorts umfänglicher dargelegt. Vgl. Oliver Flügel-Martinsen: *Entzweiung. Die Normativität der Moderne*. Baden-Baden 2008. Kap. IV.b.

¹⁸ Siehe Karl Marx. *Das Kapital*. Bd. 1. In: MEGA[®] II/10. S. 72/73 (MEW. Bd. 23. S. 87).

2. Die Verteilung der Beweislasten – eine kurze Examination

In der Erörterung der beiden Denkwege haben sich die unterschiedlichen begründungstheoretischen Lasten bereits angedeutet. Zur Plausibilisierung des anthropologischen Zugangs zu Subjektivität und Entfremdung ist es unabdingbar, ein Bild des Menschen und eine Vorstellung des guten menschlichen Lebens zu begründen. Der Rede vom entfremdeten Leben korrespondiert hier nämlich eine, wenn auch nicht explizit in allen Facetten ausformulierte, Vorstellung gelingenden Lebens. Diese besteht, wie wir sehen konnten, in der Vision einer tätigen Weltaneignung, in deren Medium sich Menschen gleichsam erst selbst hervorbringen. Marx setzt dabei demnach auf eine normative Anthropologie des guten menschlichen Lebens, wie sie ideengeschichtlich seit Aristoteles' praktischer Philosophie zum gedanklichen Arsenal abendländischen Philosophierens gehört. Eine solche normative Anthropologie setzt freilich voraus, dass sich substantielle Annahmen über ein gutes menschliches Leben begründen und rechtfertigen lassen. Das müssen wir im Auge behalten, denn damit ist nicht gerade ein bescheidener Explikationsanspruch verbunden. Die sozialtheoretische Alternative kann sich hier mit bescheideneren Mitteln begnügen: Sie bedarf keines substantiellen Begriffs des Menschen, um Subjektivität und Entfremdung zu konzipieren, sondern sie ist vor allem darauf angewiesen, die Konturen einer Sozialtheorie darzulegen, die die Genese von Subjektivität und Individualität in sozialen Prozessen angemessen zu entschlüsseln vermag. Sie ist ihrerseits keineswegs anormativ angelegt. Zwar sind durchaus Theorien der sozialen Genese von Subjektivität denkbar, die auf normative Bezüge weitgehend zu verzichten suchen, aber dabei handelt es sich nicht um eine notwendige Eigenschaft. Eine Theorie der sozialen Genese von Subjektivität muss also nicht anormativ sein, und sie ist es in Marxens Fall auch nicht, wie sich schon daran zeigt, dass Marx offenbar entfremdende und nicht entfremdende soziale und politische Institutionen und, damit verbunden, entfremdende und nicht entfremdende Modi der sozialen Konstitution von Subjektivität zu unterscheiden sucht. Allerdings bedarf dieser Weg, Subjektivität und Entfremdung zu denken, wie wir sehen werden, wenigstens nicht zwingend substantieller Vorannahmen.

Ideengeschichtlich geht eine Anthropologie des guten Lebens wohl vor allem auf Aristoteles' Ethik zurück. Seine Lehre des gelingenden Lebens, wie er sie in der *Nikomachischen Ethik* darlegt, wird vom Zusammenspiel der Kategorien des Guten (*agathon*), der Tugend (*aretē*) und der Glückseligkeit (*eudaimonia*) getragen.¹⁹ In der politischen Philosophie der Gegenwart ist Martha

¹⁹ Siehe das erste Buch der *Nikomachischen Ethik*: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Hamburg 1995. 1094a–1103a.

Nussbaum eine der entschiedensten Vertreterinnen einer solchen Konzeption des guten Lebens. An ihrer Relektüre der aristotelischen Anthropologie lässt sich der begründungstheoretische Umfang einer Subjektivitätskonzeption, die auf einer Vorstellung guten menschlichen Lebens fußt, ungefähr abschätzen. Nussbaum geht in ihrer Verteidigung einer normativen Anthropologie nicht zufällig sogar so weit, Güterlisten eines gelingenden menschlichen Lebens zu formulieren, die sie zwar als erweiterbar versteht, von denen sie allerdings gleichzeitig sagt, dass es, sollte eine der auf der Liste enthaltenen Eigenschaften fehlen, fragwürdig ist, ob wir noch im vollen Sinne von einem *menschlichen* Leben sprechen können.²⁰ Nun ist für unsere Fragestellung weniger die genaue Ausgestaltung einer Anthropologie des guten Lebens bei Aristoteles oder auch Nussbaum von Interesse, sondern vielmehr der Umstand, dass eine solche Variante der Begründung eines normativen Maßstabes, anhand dessen sich gelingende und verfehlte Lebensformen unterscheiden lassen, auf substantielle Aussagen über notwendige Charakteristika eines vollumfänglichen menschlichen Lebens angewiesen ist. Zwar findet sich bei Marx selbst keine solche anthropologische Ethik des guten Lebens in einem vollständig ausformulierten Sinne, gleichwohl supponiert der anthropologische Pfad des Subjektivitäts- und Entfremdungsdenkens in seinen Schriften unausgesprochen eine Konzeption des guten Lebens. Denn erst auf ihrer Grundlage lässt sich ermes- sen, warum ein Leben, das über bestimmte Merkmale nicht verfügt, nicht einfach ein anderes, sondern in einem immer auch normativen Verständnis ein entfremdetes Leben sein soll. Eine solche Konzeption des guten Lebens setzt, wie sich an den Schriften Nussbaums unschwer zeigen lässt, eine wertende Auszeichnung und Festlegung bestimmter Dimensionen menschlichen Lebens voraus.²¹ Diese können nicht einfach als beliebige, auch mögliche Seiten des menschlichen Lebens begriffen werden, sondern sie müssen, um auf ihrer Grundlage eine Konzeption des guten Lebens artikulieren zu können, als essentielle Bestandteile menschlichen Lebens aufgefasst werden. In jüngerer Zeit ist, gerade auch mit Blick auf einen im Ausgangspunkt einer objektiven Ethik des guten Lebens verstandenen Entfremdungsbegriff, auf die Gefahren solcher essentialistischer Konzeptionen hingewiesen worden.²² Sicherlich muss Marx

²⁰ Vgl. Martha Nussbaum: Aristotelischer Sozialdemokratismus. In: Dies.: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt a. M. 1999, S. 56.

²¹ Vgl. Martha Nussbaum: Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten: Aristoteles über die distributive Aufgabe des Staates. In: Dies.: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt a. M. 1999, S. 86–130 und Dies.: *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA/London. Kap. 1.vii sowie 3.v und vi.

²² Siehe Rahel Jaeggi: *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt a. M. 2005, S. 47ff.

nicht eine so umfassende Liste voraussetzen, wie es in Nussbaums Philosophie der Fall ist, aber auch sein anthropologisch getragenes Denken von Subjektivität und Entfremdung bleibt unweigerlich darauf angewiesen, bestimmte Lebensweisen normativ auszuzeichnen und präskriptiv festzuhalten. Dadurch stellt sich einerseits die Schwierigkeit, wie sich ein substantielles Verständnis des Guten überhaupt begründen lassen kann und andererseits ergibt sich in normativer Hinsicht das Problem, dass solche Vorstellungen des Guten dazu tendieren, eine paternalistische Bewertung von Lebensweisen vorzunehmen. Diese Probleme können hier nicht ausführlich diskutiert werden. Der Hinweis auf sie zeigt allerdings auch ohne eine umfängliche Erörterung, dass die anthropologische Grundlegung von Subjektivität und Entfremdung mit erheblichen begründungstheoretischen Schwierigkeiten konfrontiert wird und zudem normativ bedenkliche Vereinseitigungen riskiert. Beschränken wir uns auf einige wenige Erörterungen zu den beiden genannten Problemen. Es kann dabei in diesem Rahmen allerdings lediglich um die Benennung einer Selbstverortung innerhalb dieser komplexen Diskussion über Normativität und die Möglichkeit ihrer Begründung gehen, da eine auch nur annähernde Erläuterung weitaus mehr Raum beanspruchen würde, als hier zur Verfügung steht.²³ Die Vorstellung des Guten oder auch des guten menschlichen Lebens spielt in der praktischen Philosophie der Gegenwart zweifelsohne eine wichtige Rolle: Unter mehr oder weniger deutlicher Bezugnahme auf Aristoteles als geistigen Vorläufer greifen Autorinnen und Autoren wie Martha C. Nussbaum, Philippa Foot, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre oder Charles Taylor auf die Denkfigur des guten Lebens zurück, um normative Maßstäbe gewinnen zu können. Gleichwohl ist es ausgesprochen umstritten, ob und wie ein solcher Rekurs auf die Kategorie des guten Lebens gerechtfertigt werden kann; zumindest dann, wenn er, wie es im Mindesten bei Nussbaum der Fall ist, mit dem Ziel der Formulierung einer universalen Normativität unternommen wird. Hier lassen sich ähnlich grundlegende Zweifel aus ganz unterschiedlichen Denksammenhängen ins Feld führen: Im Anschluss an Kants Beschränkung von Normativitätsbegründungen auf formale Annahmen bezweifelt so bekanntlich Jürgen Habermas die Möglichkeit der Begründung einer verbindlichen Konzeption des Guten und in der gedanklichen Weiterführung von Nietzsches genealogischer Erschütterung von Normativitätsbegründungen insgesamt lassen sich Überlegungen von Michel Foucault und Jacques Derrida als entschiedene Einwände gegen Versuche, substantielle normative Annahme zu formulieren,

²³ Ausführlicher habe ich mich mit diesen Fragen in folgender Studie beschäftigt: Oliver Flügel-Martinsen: Entzweiung. Die Normativität der Moderne. Baden-Baden 2008.

verstehen. Aus meiner Sicht sind, ohne dies hier weiter verfolgen zu können, diese Einwände überzeugend. Versuche, eine substantielle Idee des Guten zu entwerfen, erscheinen mir deshalb ausgesprochen zweifelhaft. Den Paternalismusverdacht können wir zunächst auf sich beruhen lassen, da er uns noch im Zusammenhang der politischen Implikationen beschäftigen wird (3.).

Der alternative Denkweg von Subjektivität und Entfremdung führt ideengeschichtlich vor allem auf Überlegungen Hegels zurück, die ihrerseits einen Vorläufer in Fergusons Kritik vorsozialer Subjektkonzeptionen finden.²⁴ Was Fergusons *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* vor allem so bedeutsam macht, ist der Umstand, dass in ihm gleichsam das grundbegriffliche Instrumentarium für spätere Kapitalismuskritiken vorgeformt wird, das für Hegels kritische Analyse der bürgerlichen Gesellschaft entscheidend sein wird und auf das auch Marx zurückgreift: Ferguson stellt nämlich die individualistischen Grundannahmen in Frage, die in der politischen Philosophie Hobbes' und vor allem Lockes aufgestellt werden und die für liberale und libertäre Denkansätze bis in die politische Philosophie der Gegenwart wichtig sind.²⁵ Was Ferguson grundsätzlich verwirft, ist die Vorstellung eines vorsozialen Individuums. Für Ferguson, wie später auch für Hegel und Marx, gibt es keine Individuen, aus denen sich eine Gesellschaft zusammensetzt oder die sie gar gründen, sondern Menschen werden zu Individuen in gesellschaftlichen Interaktionsprozessen sozialisiert. Bei dieser Akzentuierung der sozialen Dimension in der politischen Philosophie handelt es sich aber mitnichten um eine schlichte Reprise der Anthropologie eines *zoon politikon*, sondern um die Eröffnung eines im modernen Sinne soziologischen Blicks auf das gesellschaftliche Geschehen. Ferguson sagt nicht, Menschen seien von vornherein politische Wesen. Er sagt stattdessen: Menschen würden in sozialen Prozessen individuiert. Es gebe keine vorsozialen Individuen, die diese oder jene Eigenschaften besäßen, sondern ihre Eigenschaften würden in einem Wechselspiel zwischen den sich sozialisierenden Individuen und den sozialen Strukturen, innerhalb derer dieser Prozess stattfindet, hervorgebracht. Deshalb insistiert Ferguson auch darauf, dass Menschen in Gruppen untersucht werden müssen und darum kann er auf die Frage, wo der Naturzustand ist, antworten: Immer hier.²⁶

²⁴ Vgl. Adam Ferguson: *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt a.M. 1988. Teil 1.

²⁵ Vgl. für einen besonders radikalen normativen Individualismus: Robert Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford 1974.

²⁶ Adam Ferguson: *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt a.M. 1988. S. 100 bzw. 105.

Eine der wichtigsten ausführlichen Formulierungen, die bekanntlich auch für Marx von großer Bedeutung ist, findet die Theorie einer sozialen Konstitution von Individualität, die die spätestens seit Locke dominante liberale Theorieaxiomatik, die freiheitsfähige Subjekte gewissermaßen vorgesellschaftlich voraussetzt, grundlegend in Zweifel zieht, in Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. So sehr Marx sich auch kritisch gerade gegen diese Hegel'sche Schrift abgrenzt, so viel verdankt seine eigene Unternehmung Hegels praktischer Philosophie – vielfach übrigens auch noch dort, wo Marx sich ausdrücklich von Hegel abzuwenden sucht. Schon in Hegels Theorie der sozialen Konstitution von Individualität lassen sich die zwei ineinander greifenden Elemente aufspüren, die auch für den sozialtheoretischen Denkweg von Subjektivität und Entfremdung bei Marx wesentlich sind. Einerseits legt Hegel im Sittlichkeitskapitel seiner Rechtsphilosophie²⁷ am Modell moderner Gesellschaften seiner Zeit dar, dass und wie Individuen durch soziale Prozesse erst hervorgerufen werden. Und andererseits misst er diesem Prozess in seiner praktischen Philosophie ein entscheidendes normatives Gewicht bei, indem er behauptet, dass der Umstand einer sozialen Konstitution von Individualität Bedeutung für die Möglichkeit einer vollumfänglichen freiheitsfähigen Individualität besitzt. Wie später Marx, so behauptet auch schon Hegel nichts anderes, als dass Individuen erst in der Gemeinschaft ihre Fähigkeiten auszubilden vermögen und also auch erst in ihr frei sein können. Eine solche Konzeption setzt dabei keine substantiellen Annahmen über die Beschaffenheit eines gelingenden, guten menschlichen Lebens voraus. Entfremdet ist, wie es sich aus Hegels Überlegungen schlussfolgern lässt und wie es bei Marx explizit formuliert wird, das individuelle und das gemeinsame Leben dann, wenn sich die sozialen Prozesse und die aus ihnen hervorgehenden Institutionen verselbständigen und sich so dem Einfluss der Individuen entziehen. Verstellt ist dann nämlich sowohl die individuelle als auch die gemeinschaftliche Freiheitspraxis. Als nicht entfremdet oder, wenn man mag, als gelungen kann demgegenüber ein individuelles und gemeinschaftliches Leben gelten, dem eine solche Gestaltung und Aneignung der sozialen Verkehrsformen möglich ist. Darüber, wodurch sich diese Praxis kennzeichnet, ist damit noch nichts gesagt und entscheidend für den Vorzug dieses Denkweges ist es, dass darüber auch nichts gesagt werden muss: Dieser Konzeption zufolge hängt die gelingende Konstitution von Subjektivität und mit ihr subjektiver wie kollektiver Freiheit nicht von bestimmten, material bestimmten Charakteristika, sondern

²⁷ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: Werke. Frankfurt a.M. 1986. §§ 142–360.

vom Modus des Vollzugs der Praxis ab. Es geht also, anders als beim anthropologischen Denkweg der Entfremdung, nicht darum, inhaltlich bestimmbare Eigenschaften herauszustellen. Über das Ziel oder die Ziele wird nicht nur keine Aussage getroffen, sondern es ist zudem auch gar nicht möglich, eine Aussage zu treffen, ohne die Idee einer selbst bestimmten Gestaltung preiszugeben: Ziele erwachsen dieser Vorstellung zufolge nämlich erst aus dem komplexen und sicherlich nicht spannungsfreien Zusammenspiel von individueller und kollektiver Selbstbestimmung, die sich, wie Marx ebenso wie Hegel annimmt, ohne einen wechselseitigen Bezug aufeinander gar nicht angemessen denken lassen.

3. Demokratietheoretische Implikationen

Die beiden Subjektivitäts- und Entfremdungskonzeptionen zeitigen unterschiedliche Folgen für die politische Philosophie, insbesondere für die Demokratietheorie. Nach meinem Dafürhalten ist lediglich der Variante, die hier unter der vagen Bezeichnung eines sozialtheoretischen Entfremdungsdenkens behandelt wurde, eine Idee demokratischen Selbstregierens konstitutiv eingeschrieben. Die anthropologische Variante verweist hingegen zumindest nicht zwangsläufig auf demokratische Regierungsformen, sondern lässt sich auch mit anderen, etwa wohlwollend paternalistischen Regierungsformen vereinbaren. Nur dann nämlich, wenn – wie es beim sozialtheoretischen Denkweg der Fall ist – die sozialen und politischen Strukturen bereits entscheidend für die Genese von Subjektivität sind, wird es normativ unausweichlich, die Individuen gemeinsam über diese Strukturen entscheiden zu lassen.

Die auf diese politikphilosophische Schlussfolgerung zulaufenden Gedankenlinien dürften in den vorangegangenen Ausführungen bereits hinreichend deutlich geworden sein, so dass ich mich abschließend auf eine kurze Skizze dieser für die politische Philosophie entscheidenden Differenz beider Denkwege beschränken werde. Dabei kann natürlich nicht unterschlagen werden, dass hier zwar im Anschluss an bestimmte Gedankenlinien, die sich bei Marx finden, argumentiert wird, zugleich kann allerdings nicht die Rede davon sein, dass Marxens Überlegungen fortgeführt werden. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, gibt es bei Marx keine politische Philosophie.²⁸ Das liegt keineswegs nur daran, dass die späte Staatstheorie ungeschrieben blieb. Dafür gibt es vielmehr handfeste theoretische Gründe: Auf dem Weg zu einer Kritik der politi-

²⁸ Wichtige Überlegungen des jungen Marx zur Demokratietheorie finden sich in: Karl Marx: Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: MEGA² I/2. S. 30ff. (MEW. Bd. 1, insb. S. 230ff.).

schen Ökonomie sucht sich Marx immer entschiedener von den philosophischen Reflexionen seiner frühen Schriften zu distanzieren. Weiter oben wurde zwar angedeutet, dass sich die Spuren seines Entfremdungsdenkens durchaus bis in sein Spätwerk ziehen, dies ändert aber nur wenig an dem Umstand, dass Marx die politische Philosophie mehr oder weniger explizit sich selbst überlässt. Allerdings verstellt die Entwicklung des Marx'schen Denkweges nach meinem Dafürhalten keineswegs die Möglichkeit, über die politikphilosophischen Implikationen seiner Überlegungen zur Konstitution von Subjektivität und zur Entfremdung zu reflektieren. Lediglich darum wird es hier gehen. Dieser letzte Schritt schließt somit in gewisser Weise an Marx an, aber er entfernt sich ohne Frage vom Programm einer historisch-materialistischen Kritik der politischen Ökonomie. Wenn hier in unorthodoxer Weise Marx'sche Gedanken zum Anlass einer politikphilosophischen Reflexion genommen werden, dann geht es, dies sei unterstrichen, nicht darum, in Marx eine politische Philosophie zu implantieren, sondern darum, das Anregungspotential bestimmter Denkfiguren bei Marx für Fragestellungen der politischen Philosophie zu untersuchen. Das Konsistenzkriterium liegt deshalb auch nicht in einer – in welcher Form auch immer angenommenen – Konsistenz des Marx'schen Denkens, sondern in der begrifflichen Konsistenz, die sich zwischen bestimmten Facetten seines Denkens und demokratietheoretischen Überlegungen zur Vermittlung von individueller und kollektiver Selbstbestimmung ergibt – oder auch nicht.

Auf die paternalistischen Implikationen der anthropologischen Annäherung an Subjektivität und Entfremdung wurde schon hingewiesen. Wenn die gelingende Konstitution von Subjektivität in erster Linie auf die Erfüllung bestimmter Charakteristika eines guten menschlichen Lebens angewiesen ist, dann ist eine demokratische Regierungsform zumindest nicht zwangsläufig notwendig. Abgesehen davon, dass mit der Bestimmung von Merkmalen eines guten Lebens einer demokratischen Selbstgestaltung womöglich objektiv auftretende Grenzen vorgezogen werden, sind neben demokratischen Formen der politischen Willensbildung auch techno- oder expertokratische Regierungsformen möglich, die zuweilen sogar den Vorzug haben mögen, die Bereitstellung bestimmter Güter effektiver und verlässlicher gewährleisten zu können. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass aus der Perspektive einer normativen Anthropologie nicht doch ein starkes Plädoyer für demokratisches Selbstregieren formuliert werden kann. Die Schriften von Martha Nussbaum zeugen von einem solchen Unterfangen.²⁹ Aber die substantiellen Vorannahmen präjudizieren wenigstens

²⁹ Siehe Martha Nussbaum: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt a. M. 1999.

in einigen Hinsichten die demokratische Selbstbestimmungspraxis. Insofern mag sich eine normative Anthropologie mit bestimmten Verständnissen von Demokratie vereinbaren lassen, aber sie kommt einer Praxis der Selbstbestimmung nicht von sich aus strukturell entgegen. Vielmehr verhält es sich so, dass zwischen den Selbstbestimmungsansprüchen und den normativen Vorfestlegungen grundlegende Spannungen bestehen. Der Pluralismus unterschiedlicher Auffassungen des Guten, der auch einen der Hauptgründe für das demokratietheoretische Erfordernis einer Vermittlung von individueller und kollektiver Selbstbestimmung ausmacht, dürfte hier nicht das geringste Problem darstellen. Diese Herausforderung ist vermutlich auch ein wichtiger Hintergrund dafür, dass sich Nussbaum in jüngeren Schriften nicht mehr hauptsächlich auf den beanspruchten Universalismus ihrer normativen Anthropologie konzentriert, sondern darüber hinaus vor allem auch deren Vereinbarkeit mit dem sozialen und politischen Pluralismus herauszustreichen sucht.³⁰ Festhalten lässt sich darum, dass sich die Denkbahn einer normativen Anthropologie mit demokratischen Selbstbestimmungsforderungen auf die ein oder andere Weise vermitteln lässt, sie ist aber für sie keine anregende Inspirationsquelle: Die Möglichkeit demokratischer Selbstbestimmung lässt sich ihr abringen, aber sie befördert sie nicht in besonderem Maße. Wenden wir uns deshalb nun dem anderen Denkweg zu.

Durch die sozialtheoretische Variante wird das demokratische Selbstregieren gewissermaßen unvermeidlich auf den Plan gerufen, ist für sie doch eine demokratische Gestaltungspraxis im Grunde genommen konstitutiv. Schließlich bedingen sich ihrzufolge individuelle und gemeinschaftliche Freiheit wechselseitig und beide hängen gleichermaßen davon ab, in welchem Maße es den Individuen gelingt, ihre Geschicke gemeinsam so zu regeln, dass Räume sowohl für die individuelle als auch für die gemeinschaftliche Freiheit eröffnet werden – beide sich also gegenseitig fördern und nicht behindern.³¹ Darüber hinaus verlangt dieser Denkweg von Subjektivität und Entfremdung auch noch in einer anderen Hinsicht nach demokratischer Selbstbestimmung: Wenn nämlich nicht von vornherein feststeht, worin die Ziele oder auch die wichtigen

³⁰ Siehe Martha Nussbaum: *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA/London. S. 78ff.

³¹ Eine solche Beziehung der wechselseitigen Ermöglichung von individueller und politischer Freiheit hat Claude Lefort im Anschluss an Tocqueville skizziert. Siehe Claude Lefort: *Réversibilité: liberté politique et liberté de l'individu*. In: Ders.: *Essais sur le politique*. Paris 1986. S. 215–236. Mit diesem begriffsinternen Konflikt der Freiheit habe ich mich andernorts ausführlicher beschäftigt, siehe Oliver Flügel-Martinsen: *Befragung der Freiheit – Freiheit der Befragung*. In: *Leviathan*. 4/2009. S. 559–574.

Eigenschaften des individuellen und des kollektiven Lebens bestehen, dann wird ein Verständigungsprozess, in dessen Verlauf diese Ziele und Charakteristika erst artikuliert werden, unverzichtbar. Diese von Marx angeregte Vorstellung führt übrigens zu einem wichtigen demokratietheoretischen Schluss, der den Status der Demokratie selbst betrifft: Durch Marxens Überlegungen zur Entfremdung und zur Konstitution von Subjektivität wird nämlich deutlich, dass Demokratie als ein besonderes Medium verstanden werden kann, das dennoch keinen bloß instrumentellen Charakter aufweist: Der Sinn von Demokratie, so ließe sich die demokratietheoretische Konsequenz aus der Entfremdungslehre formulieren, besteht in der Etablierung und im Vollzug einer vermittelnden Praxis von individueller und kollektiver Selbstbestimmung, der weder die Individuen noch die Kollektive vorgeschaltet sind. Im Gegenteil werden sie erst im Vollzug dieser Praxis hervorgebracht. Dieser auf eine umfassende Selbstbestimmung hin ausgerichtete Sinn von Demokratie vollzieht sich gleichsam im Medium der Demokratie selbst: Sie ist so verstanden in einem Zug Mittel und Zweck.³² Ein solches Verständnis von Demokratie stellt eine grundlegende Herausforderung für die Praxis und die Theorie demokratischen Selbstregierens dar: Schließlich liegt es auf der Hand, dass die demokratischen Verständigungsprozesse erstens in vielen Hinsichten zu grundlegenden Konflikten führen werden, geht es in ihnen doch um die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens. Für diese Konflikte gibt es zweitens keine dem demokratischen Prozess vorgeordneten Entscheidungskriterien, denn auch deren Formulierung ist Teil der Selbstbestimmungspraxis. Hier bleibt mehr als nur eine Reminiszenz an die revolutionären Züge einer Gesellschaftstheorie Marx'scher Observanz und es hieße, die Umstände zu verzeichnen, sollte gelehnet werden, dass die damit markierten Herausforderungen immer auch unvermeidlich eine Gefahr für die auf einander verweisenden Ideen der individuellen und der kollektiven Selbstbestimmung darstellen. Aller festen Orientierungspunkte beraubt, allein auf den offenen Selbstbestimmungsprozess verwiesen, gehen sie unweigerlich das Risiko des Scheiterns ein. Aber letztlich sind sie nicht ganz ohne alle Orientierung. Durch die Aufgabe einer Vermittlung von individueller und kollektiver Selbstbestimmung, die ja selbst darauf zielen muss, beide möglichst umfassend zur Geltung zu bringen und keine auf Kosten der anderen zu benachteiligen, ist zumindest ein provisorisches Kriterium benannt: Wohin immer auch der Selbstbestimmungsprozess führen mag, er darf sich auf dem Weg dorthin nicht seiner eigenen Möglichkeit begeben und muss den Gestaltungsraum für künftige Ansprüche sowohl auf individuelle als auch auf kollektive Selbstbestimmung offen halten.

³² Siehe hierzu auch die Überlegungen zum Selbstzweckcharakter der Macht bei Hannah Arendt: *Macht und Gewalt*. München 1970. Kap. II.

Charaktermaske und Individualität bei Marx

Christoph Henning

Eine wichtige Frage, die die neuere Kritische Theorie sich selbst und ihrem Vorgänger gestellt hat, ist die nach der „normativen Folie“ (ein unschönes Wort, da es die Welt als Abziehbild malt), auf der eine Kritik an der Gesellschaft und beschönigenden Theorien über sie beruht. Die leitende Annahme ist hier, dass nur wer weiß, was gut ist, sagen kann, warum etwas schlecht ist. Was die *ältere* Kritische Theorie vor allem beklagte, darin der Lebensphilosophie der Jahrhundertwende gar nicht so fern, war der „Zerfall der Individualität“.¹ Für sie war ‚das Gute‘ (wenn man so reden darf, denn sie selbst tat das gerade nicht) eine integre und selbstbestimmte Subjektivität – heute würde man von personaler Autonomie sprechen. Um diesen Kandidaten für eine normative Begründung von Kritik war es zwischenzeitlich allerdings schlecht bestellt: Habermas erklärte in seiner kommunikationstheoretischen Wende die „Subjektphilosophie“ für überwunden (worin mehr Heidegger steckt als der unbescholtene Leser vermutet) und setzte an seine Stelle die Intersubjektivität.² Ähnliche Tendenzen gab es bei so unterschiedlichen Meisterdenkern wie Richard Rorty oder Michel Foucault, und so konnte es zu einem Volksvorurteil gerinnen, in der Sozialphilosophie sei künftig nicht mehr von Individualität – oder gar Authentizität – zu reden, da dies zu essentialistisch (oder ‚fundamentalistisch‘) sei.

Da auch die Philosophie ihre Moden hat, ‚darf‘ man inzwischen – in Zeiten, wo *philosophy of mind* und Harry Frankfurt populär sind – wieder über ‚das Subjekt‘ reden.³ Das soll hier hinsichtlich der Frage geschehen, ob nicht auch

¹ Theodor W. Adorno/Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung [1947]. In: Adorno: Gesammelte Schriften (fortan zitiert als GS). Bd. 3. Frankfurt a.M. 1997. S. 277.

² Z.B. in Jürgen Habermas: Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt a.M. 1988. Was die Stelle ‚des Subjekts‘ in ‚der‘ Philosophie genau war, ist gar nicht so klar. So starke Begründungslasten, wie die Intersubjektivitätsthese suggeriert, trug sie fast nie (siehe Manfred Frank: Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Stuttgart 1991. S. 79/80).

³ Besonders ausgiebig – und nicht frei von Klischees – tut das etwa Andreas Reckwitz: Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne. Weilerswist 2006. Ebenfalls wieder etabliert hat sich die Philosophie der Person.

bei Marx, dem wichtigen Ahnherrn ‚selbst‘-vergessener strukturaler und systemischer Theorien, ein Konzept von freier Individualität anzutreffen ist, welches seine Kritik an Entfremdung und Verdinglichung zwar nicht ‚begründet‘ (denn es wird nichts davon abgeleitet), aber doch verstehbar macht. Das geschieht, wie in der neueren Marxforschung üblich, zunächst philologisch, und zwar über den Umweg der „Charaktermaske“. Denn dieser Begriff enthält, gleichsam in Spiegelschrift, ein Positives in sich. Er wird in drei Schritten umkreist, in der Hoffnung, ihm eine positive Konzeption von Individualität zu entlocken.

Die erste Frage ist, ob die Rede von Charaktermasken im *Kapital* eine Aussage *de re* ist (im Sinne von: alle Menschen im Kapitalismus sind Charaktermasken) oder eher eine reflexive Aussage über die Schranken seiner Wissenschaft (1). Marx' Aussagen dazu schwanken, es gibt allerdings gute Belege für Letzteres. Doch hängt die methodische Rede von Charaktermasken nicht in der Luft – Marx wollte ja seine Methode in der Wirklichkeit verankern, wenn auch nicht einfach abbildtheoretisch. Es gibt also ein *fundamentum in re* der Charaktermaske: Sie legt einen *Aspekt* der Realität frei, der allerdings nicht der einzige ist. Das wirft die zweite Frage auf, was für ein Verständnis der *Träger* dieser Masken Marx zugrunde legt (2). Ein philosophiehistorischer Exkurs zu Hegel und Schelling konturiert seinen Mittelweg zwischen idealistischen Selbstmächtigkeitsphantasien und systemischem Determinismus. Doch gibt es neben dem (wie sich zeigen wird) naturphilosophischen einen weiteren, konkreteren Kritiksinn dieser Kategorie, der sich aus dem textlichen Umfeld erschließen lässt: Marx deutet nämlich eine soziale Ungleichheit auch hinsichtlich der Masken an (3). Diese drei Schritte sollen das Bild von Individualität verdeutlichen, das Marx seiner Kritik unterlegt – in der Hoffnung, damit zur Rückkehr des Subjekts in der politischen Philosophie einen Beitrag zu leisten.

1. Das Bild der „Charaktermaske“: Methodenreflexion oder Aussage *de re*?

Karl Marx hat sich seit Mitte der 1840er Jahre nicht mehr als Philosoph verstanden. Er hat sich daher nicht mehr systematisch über sein Verständnis von Subjektivität geäußert. Eine Eigenart des *Kapitals*, die als Beleg dafür gelesen wurde, Marx habe nicht nur mit der philosophischen Ausdrucksweise, sondern auch mit früheren philosophischen Inhalten gebrochen, ist die Rede von der „Charaktermaske“. Damit meint er, kurz gesagt, die ökonomische Funktion,

die der Einzelne im Kapitalismus ausübt – und ausüben muss. Es handelt sich um eine „Wirkung des gesellschaftlichen Mechanismus, worin er nur ein Triebrad ist“.⁴ Marx spricht daher von den „Produktionsagenten“ als „Funktionären“⁵ oder „Trägern der verschiedenen Funktionen des Produktionsprozesses“⁶. Da der Produktionsprozess aber nicht vom Kapital allein vollzogen wird, gibt es neben der Maske der Kapitalisten auch die der Grundeigentümer, der Arbeiter⁷ sowie der „Käufer und Verkäufer“⁸. Soweit, so klar. Doch wie systematisch ist dieser Begriff zu verstehen? Ich meine, es gibt hier eine seltsame Übersystematisierung, die das Metaphorische an ihm übersieht.

Anders nämlich als es die zuweilen ausgefeilte theoretische Einordnung dieses Wortes vermuten lässt,⁹ klingen einige der Bemerkungen von Marx recht locker. So schreibt er am 16. Juni 1862 an seinen Erzrivalen Lassalle anlässlich einer kleinen Schrift desselben:

„Nebenbei [...] der ‚sophos‘ als die eigentümliche Charaktermaske (diese Maske hier aber im guten Sinn) der griechischen Philosophie hat mich früher sehr beschäftigt.“¹⁰

Ein Jahr, nachdem er dieses Wort auch im *Kapital* verwendet hat, bittet er Engels, sein Buch möglichst mehrfach zu rezensieren. Er schreibt ihm Folgendes:

„Jennychen, ein Kenner im Fach, behauptet, daß Du großes dramatisches Talent entwickeltest, resp. komisches, in dieser Aktion von ‚verschiednen‘ Standpunkten und mit verschiedenen Charaktermasken.“¹¹

An solchen Stellen zeigt Marx ein recht legeres Verständnis dieses Wortes. Es verweist eigentlich auf frühe Religionen und das antike Theater, in der die Schauspieler Masken benutzt haben; in dieser Form verwendet es allerdings erst Jean Paul.¹² Masken waren noch im Theater der Neuzeit benutzt worden,

⁴ MEGA² II/10. S. 530 (MEW. Bd. 23. S. 618).

⁵ MEGA² II/15. S. 260 (MEW. Bd. 25. S. 274).

⁶ MEGA² II/15. S. 797 (MEW. Bd. 25. S. 830).

⁷ MEGA² II/15. S. 852 (MEW. Bd. 25. S. 887).

⁸ MEGA² II/10. S. 136 (MEW. Bd. 23. S. 163).

⁹ Als Überblick vgl. Ingo Elbe: Thesen zum Begriff der Charaktermaske (o.J., siehe: http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/elbe_charaktermaske.pdf). Nicht ohne Ambivalenz: Einerseits könne man die Charaktermaske beim Verlassen der „Sphäre der Produktion“ abstreifen (S. 2), andererseits gebe es ihre „Verinnerlichung“ (Fn. 16). Das Zugleich von Beschränkung und Ermöglichung betont Alex Demirović (<http://www.kapital-lesen.de/spip.php?article76>; Zugriffe 19.1.2010). Beide waren auf der Tagung zugegen, wo eine erste Vision dieses Beitrages diskutiert wurde.

¹⁰ MEW. Bd. 30. S. 626.

¹¹ 8. Januar 1868. In: MEW. Bd. 32. S. 9.

etwa im italienischen Maskentheater, in dem es ein Set feststehender Charaktere gab (Typen von Menschen, die den Zuschauern bekannt waren), so dass die Handlung weitgehend improvisiert werden konnte.¹³ Das Wort lässt sich also auf alles Mögliche anwenden, auch auf antike Philosophen oder Engels. Aber was will es besagen?

Das alltägliche Verständnis davon, dass jemand eine Maske anlegt, ist ja, dass dieser jemand nicht mit der Maske identisch ist, sondern sein Antlitz, seine wahren Ziele versteckt, um etwas anderes darzustellen. Es gibt also jemanden ‚hinter‘ der Maske (das nahm noch die soziologische Rollentheorie an). Die genannten Stellen sind jedenfalls so zu verstehen. Doch Marx hat das Wort auch in theoretischen Schriften in diesem Sinn verwendet: So spricht er im 18. *Brumaire* davon, dass Bonaparte die Charaktermaske des Strohmanns irgendwann wegwarf, weil sie „nicht mehr der leichte Vorhang war, worunter er seine Physiognomie verstecken konnte, sondern die eiserne Maske, die ihn verhinderte, eine eigne Physiognomie zu zeigen“.¹⁴

Was bedeutet es nun, wenn Marx in seinem ökonomischen Hauptwerk auf dieses Bild zurückgreift, um das kapitalistische ‚Theater‘ zu beschreiben? Marx folgt darin einer älteren Tradition: Schon Seneca hatte von verschiedenen „Personen“ gesprochen, die jemand hat,¹⁵ und Rousseau hatte kritisiert, dass das moderne Leben die Menschen zu Schauspielern mache.¹⁶ Speziell bei Marx ist, dass die Maske Ausdruck einer *sachlichen* (nämlich wirtschaftlichen) Gewalt ist – eigentlich haben wir es also mit einer Verdinglichung von Menschen zu tun. Doch die gegenläufige „Personifizierung der Sachen“¹⁷ führt dazu, dass gerade die sachliche Gewalt in Form von Masken darstellbar ist – es handelt

¹² Jochen Hörisch: Charaktermasken. Subjektivität und Trauma bei Jean Paul und Marx [1979]. In: Ders.: Die andere Goethezeit: Poetische Mobilmachung des Subjekts um 1800. München 1992. S. 29ff.; sowie grundlegend Richard Weihe: Die Paradoxie der Maske. Geschichte einer Form. München 2004. S. 310ff.

¹³ Siehe Henning Mehnert: *Commedia dell'arte* (Stuttgart 2003) sowie Weihe: Paradoxie (Fn. 12). S. 217ff.

¹⁴ MEGA² I/11. S. 131 (MEW. Bd. 8. S. 149).

¹⁵ Seneca: *De officiis/Vom pflichtgemäßen Handeln*. Stuttgart 1986. S. 95; siehe Manfred Fuhrmann: *Persona, ein römischer Rollenbegriff*. In: *Poetik und Hermeneutik 8: Identität*. München 1979. S. 83–106; sowie Weihe: Paradoxie (Fn. 12). S. 330/331.

¹⁶ Jean-Jacques Rousseau: *Brief an d'Alembert über das Schauspiel*. In: Ders.: *Schriften*. Hrsg. von Henning Ritter. Frankfurt a.M. 1988. Bd. 1. S. 333–417; siehe auch Richard Sennett: *The Fall of Public Man*. New York 1974. Kap. 6; und Ralf Konersman: *Der Schleier des Timantes. Perspektiven der historischen Semantik*. Frankfurt a.M. 1994. S. 84ff. und 153ff. Bettina Conrads *Dissertation Gelehrtentheater: Bühnenmetaphern in der Wissenschaftsgeschichte zwischen 1870 und 1914* (Tübingen 2004) geht leider nicht auf Marx ein.

¹⁷ MEGA² II/15. S. 905 (MEW. Bd. 25. S. 838).

sich also um kein statisches Gegenüber von Mensch und Ding. In dieser Metapher verfließen die Grenzen vielmehr, da das Ding in diesem Fall ein undurchschautes soziales Verhältnis ist. Man muss daher auch nicht zwischen „Charaktermaske“ und „Personifizierung“ ökonomischer Kategorien unterscheiden¹⁸ – Marx verwendet die Worte ohnehin äquivok,¹⁹ und der Begriff „Person“ (von lat. *personare*, hindurchklingen) trägt die Maske etymologisch in sich.

Es gibt nun drei Möglichkeiten, die Bedeutung dieses Bildes zu interpretieren, von denen eine unberücksichtigt bleiben darf. Diese Möglichkeit wäre anzunehmen, dass Kapitalisten diese Maske *bewusst und intendiert* anlegen, um strategisch bestimmte Zwecke zu erreichen (wie es das doppeldeutige Wort der ‚Agenten und Spione des Kapitals‘ nahelegt, denn Agenten verkleiden sich). Das ist unwahrscheinlich, weil für Marx der Kapitalismus keine Verschwörung Einzelner auf den „Kommandohöhen der Wirtschaft“²⁰ ist, sondern vielmehr „als blindes Gesetz den Produktionsagenten sich aufzwingt“.²¹ Die Charaktermaske wird den Menschen daher eher „aufgeprägt“, als dass sie sie zu strategischen Zwecken erfänden und freiwillig anlegten. Ausnahmen mag es geben,²² doch die Regel sind sie darum nicht. Daher zeichnet Marx sogar Politiker – die Prototypen strategischen Handelns – als wiederkehrende Typen und Personifikationen bestimmter Verhältnisse.²³

Es bleiben zwei Möglichkeiten übrig. Sie unterscheiden sich in der Auslegung des Wörtchens „nur“, das fast überall mit der Charaktermaske zusammen auftritt („nur ein Triebrad“²⁴, oder: „der Kapitalist ist nur das personifizierte Kapital“²⁵). Entweder heißt dies – das wäre die Aussage *de re* –, dass Akteure im Kapitalismus nur die Rolle *sind*, die das System ihnen beilegt. Dies würde zwar der naiven Deutung einer Maske widerstreiten, da es keinen jemand ‚hinter‘ der Maske mehr gibt, der sie anlegt; doch in dem Bild von der verkehrten Welt, das Marx zeichnet (Menschen erscheinen als Dinge und Dinge

¹⁸ Siehe Elbe: Thesen (Fn. 9). S. 4.

¹⁹ MEGA² II/10. S. 83 (MEW. Bd. 23. S. 99).

²⁰ Adorno: GS. Bd. 3. S. 56.

²¹ MEGA² II/15. S. 253 (MEW. Bd. 25. S. 267).

²² Manche Experten in Talkshows etwa tun genau dies: Sie legen Insignien einer versachlichten Macht an und geben vor, in deren Namen lediglich Sachzwänge zu benennen. Die ‚Theorie‘ der Charaktermaske sollte das nicht überdecken, denn natürlich gibt es eine politische Agenda – und immer auch Alternativen. Diese strategische Dimension gerät durch die zweite Deutung aus dem Blick.

²³ Siehe den Beitrag von Axel Rüdiger in diesem Band.

²⁴ MEGA² II/10. S. 530 (MEW. Bd. 23. S. 618).

²⁵ MEGA² II/15. S. 793 (MEW. Bd. 25. S. 827).

als Personen), wäre dies durchaus denkbar. Menschen im Kapitalismus *sind* (und sind *nur*) Charaktermasken: Das ist die konventionelle Deutung, die sich – ohne ein Kontinuum unterstellen zu wollen – von Bemerkungen Adornos²⁶ bis zu den menschenfeindlichen Konsequenzen der RAF zog.²⁷ Alternativ kann es jedoch auch heißen, dass die politische Ökonomie als Wissenschaft die Menschen „nur“ in diesen spezifischen Funktionen *in den Blick* bekommt. Das heißt nicht, dass es nur eine Fiktion ist, sondern dass die Ökonomie – phänomenologisch gesprochen – nur eine ‚Abschattung‘ des Phänomens erfasst und andere abblendet. Diese reflexiv-methodenkritische Deutung macht Sinn, da man das *Kapital* auch als wissenssoziologischen Traktat lesen kann: Es nimmt von verschiedenen „Standpunkten“²⁸ her verschiedene Perspektiven ein und kommt damit nicht nur dem jeweils eingekreisten Phänomen näher, sondern erklärt auch, warum bestimmte Gruppen nur bestimmte Aspekte davon sehen können.²⁹

Welcher Lesart ist der Vorzug zu geben? Und auf welcher Grundlage soll man diese Frage entscheiden? Von Interesse ist zunächst die Textbasis. Die erste, ontologische Deutung kann man durch Stellen wie diese stark machen:

„Die Hauptagenten dieser Produktionsweise selbst, der Kapitalist und der Lohnarbeiter, sind als solche nur [!] Verkörperungen, Personifizierungen von Kapital und Lohnarbeit; bestimmte gesellschaftliche Charaktere, die der [...] Produktionsprozeß den Individuen aufprägt; Produkte dieser bestimmten gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse.“³⁰

Das klingt ontologisch, weil vom „Sein“ die Rede ist. Doch lässt sich die Frage anschließen, ob sie denn immer „als solche“ sind, oder ob sie andernorts nicht auch *als andere* sind. Diese Offenheit kann Marx nicht entgangen sein. Die einschlägigen Stellen zeigen dies:

²⁶ „Die wirtschaftliche Charaktermaske und das, was darunter ist, decken sich im Bewußtsein der Menschen, den Betroffenen eingeschlossen, bis aufs kleinste Fältchen“ (Adorno: GS. Bd. 3. S. 238). Ähnlich Hörisch: Charaktermasken (Fn. 12).

²⁷ Politiker wie „Nixon und Brandt“ waren für sie Charaktermasken „des faschistischen Imperialismus“ (Texte der RAF. Malmö 1977. S. 411/412. Online: www.nadir.org/nadir/archiv/PolitischeStroemungen/Stadtguerilla+RAF/RAF/brd+raf/011.html, 19.01.2010).

²⁸ Siehe MEW. Bd. 23. S. 120, 141, 171 u. ö.

²⁹ Die Soziologie Karl Mannheims thematisierte die „Standortgebundenheit“ des Denkens. Obwohl sie am meisten von Marx gelernt hat, verrät sie darin auch einen Einfluss der Phänomenologie, nicht nur über Scheler (siehe Amalia Barboza: Karl Mannheim. Klassiker der Wissenssoziologie 9. Konstanz 2009). Die Phänomenologie hat übrigens einige Verbindungen zu Marx, wie Bernhard Waldenfels herausstellte, nicht nur bei Sartre. Siehe auch Friedrich Kaulbach: Philosophie des Perspektivismus. Tübingen 1990.

³⁰ MEGA² II/15. S. 851/852 (MEW. Bd. 25. S. 887).

„Wir werden überhaupt im Fortgang der Entwicklung finden, daß die ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenübertreten.“³¹

Diese Stelle lässt durchaus die andere Interpretation zu: Das Prädikat „sein“ (oder „nur-sein“) bezieht sich ja nicht auf die Personen, sondern auf die Charaktermasken – die Person als Träger bleibt davon unterschieden. Und wo ist das der Fall? Nicht In-der-Welt, sondern „im Fortgang der Entwicklung“, also in der weiteren Darstellung des ökonomischen Textes, der eher logisch als historisch vorgeht (und daher gar keine unmittelbare Deskription von Tatsachen beabsichtigt). Nach dieser Deutung handelt es sich bei der Charaktermaske um eine spezifische Optik der politischen Ökonomie, die andere Wissenschaften nicht bindet – ähnlich wie die Neurowissenschaft nur bestimmte Dinge *sieht* (Aktivierung von Hirnregionen, also letztlich Bewegung von Materie) und andere Wissenschaften, die anderes sehen, darum schlecht belehren kann. Soweit Marx seine Vorgänger kritisieren will, muss er sich von dieser Optik distanzieren. Und solche Distanzierungen finden sich tatsächlich:

„Wenn der klassischen Oekonomie der Proletarier nur als Maschine zur Produktion von Mehrwerth, gilt ihr aber auch der Kapitalist nur als Maschine zur Verwandlung dieses Mehrwerths in Mehrkapital. Sie nimmt seine historische Funktion in bitterem Ernst.“³²

Das kann nur sagen, wer mehr Humor hat und Funktionen nicht immer ernst nimmt. Der Standort, von dem aus man „nur“ Charaktermasken sieht, ist der der – humorlosen – klassischen Ökonomie, und so nur zum Teil der von Marx. Von ihm setzt er sich klar ab: Verkehrt sei es demnach, diese Optik als volle Beschreibung der Realität zu deuten; richtig ist es, ihre Herkunft zu durchschauen und ihre Grenzen zu sehen. Die Optik ist also weder *falsch*, denn sie findet sich in der Realität (Menschen nehmen sich und andere so wahr), noch ist sie eine methodische *Fiktion*, sondern zumindest als Wahrnehmungsweise real – daher die Rede von der „Oberfläche“.³³ Eher ist sie „verkehrt“: sie zeigt verzerrt und selektiv.³⁴ Es muss also eine klarere Sicht auf die Phänomene geben, sonst wäre die Verkehrung nicht als Verkehrung erkennbar. Und auch eine solche wird angedeutet:

³¹ MEGA² II/10. S. 83 (MEW. Bd. 23. S. 99/100).

³² MEGA² II/10. S. 533 (MEW. Bd. 23. S. 621).

³³ MEGA² II/10. S. 479 (MEW. Bd. 23. S. 557).

³⁴ Hans-Joachim Helmich: ‚Verkehrte Welt‘ als Grundgedanke des Marxschen Werkes. Ein Beitrag zum Problem des Zusammenhanges des Marxschen Denkens. Frankfurt a. M. 1980; sowie Hendrik Wallat: Der Begriff der Verkehrung im Denken von Marx. In: Marx-Engels-Jahrbuch 2008. S. 68–102.

„Unsre Verlegenheit stammt vielleicht daher, daß wir die Personen nur als personifizierte Kategorien, nicht individuell, gefaßt haben.“³⁵

Tragen wir kurz zusammen: Für Marx begegnen die Menschen im Kapitalismus einander, als trügen sie Masken – solche, die ihnen ihre Funktion im Wirtschaftssystem auferlegt. Insoweit hat die Rede von Charaktermasken einen Halt in der Realität. Allerdings ist es verkürzt, die Menschen auf ihre Masken *festzulegen* – „nur“ Masken sind sie nämlich lediglich aus der Sicht des Kapitals bzw. seiner Personifikationen, der Kapitaleigner. Wird dies theoretisch zementiert, liegt das an der Eindimensionalität der älteren politischen Ökonomie, welche die multiperspektivische Marx'sche Theorie daher kritisiert.³⁶

2. Probleme mit der Subjektivität – ein Exkurs zu Hegel und Schelling

Was heißt es nun, Personen „individuell“ zu fassen? An der zitierten Stelle meint es zunächst nur, dass der Verkäufer von Arbeitskraft noch eine andere Rolle spielt, nämlich die des Arbeitenden. Doch das ist nur eine weitere Maske. Was heißt es aber für die Individuen, Masken tragen zu müssen? Solange man von einem Träger hinter der Maske ausgeht, der nicht in ihr aufgeht (ihr also unterliegt, als ‚Subjekt‘ im wörtlichen Sinne), muss man darin eine Zumutung sehen. Die Frage ist nur, ob wir bei Marx ein solches Subjekt unterstellen können. Die landläufige Deutung – von Poststrukturalismus und Postmarxismus noch bestärkt – verneint dies: Entweder, weil schon Marx in seinem Determinismus ein Subjekt nicht habe denken können, oder *weil* er es dachte, aber dies ein falscher Essentialismus sei, den man heute abgelegt habe. Mit Foucault könnte man etwa sagen, die Charaktermaske sei eine „Subjektivierung“, und das Subjekt damit ‚nur‘ ein Effekt. Gegen eine ‚Subjektivierung‘ wäre allerdings wenig einzuwenden, wenn es *nur* Subjektivierungen gäbe (eben das ist die notorische Lücke bei Foucault).

Es gibt hingegen gute Gründe, die Frage zu bejahen: So war ein politisches Ziel von Marx das befreite und „total entwickelte Individuum“,³⁷ von dem vom *Manifest* bis zum *Kapital* die Rede ist, besonders deutlich in den *Grundrissen* und der *Deutschen Ideologie*.³⁸ Will diese Vision nicht utopisch werden, und

³⁵ MEGA² II/10. S. 149 (MEW. Bd. 23. S. 177).

³⁶ Die ontologische Lesart von Adorno und anderen hat also einen entscheidenden Marx'schen Schritt gegenüber seinen Vorgängern nicht mitvollzogen.

³⁷ MEGA² II/10. S. 439 (MEW. Bd. 23. S. 512).

³⁸ Siehe Iring Fetscher: *Emancipated Individuals in an emancipated society: Marx's sketch of*

das wollte Marx vermeiden, setzt sie schon für die Gegenwart eine Subjektivität voraus, die sich in diese Richtung entwickeln kann. Es sollte sich bei Marx also ein ‚Nichtidentisches‘ finden, das die Maske trägt. Tatsächlich gibt es bei Marx einen „nicht aufgehenden Rest“ (s.u. Fn. 67), der die Zwangsmaske zum Skandal macht, nämlich – kurz gesagt: die Individualität (auch die nicht voll entwickelte, in Potenz liegende). Diese schreibt er gegen die vorschnelle – und erstaunlich reduktionistische – Verbindung von *Person und Eigentum* im liberalen Denken³⁹ und ältere eigene Stilisierungen⁴⁰ auch den Proletariern zu: Es „entwickle sich unter ihnen noch gerade am meisten Individualität“.⁴¹ Kurz, es sei „verkehrt“, die Charaktermaske „als Aufhebung der Individualität zu bethränen“.⁴²

Wie ist aber die Herrschaft der Charaktermasken mit diesem Nichtidentischen zusammenzudenken? Dafür möchte ich nun *ad fontes* gehen – an die Quellen von Marx. Die Frage, was die Verwendung von Masken für das „Selbstbewusstsein“ bedeutet, hat nämlich – nach der Aufklärung – schon Hegel beschäftigt. Er kommt mehrfach darauf zurück, und das war Marx sicher bekannt. Drei Dinge stechen dabei hervor. Hegel schreibt erstens,

„daß die Priester [...] häufig mit Tiermasken erscheinen. [...] dieses Gedoppelte einer äußerlichen Maske, welche unter sich eine andere Gestalt verbirgt, gibt zu erkennen, dass das Bewusstsein nicht bloß in die dumpfe, tierische Lebendigkeit versenkt ist, sondern auch sich getrennt davon weiß“.⁴³

Das Verwenden von Masken zeigt für Hegel schon auf archaischer Stufe, dass der Maskenträger sich nicht voll mit der gespielten Rolle identifiziert. Es gibt von Anbeginn eine Differenz. Bereits in der antiken Komödie wird diese Praxis daher ironisch gebrochen:⁴⁴

post-capitalist society in the Grundrisse. In: Marcello Musto (Ed.): Karl Marx's Grundrisse. Foundations of the critique of political economy 150 years later. London, New York 2008. S. 107–119; Luca Basso: Socialità e isolamento: la singolarità in Marx. Roma 2008; sowie Christoph Henning, Dieter Thomä: Was bleibt von der Deutschen Ideologie? In: Harald Bluhm (Hrsg.): Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. Klassiker Auslegen. Bd. 36. Berlin 2010. S. 205–222.

³⁹ Siehe MEW. Bd. 3. S. 210/211.

⁴⁰ Wie: „der völlige Verlust des Menschen“ (MEGA[®] I/2. S. 182; MEW. Bd. 1. S. 390).

⁴¹ MEW. Bd. 3. S. 212; siehe MEW. Bd. 40. S. 539/540

⁴² MEGA[®] II.2. S. 164 (MEW. Bd. 13. S. 76).

⁴³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke. Hrsg. von Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel. Bd. 1–20. Frankfurt a.M. 1986 (Fortan zitiert als: Werke). Bd. 16. S. 434.

⁴⁴ Die Bezeichnung „Komödie“ war für den Balzac-Leser Marx eine eher kritische Kategorie (MEGA[®] I/2. S. 174; MEW. Bd. 1. S. 382).

„der Held, der vor dem Zuschauer auftritt, zerfällt in seine Maske und in den Schauspieler, in die Person und das wirkliche Selbst. [...] Es, das Subjekt, ist daher über ein solches Moment als über eine einzelne Eigenschaft erhoben, und angetan mit dieser Maske spricht es die Ironie derselben aus, die für sich etwas sein will“.⁴⁵

Aus diesem Grund habe die Moderne diese Praxis schließlich fallen gelassen:

„Anders dagegen verhält es sich im modernen Schauspiel. Hier nämlich fallen die Masken und die Musikbegleitung fort, und an deren Stelle tritt das Mienenspiel, die Mannigfaltigkeit der Gebärde und die reichhaltig nuancierte Deklamation. [...] Die Shakespeare'schen Figuren vornehmlich sind für sich fertige, abgeschlossene, ganze Menschen, so daß wir vom Schauspieler verlangen, daß er sie nun seinerseits gleichfalls in dieser vollen Totalität vor unsere Anschauung bringe“.⁴⁶

Wer also als Hegelkenner von Masken redet, hat immer schon ein Individuum als Träger eingekauft, das nicht in dieser Maske aufgeht – und welches daher leidet, wenn es gezwungen ist, sie weiter zu tragen. Allerdings ist Hegel ein denkbar schlechter Kandidat, um als Kronzeuge einer romantischen Individualität gegen soziale Vermittlungen aufzutreten, denn er strebte ja eher die *Aufhebung* aller Momente in die Totalität an. Ein Beharren auf individueller Eigenart steht dem klar entgegen (bezeichnenderweise soll der Schauspieler ja weiter eine Rolle spielen). Habermas' Austreibung des Subjekts durch Inter-subjektivität bezog sich daher zu Recht auf Hegel, und auch strukturalistische Varianten dieses Denkens in Frankreich waren durch Alexandre Kojève von Hegel inspiriert worden.⁴⁷

An dieser Stelle lauert folglich ein Dilemma. Wer nur von Hegel ausgeht, steht vor folgender Alternative: *Entweder* ist das Subjekt ein Moment des Ganzen, somit ein Epiphänomen und letztlich zugunsten des ‚Höheren‘ zu vernachlässigen (sei es der absolute Geist, Staat, Partei, Diskurs oder eine ökonomische Funktion). Daran ändert auch die Rede von „Versöhnung“ nichts, denn im Zweifelsfall schlägt die Aufhebung gegen den Angeklagten aus.⁴⁸ Denn „Klassisch ist das Gesunde, romantisch das Kranke“.⁴⁹ *Oder* der Einzel-

⁴⁵ Hegel: Werke. Bd. 3. S. 541/542.

⁴⁶ Hegel: Werke. Bd. 15. S. 513/514.

⁴⁷ Vincent Descombes: Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich, 1933–1978. Frankfurt a.M. 1981. Zu Habermas' jüngster Positionierung zu Hegel siehe: Wahrheit und Rechtfertigung, Frankfurt a.M. 1999. S. 186ff.; als Kritik noch immer: Dieter Henrich: Konzepte. Frankfurt a.M. 1987. S. 11ff.

⁴⁸ So wird in Bertolt Brechts „Die Maßnahme“ [1930] der junge Kommunist dafür geopfert, dass er sich die Maske abreißt – mit den Worten: „Darum trete ich vor sie hin / Als der, der ich bin“.

⁴⁹ Johann W. v. Goethe: Maximen und Reflexionen. Hamburger Ausgabe. Bd. 12. München 1981. Nr. 863 (S. 487, vgl. S. 719).

ne beharrt – wie Kierkegaard – gegen das Ganze auf der „Wahrheit der Gewissheit seiner selbst“⁵⁰ und wird so zum unglücklichen Bewusstsein, das nur verzweifeln kann.⁵¹ Damit steht ein kritischer Vorbehalt, der auf Subjektivität beruht, aber ihr zuliebe der Welt entflieht, gegen eine vorbehaltlose Eingliederung in diese Welt. Mit etwas Phantasie kann man diese Konstellation auf Autoren des 20. Jahrhunderts verlängern. Man wird an die Debatte zwischen Sartre und Lukács über Existentialismus erinnert, oder an den Gegensatz zwischen dem Kierkegaardkenner Adorno (für die Weltflucht) und dem Spinozisten Althusser (für die Durchstreichung des Subjekts). Alle beziehen sich auf Marx, die Differenz liegt in der Bewertung des Subjekts.

Wo steht nun Marx? Das ist nicht einfach zu beantworten. Denn einerseits hat er, etwa am Beispiel von Max Stirner, bis zur Unkenntlichkeit gegen den Subjektivismus polemisiert. Andererseits aber gestand er gerade dem Individualismus der Romantik zu, ein „berechtigter Gegensatz“ gegen die bürgerliche „Entleerung“ des Individuums zu sein.⁵² Ich möchte dies nicht als Aporie lesen, sondern als Hinweis darauf, dass Marx hier nicht im Hegel’schen Paradigma denkt – oder gar in einem cartesianischen Substanzdualismus von Subjekt und Objekt. Doch wie denkt er dann? Es muss eine Philosophie sein, die Individualität zulässt, ohne die Bedeutung von Strukturen zu leugnen; und die eine gegenseitige Durchdringung erlaubt, ohne den Eigensinn der beiden Seiten zu verwischen. Drückt man es so aus, ist schon fast klar, welcher Philosoph hier in Frage kommt: Es ist Schelling, der Freund des jungen und Gegenspieler des alten Hegel.

Bereits Manfred Frank hat gezeigt, wie Marx sich philosophisch bei Schelling bedient.⁵³ So wird der „aufrichtige Jugendgedanke“ gegenüber Feuerbach gelobt.⁵⁴ Für diese provokante These, die auf den späten Schelling abhebt, spricht bei unserem Thema einiges – sprachlich wie sachlich, und zwar auch in Bezug auf den jungen Schelling. Zuerst zum Philologischen: Es gibt bei Marx eine erstaunliche Nähe zu Schelling’schen Formulierungen (Frank nennt sie „paraphrastisch“⁵⁵), die meist unausgewiesen bleibt. Möglicherweise wollte er

⁵⁰ Hegel: Werke. Bd. 3. S. 137.

⁵¹ Siehe Michael Theunissen: *Das Selbst auf dem Grunde der Verzweiflung*, Frankfurt a. M. 1991.

⁵² MEGA[®] II/1. S. 95 (MEW. Bd. 42. S.96). Siehe Hans Mayer: *Das unglückliche Bewußtsein: Zur deutschen Literaturgeschichte von Lessing bis Heine*. Frankfurt a. M. 1989. S. 433ff.

⁵³ Manfred Frank: *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. München 1992; ähnlich: *Ders.: Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Stuttgart 1991. S. 81/82 und 151; *Ders.: Auswege aus dem Deutschen Idealismus*. Frankfurt a. M. 2007. S. 271ff.

⁵⁴ MEGA[®] III/1. S. 559 (MEW. Bd. 27. S. 420); siehe MEGA[®] III/1. S. 16 (MEW. Bd. 40. S. 9).

⁵⁵ Frank: *Mangel an Sein* (Fn. 53). S. 301.

dies gegenüber Engels, der noch ganz im Geiste Hegels Polemiken gegen Schellings Auftritte in Berlin von 1842 verfasst hatte, nicht offen ausflaggen.⁵⁶ Schellings Jugendwerk hat Marx beeindruckt. Es ist erhellend, es sich einmal auf sprachliche Parallelen zu Marx hin anzusehen; auch wenn sie nicht zu einer sachlichen Abhängigkeit zu verlängern sind, da Marx den Grundgedanken Schellings (die Aufhebung der Gegensätze im – undenkbaren – „Absoluten“⁵⁷) dezidiert *nicht* teilt, und sich so hinter ähnlichen Worten oft ein anderer Sinn verbirgt. Doch die Ähnlichkeit ist mitunter frappierend:

So spricht Schelling von einem „producierenden Ich“ (das hallt im Einstieg zur *Deutschen Ideologie* nach), welches sich „nur in seinen Produkten“ erblickt (602), was bereits – vor Hegel – den Gedanken sozialer Entfremdung artikuliert. Auch die Problematik von Individuum und Gattung, die bei Feuerbach viel trägt (nämlich die Kürzung um die Transzendenz ins Jenseits, zugunsten der Transzendierung ins Diesseits, ins „Wesen des Menschen“), ist bei Schelling vorgezeichnet. Denn er stellt fest, darin vielleicht von Schiller beeinflusst,

„daß es nur eine Geschichte solcher Wesen gibt, welche ein Ideal vor sich haben, das nie durch das Individuum, sondern allein durch die Gattung ausgeführt werden kann“ (657).

Bis zur *Deutschen Ideologie* hatte auch Marx eine positive Haltung zur Vermittlung von Individuum und Gattung.⁵⁸ Wenn Marx Feuerbach 1845 (drei Jahre nach seinem emphatischen Brief) vorwirft, „von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren [...] und ein abstrakt – isoliert – menschliches Individuum vorauszusetzen“⁵⁹, so war beim jungen Schelling einerseits schon die Historizität vorgedacht: Es gibt für Schelling „kein individuelles Bewusstsein [...], wofern nicht die ganze Geschichte vorhergegangen wäre“ (658). Diese Geschichte ist jedoch nicht Heroen-, sondern „Naturgeschichte“⁶⁰ (656).

⁵⁶ Siehe MEGA[®] I/3. S. 256ff. – Erläutert wird dies in Wolfram Högbe: *Deutsche Philosophie im XIX. Jahrhundert*. München 1987. S. 63ff.

⁵⁷ Die im Text folgenden Schelling-Zitate beziehen sich auf: Schelling: *Ausgewählte Schriften*. Frankfurt a.M. 1985. Bd. 1; hier: S. 668.

⁵⁸ MEGA[®] I/2. S. 370 (MEW. Bd. 40. S. 517); MEGA[®] I/2. S. 162 (MEW. Bd. 1. S. 370). – Das spricht nicht, wie der Anti-Essentialismus suggeriert, gegen die Freiheit des Individuums, wenn die Freiheit zum Gattungswesen gehört, wie eben bei Marx: „Der Mensch ist ein Gattungswesen, [...] indem er sich zu sich als einem *universellen*, darum freien Wesen verhält“ (MEGA[®] I/2. S. 368; MEW. Bd. 40. S. 515). Marx gab die Rede davon auf – hierin von Stirner beeinflusst –, weil sie zu unbestimmt und damit herrschaftsanfällig war.

⁵⁹ MEW. Bd. 3. S. 6.

⁶⁰ Siehe MEGA[®] I/2. S. 396 (MEW. Bd. 40. S. 543 u. ö.); Naturgeschichte kommt bei Walter Benjamin wieder vor.

Die Menschen sind trotz und in ihrer Freiheit in ein Naturgeschehen eingebunden, so dass „ohne mein Zutun“ etwas entstehen kann, „was ich nicht beabsichtigte“ (662); daher auch „zweite Natur“ (664). Nichtintendierte Folgen individuellen Handelns sind ein Hauptthema von Marx, wenn er die Logik von Adams Smiths ‚unsichtbarer Hand‘ ausbuchstabiert – und selbst die gibt es abgewandelt schon bei Schelling („das Gewebe einer unbekannteren Hand“, 669).

Andererseits kennt Schelling – anders als Feuerbachs ‚abstraktes Individuum‘, das aber immerhin die Liebe kennt – bereits eine reale Verbindung der Menschen, da „das Objektive in allem Handeln etwas Gemeinschaftliches ist“ (666). Und diese Verbindung ist derart global geworden, dass alle Völker in „wechselseitige Berührung“ (672) gebracht sind; das Marx’sche Pendant ist der Weltmarkt.⁶¹ Aber dabei ist kein Stehenbleiben: Wie erwähnt, will Schelling die Realisierung des Ideals: „Die praktische Philosophie beruht sonach ganz auf der Duplicität des idealisierenden (Ideale entwerfenden) und des realisierenden Ichs“ (604). Man denke zum Vergleich an die „Verwirklichung der Philosophie“⁶² bei Marx. Auf globaler Ebene kann dies nur in einem „allgemeinen Völkerbund“ (672) geschehen – und auch bei Marx ist das Internationale prominent. Wenn Schelling im unmittelbaren Anschluss an dieses Geschichtskapitel sagt, es seien „alle Rätsel gelöst“ (683), fällt es schwer, nicht an das „aufgelöste Räthsel der Geschichte“ bei Marx zu denken⁶³; zumal dort die Schelling’schen Themen Freiheit und Notwendigkeit, Individuum und Gattung sowie (vom späten Schelling) Existenz und Wesen aufgerufen werden.

Noch eine letzte stilistische Verwandtschaft sei benannt. Die Charaktermaske deutete bereits auf die Theatermetaphern hin, die Marx in verschiedenen Kontexten benutzt. So bemerkt Marx einmal im Kontext des Historischen, „daß alle großen weltgeschichtlichen Thaten und Personen sich so zu sagen zweimal ereignen [...] das eine Mal als Tragödie, das andre Mal als lumpige Farce“.⁶⁴ Interessant ist daher, dass auch Schelling „die Geschichte als ein Schauspiel“ denken will, in dem jeder eine „Rolle“ spielt (670); und nicht nur das: schon bei ihm ist die erste Periode der Geschichte die „tragische“ (672). Zudem evoziert Schelling das Schicksal als „völlig blinde Macht“, die „kalt und herzlos auch das Größte und Herrlichste zerstört“ (671), die aber in der zweiten Periode „als Natur sich offenbart, und das dunkle Gesetz, das in jener

⁶¹ MEW. Bd. 3. S. 37 u. ö.

⁶² MEGA² I/2. S. 183 (MEW. Bd. 1. S. 391).

⁶³ MEGA² I/2. S. 389 (MEW. Bd. 40. S. 536).

⁶⁴ MEGA² I/11. S. 96 (MEW. Bd. 8. S. 115).

herrschend war, wenigsten als ein offenes Naturgesetz verwandelt erscheint“ (672). Die verwandte Sprechweise bei Marx bezeichnet das Wirken des Kapitalismus als „blinde Nothwendigkeit“, die sich „hinter dem Rücken“ der Beteiligten durchsetzt.⁶⁵ Wenn er versucht, ihr „*Bewegungsgesetz*“⁶⁶ freizulegen, will auch er – in Schellings Bild – die blinde Macht in „Gesetzen“ erkennbar machen (allerdings nicht in Naturgesetzen, da es historischen Wandel gibt). Und schließlich sehnen beide eine weitere Periode herbei, die diese „Gesetze“ überwindet; diese Ähnlichkeit ist zwar nur strukturell, aber immerhin eine Ähnlichkeit.

Hinsichtlich des späten Schelling liegt der Fall ähnlich. Seine Vorlesungen von 1842 waren für die Junghegelianer eine willkommene Quelle der Kritik am scheinbar übermächtigen Hegel: Schelling fiel nicht hinter Hegel zurück und kritisierte ihn dennoch fundamental. Bezüge gibt es daher, wie Frank gezeigt hat, auch zum alten Schelling, wieder bis ins Sprachliche hinein. So benutzte Marx das Wort „Potenz“ mitunter ganz im Sinne der Potenzenlehre Schellings, etwa wenn er sagt, Gleichheit und Freiheit als „bloß idealisierte Ausdrücke“ seien „nur diese [ökonomische] Basis in einer andren Potenz“.⁶⁷ Das bedeutet, dass sie zugleich identisch mit *und* different von dem sind, was sie ausdrücken – es liegt eine „Einheit von Realismus und Idealismus“ vor, wie Marx einmal unter Bezug auf Schelling formulierte;⁶⁸ allerdings eine, in der der Pol der Realität überwiegt. Oder, noch handgreiflicher, Schellings Wendung „Denn nicht weil es ein Denken gibt, gibt es ein Seyn, sondern weil es ein Seyn gibt, gibt es ein Denken“.⁶⁹ Das bedarf keines Kommentars mehr.

Nun sagen sprachliche Anklänge inhaltlich noch nicht viel aus. Welchen sachlichen Gewinn vermag eine Berücksichtigung dieser Quelle zu erbringen? Aufschluss verspricht der Brief an Feuerbach von 1842, in dem Marx jenen zu einer Schellingkritik zu bringen sucht. Wenn er Schelling dort als „*anticipirtes Zerrbild*“ von Feuerbach bezeichnet,⁷⁰ lässt sich das so deuten: Schelling hat

⁶⁵ MEGA² II/15. S. 805 und II/10. S. 46 (MEW. Bd. 25. S. 839 und Bd. 23. S. 59).

⁶⁶ MEGA² II/5. S. 13/14 (MEW. Bd. 23. S. 15).

⁶⁷ MEGA² II/1. S. 168 (MEW. Bd. 42. S. 170). – Die Potenzenlehre wird meist der Spätphilosophie zugeschrieben (vgl. Hermann Schrödter: Die Grundlagen der Lehre Schellings von den Potenzen in seiner ‚Reinrationalen Philosophie‘. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. 40/1986. S. 562–585; sowie Slavoj Žižek: Der nie aufgehende Rest: Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Wien 1996. S. 81/82), sie wird allerdings vorher vorbereitet, etwa im System des transzendentalen Idealismus [1800], siehe: Ausgewählte Schriften (Fn. 57). Bd. 1. S. 602.

⁶⁸ MEW. Bd. 3. S. 175.

⁶⁹ Schelling: Zur Geschichte der neueren Philosophie [1827]. Zitiert nach Hogrebe: Deutsche Philosophie (Fn. 55). S. 70.

⁷⁰ MEGA² III/1. S. 59 (MEW. Bd. 27. S. 420).

den schon früh von ihm umrissenen und von Marx geschätzten ‚Realidealismus‘ später in die falsche Richtung kippen lassen, nämlich auf die Seite des Idealen, einer metaphysisch verbrämten Religiosität. Feuerbach hingegen war als Materialist in der Lage, das Ideale auf eine Weise zu deuten, die diesem nicht fremd ist, es aber als Moment des Realen verstehen lässt. Beide verstehen Reales und Ideales, Natur und Geist, als ‚identisch‘ und damit als Momente eines Ganzen (ähnlich wie Marx später gesellschaftliches Sein und gesellschaftliches Bewusstsein aufeinander bezog). Nur ist der übergreifende Nenner des Ganzen beim späten Schelling wieder Geist (in der zweiten Potenz – ein unvordenkliches, doch gedachtes „Seyn“),⁷¹ während bei Feuerbach auch der Geist noch Natur ist (in der zweiten Potenz, wenn man will). Wichtig für Marx war daran die Möglichkeit, den Geist nicht einfach zugunsten der Natur zu *streichen*, sondern Natur so zu denken, dass sie den Geist integrierte (und damit auch die individuelle Freiheit). Feuerbach sollte das richtigstellen, da er im Denken von Marx den jungen gegen den alten Schelling – sowie natürlich gegen Hegel – vertritt. Dieses Gedankengeflecht war für Feuerbach sicher nicht zu entschlüsseln.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang also vor allem Schellings Naturphilosophie, die Konsequenzen auch für die Subjektivität hat (und damit auf die Psychoanalyse vorweist).⁷² Denn sie entkommt dem oben beschworenen Dilemma zwischen weltloser Selbstbehauptung und Selbstaufgabe zugunsten des Ganzen. Bei Schelling „vernichten“ Natur und Geist einander nicht (ein Wort, das Hegel erstaunlich oft benutzt), sondern eines hat im andern jeweils das Andere *seiner selbst* vor sich. Weder muss also, wie im Substanzdualismus, ein Moment zugunsten des anderen gestrichen werden, noch wird ihre Identität – wie bei Hegel – hierarchisch als „Aufhebung“ des Niederen ins Höhere gefasst. Schelling denkt Identität vielmehr als Verschränkung zweier gleichrangiger Bereiche.

Die Parallele zur Charaktermaske bei Marx wird damit bereits deutlich: Einerseits kann sich das Individuum in den Strukturen wiedererkennen, denn für Marx sind sie Produkte der gesellschaftlichen Individuen. Auf die Erkenntnis, dass auch ökonomische Strukturen auf menschliches Handeln zurückgehen und damit im Grunde zu verändern sind, zielt ja auch die Kritik der politischen Ökonomie ab. Sie sind Teil des Eigenen, das Selbst im ‚Anderen‘. Das Indi-

⁷¹ Dieser „obskure präontologische Bereich [...] das prälogische Reale“ (Žižek: Das Unbehagen im Subjekt. Wien 1998. S. 178) ließ sich auch vollkommen säkular deuten, wie von Marx und Freud (siehe folgende Fn.). Schellings Schritt in die Religion blieb damit ein Sprung.

⁷² Siehe Odo Marquard: Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse. Köln 1986; sowie Žižek: Der nie aufgehende Rest (Fn. 68).

viduum kann sich daher sogar in den Rollen, die die Strukturen ihm aufzwingen, wiedererkennen – es kann die „Charaktermaske“ als „nothwendige Darstellung der Individualität auf Grundlage einer bestimmten Stufe des gesellschaftlichen Produktionsprocesses“ begreifen.⁷³ Eine verkürzte Form davon wäre es etwa, in der Berufstätigkeit Elemente der ‚Selbstverwirklichung‘ zu sehen. Mit Marx ist so etwas eher denkbar als mit Adorno. Natürlich ist das stets nur in Grenzen möglich, aber es wäre zynisch, den Individuen die Darstellung ihrer Individualität durch den Blick auf das ‚große Ganze‘ *verweigern* zu wollen; etwa weil diese Individualität vom ‚System‘ befleckt und damit nicht ‚authentisch‘ sei. Individuen kann es ohne Berufstätigkeit *noch* schlechter gehen, und eine Verwirklichung ist auch in abhängigen Kontexten noch eine Verwirklichung.⁷⁴ Andererseits folgt für Marx aus dieser Einsicht gerade nicht – wie für Hegel und seine konservativen Anhänger bis in die Schule von Joachim Ritter –, dass es sich unterordnen muss oder es nur ein Effekt der Institutionen sei. Denn das Marx’sche Individuum weiß auch (oder kann dies wissen), dass die Arbeit „nur“ eine Maske ist, die es nicht ganz erfüllt und die überwindbar ist. Es kann also gegen die Maske aufbegehren und für freiere Formen von Individualität kämpfen. In welcher Weise Marx diese Möglichkeit auslotete, beleuchtet der letzte Abschnitt.

Rekapitulieren wir das bisher Gewonnene noch einmal, „um den Philosophen verständlich zu bleiben“⁷⁵, im Hinblick auf Subjektivitätskonzepte des Deutschen Idealismus. Idealtypisch gesprochen kennt dieser *drei* Positionen: Die erste, extreme Position des selbstmächtigen Subjekts, die als Folie für eine Absetzung noch heute aufgerufen wird (als sei sie *das* Paradigma des 18. Jahrhunderts gewesen), wird meist Fichte zugeschrieben.⁷⁶ Von ihr setzt sich auch Marx klar ab – sein Subjekt ist nicht in *dieser* Weise selbstmächtig:

„Da er weder mit einem Spiegel auf die Welt kommt, noch als Fichtescher Philosoph: Ich bin ich, bespiegelt sich der Mensch zuerst in einem andren Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen, bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch.“⁷⁷

⁷³ MEGA² II.2. S. 164 (MEW. Bd. 13. S. 76/77).

⁷⁴ Vielleicht war dies ein Grund, warum sich der Feminismus der 1970er Jahre vom Marxismus lossagte. Auch die Rolle des Revoluzzers kann übrigens eine stereotype Identität ausdrücken und steht damit nicht immer schon besser da (selbst wenn sie, wie bei Alain Badiou, für sich ‚Wahrheit‘ reklamiert).

⁷⁵ MEW. Bd. 3. S. 34.

⁷⁶ Siehe Högrefe: Deutsche Philosophie (Fn. 55). S. 40/41; Habermas will sich eher von Kant abgrenzen, den er seltsam metaphysisch liest. Der heute wichtigere Subjektivismus ist die methodenindividualistische rational choice-Theorie, die philosophisch sorglos selbstmächtige Subjekte unterstellt, mit deren Entscheidungen sie die Welt erklärt.

⁷⁷ MEGA² II/10. S. 54, Fn. (MEW. Bd. 23. S. 67, Fn).

Doch ist eine solch ‚empirische‘ (und daher im Laufe des Lebens revidierbare) Erkenntnis eines *besonderen* Selbst nicht gleichzusetzen mit einer intersubjektiven *Konstitution* des Subjekts, wie sie Habermas aus Hegel herauslas. Das erst wäre die zweite Position: Subjekte sind intersubjektiv ‚konstituiert‘ und erübrigen sich daher als Analyseeinheit, wenn erst einmal die Intersubjektivität hinreichend erfasst ist. Manfred Frank hat im Anschluss an Dieter Henrich eingewandt – ich meine zu Recht –, dass diese Position voraussetzt, was sie erklären soll: die Bekanntschaft mit sich. Wichtiger ist in unserem Zusammenhang aber ein zweites Argument: Widerspenstige Praxen gegen solch „subjektivierende“ Interaktionen müssen sich aus irgendeiner ‚anderen‘ Quelle speisen können, wollen sie diese Interaktionen nicht verewigen; und das täten sie, würden sie ein Subjekt nicht nur beeinflussen, sondern tatsächlich ‚konstituieren‘. Andernfalls könnte ihnen stets erneut eine Versöhnung mit den Verhältnissen *abgepresst* werden (‚sieh es doch ein‘), da sie ja ohne diese ‚nichts‘ sind.⁷⁸ Zur Not können Gemeinschaften dem auch nachhelfen. Dieses repressive Moment ist schon im Begriff der „kollektiven Identität“ angelegt.⁷⁹

Hiermit ist nochmals das Dilemma benannt, in dem viele Denker (auch marxistische) stecken geblieben: Subjekt ohne Welt oder Welt ohne Subjekt. Doch es gibt einen Ausweg – *tertium datur*. Gemeint ist nicht der Poststrukturalismus, denn es ist nur eine halbe Lösung, in eine Pluralität solcher Identitäten (ein „fluides“ Selbst) zu flüchten.⁸⁰ Wenig gewonnen ist, wenn sich die Verlängerung sozialer Imperative ins Individuum in jeder von ihnen wiederholt (je nach Erwartung: zuhause Mutters Liebling, vor den Freunden harter Schläger; vor den Wählern wertorientiert, vor Geschäftskollegen gern ein Auge zugeedrückt). Denn Widerstand gegen soziale Rollenerwartungen kann nur in Ausnahmen durch Konformismus in anderen Rollen erklärt werden.⁸¹ Gefragt ist vielmehr die Fähigkeit, auch *in* den jeweiligen Rollen Probleme zu artiku-

⁷⁸ Foucault hat solche Praxen eingehend analysiert, ihnen aber theoretisch wenig entgegengesetzt. Die Idee, dass sich äußere Zwänge im Subjekt reproduzieren (es also, vermittelt etwa durch autoritäre Erziehung, eine bruchlose ‚Identität‘ gibt), führte schon die ältere Kritische Theorie zur Verhängnisthese – sie sah keinen Ausweg mehr.

⁷⁹ Lutz Niethammer: Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Reinbek 2000.

⁸⁰ Robert J. Lifton: The Protean Self. Human Resilience in an Age of Fragmentation. Chicago 1993.

⁸¹ Anders gesagt: Die Fähigkeit, Rollen zu wechseln, ist nicht identisch mit der, Rollen zu hinterfragen (bei Erving Goffman „Rollendistanz“ genannt: Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt a.M. 1967). Die Alteritätserfahrung eines Rollenwechsels mag diese Fähigkeit allerdings befördern. Psychologen thematisieren die Relevanz des „Kohärenzgefühls“ (Heiner Keupp u. a.: Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Reinbek 2002. S. 237).

lieren und Veränderungen zu wagen. Es ist schwer zu begreifen, warum gerade die *Aufgabe* dieser Position bis heute eine solche theoretische Faszination ausübt – bleibt dies nicht eine Flucht vor der Freiheit?⁸²

Die dritte Position schrieb ich vielmehr dem jungen Schelling und Marx zu (sie hat daneben Wurzeln bei Rousseau und Seneca). Ihr zufolge werden Individuen zwar von ihrem sozialen Umfeld stark geprägt und hängen weiter von einem solchen ab, doch liegt dieser „Form“ noch ein Inhalt voraus, der sich gegen diese Formung aufbäumen kann. Dieser Inhalt ist, kurz gesagt, Natur, „denn der Mensch ist ein Theil der Natur“.⁸³ Sie ist unableitbar und vielmehr selbst ein Fundament, auf dem die komplexesten menschlichen Gebilde noch beruhen. Die Unterscheidung von Form und Inhalt, die Marx an vielen Stellen trifft, hat er auch hinsichtlich der „Natur des Menschen“ vertreten – man könnte von erster und zweiter Natur des Menschen reden:

„Auf den Menschen angewandt, [...] handelt es sich erst um die menschliche Natur im Allgemeinen und dann um die in jeder Epoche historisch modificirte Menschennatur.“⁸⁴

Marx interessierte sich vor allem für die zweite Natur, „das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“⁸⁵, hielt die vorgängige erste aber stets bewusst⁸⁶. Das lässt sich in die Individualität verlängern: Die Charaktermaske ist insofern „nur“ eine Maske, als die Individuen ‚hinter‘ ihr immer auch etwas anderes sind, zumindest potentiell. Sie bringen ein je eigenes ‚Naturell‘ mit, welches zwar erst entwickelt werden muss und in verschiedene Richtungen entwickelt werden kann – aber dies nicht unbegrenzt, und nicht in unbegrenzt viele Richtungen. Eigene Begabungen und Vorlieben zu erkennen und nach Möglichkeit auszubilden, ist darum eine unvertretbare Aufgabe, die durch keinen Anti-Essentialismus aus der Welt geschafft (wohl aber übersehen) werden kann.⁸⁷ Die Person kann nicht mit ihrer Maske oder Praxen von deren Konstitution gleichgesetzt werden. Dieses ‚Dahinter‘ kann allerdings, je nach Be-

⁸² Erich Fromm: *Flucht vor der Freiheit* [1941]. München 2008.

⁸³ MEGA² I/2. S. 369 (MEW. Bd. 40. S. 516).

⁸⁴ MEGA² II/10. S. 547 (MEW. Bd. 23. S. 636).

⁸⁵ MEW. Bd. 3. S. 6.

⁸⁶ Siehe z.B. MEGA² II/10. S. 455 (MEW. Bd. 23. S. 529).

⁸⁷ Selbst wenn Selbstverwirklichung in neuen Arbeitsformen instrumentalisiert und in Therapeutisierungen übertrieben wurde (Eva Illouz: *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*. Frankfurt a. M. 2006), muss das nicht zu ihrer Verabschiedung führen. Instruktiv ist etwa der Hinweis von Charles Taylor (*The Ethics of Authenticity*. Harvard 1991), dass gelingende Selbstverwirklichung gar nicht das Selbst zum Thema hat, sondern sich in Befassung mit etwas in der Welt vollzieht. Žižek und verwandte ‚postmarxistische‘ Denker scheinen hingegen beim Subjekt einem Verrätselungskult zu erliegen.

dingung, stärker oder schwächer entwickelt sein. Für eine emanzipatorische Praxis folgt daraus die Aufgabe einer Entwicklungspolitik des Subjekts. Diese Entwicklung kann nur eine Selbstentwicklung sein, sonst droht eine bloße Verlagerung von Herrschaft, wie Marx gegen Owen einwandte.⁸⁸ Daher gilt es, gute Bedingungen für eine Entwicklung zu schaffen; auch schon im Kapitalismus. Darin war der oben zitierte Erich Fromm Marx näher als es Marcuse oder Adorno waren.

3. Ungleiche Freiheit zur Selbstverwirklichung: The Hidden Injuries of Class

Die bisherige Deutung der Charaktermaske deckt sich mit dem, was Boltanski und Chiapello „Künstlerkritik“ nennen:⁸⁹ Sie konfrontiert sozialen Zwang mit der Wirklichkeit von und dem Anspruch auf Individualität. (Parallel zu ihren großen Thesen – und in Spannung zu ihnen – hat die ältere Kritische Theorie das ebenfalls getan.) Doch auch auf der Ebene der „Sozialkritik“ hat der Begriff der Charaktermaske einen kritischen Gehalt. Um zu ihm zu gelangen, ist zunächst nochmals zurückzufragen: Warum genau ist es schlimm, wenn Personen eine Maske tragen müssen? Kann das Tragen einer Maske nicht auch von Vorteil sein, etwa weil die dadurch ermöglichte Anonymität neue Spielräume schafft? Prominent hat Georg Simmel diese Position vertreten:

„Das gewachsene Selbstgefühl des modernen Arbeiters muss damit zusammenhängen: er empfindet sich nicht mehr als Person untertänig, sondern gibt nur eine genau festgestellte [...] Leistung hin, die die Persönlichkeit als solche gerade um so mehr freilässt, je sachlicher, unpersönlicher, technischer sie selbst und der von ihr getragene Betrieb ist.“⁹⁰

Auch bei Simmel ist ein jemand hinter seiner Rolle vorausgesetzt. Der Unterschied zur Marx'schen Kritik ist erst die Bewertung dieser Versachlichung. Simmel deutet sie als Befreiung. Dieser Einwand ist aber nur zur Hälfte richtig. Zwar kann eine versachlichende Maske ein Gewinn sein, wenn es um die Schaffung von Distanz geht.⁹¹ Doch allzu weit trägt dieser Einwand nicht, da

⁸⁸ MEW. Bd. 3. S. 534. Noch heute wird kontrovers diskutiert, ob Autonomie auch autonom zustande kommen muss.

⁸⁹ Luc Boltanski/Ève Chiapello: Der neue Geist des Kapitalismus [1999]. Konstanz 2006.

⁹⁰ Georg Simmel: Die Philosophie des Geldes [1900]. In: Gesamtausgabe. Frankfurt a. M. 1989. Bd. 6. S. 452.

⁹¹ Als „Sehnsucht nach den Masken“ hat dies, wenn auch etwas verquast, Helmuth Plessner

er in seiner Generalisierung das Spezifische der kapitalistischen Gesellschaft verfehlt. Denn in ihr tragen Besitzer von Produktionsmitteln und von Arbeitskraft ihre Masken auf je unterschiedliche Weise. Der Einwand gilt primär für Erstere – früher hätte man gesagt, es sei ein ‚bürgerlicher‘ Einwand (die eigene Lebensrealität wird als Folie für jegliches Verhalten unterlegt).

Welche Klassenunterschiede lassen sich im Tragen der Maske finden? In einer ironischen, doch erstaunlichen Relativierung heißt es im *Kapital* zur „Funktion“ des Kapitalisten:

„Soweit [!] daher sein Thun und Lassen nur Funktion des in ihm mit Willen und Bewußtsein begabten Kapitals, gilt ihm sein eigener Privatkonsum als ein Raub an der Akkumulation seines Kapitals [...] Aber die Erbsünde wirkt überall. Mit der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise, der Akkumulation, und des Reichthums, hört der Kapitalist auf, bloße Inkarnation des Kapitals zu sein. [...] Während der klassische Kapitalist den individuellen Konsum als Sünde gegen seine Funktion und ‚Enthaltung‘ von der Akkumulation brandmarkt, ist der modernisirte Kapitalist im Stande, die Akkumulation als ‚Entsagung‘ seines Genußtriebs aufzufassen.“⁹²

Hier ist zunächst, wie sehr auch historisch bedingt, von einer partiellen Lösung der Subjekte von ihrer Rolle und dann sogar von einer Anpassung der Rolle an die Subjekte die Rede – an die bürgerlichen Subjekte, wohlgemerkt. Wie viel Freiheit hat also eine Person, sich von ihrer Rolle zu lösen? Im *Kapital* sagt Marx vorsichtig, der Einzelne könne sich „subjektiv“ über seine Verhältnisse „erheben“,⁹³ wobei subjektiv wohl so etwas wie ‚in seinem Denken‘ meint. Ernst Bloch hat hier später die projektive Phantasie, etwa des Romans, eingefügt. In den *Grundrissen* geht Marx weiter, wenn er dem Einzelnen bescheinigt, sie könnten sie sogar „überwinden“. Doch er schränkt dies gleich wieder ein – quantitativ, nicht qualitativ –, denn wir stoßen hier an eine Klassengrenze:

„Eine nähere Untersuchung jener äusseren Verhältnisse, jener Bedingungen zeigt aber die Unmöglichkeit der Individuen einer Klasse etc sie en masse zu überwinden, ohne sie aufzuheben. Der einzelne kann zufällig mit ihnen fertig werden; die Masse der von ihnen beherrschten nicht, da ihr bloßes Bestehen die Unterordnung [!], und die nothwendige Unterordnung der Individuen unter sie ausdrückt.“⁹⁴

aufgegriffen (Die Grenzen der Gemeinschaft [1924]. In: Gesammelte Schriften. Frankfurt a. M. 2003. Bd. 5. S. 41).

⁹² MEGA² II/10. S. S. 530/531 (MEW. Bd. 23. S. 619/620).

⁹³ MEGA² II/5. S. 14 (MEW. Bd. 23. S. 15).

⁹⁴ MEGA² II/1. S. 96 (MEW. Bd. 42. S. 97).

Obwohl Einzelne sich befreien mögen, können dies im Kapitalismus nicht alle tun, da er auf eine stete Zufuhr abhängiger Arbeitskraft angewiesen ist. Es hat allerdings eine systematische Bedeutung, dass es solche Vorreiter gibt. Nur selten deutet Marx die Konturen einer „emanzipierten Subjektivität“ an. Doch wo er dies tut, wird deutlich, dass sie bereits an Einzelnen sichtbar geworden sind (und anders wäre dies für ihn gar nicht möglich). Prosaisch und wiederum ironisch umschreibt schon der junge Marx dies am Geld:

„Und alles das, was du nicht kannst, das kann dein Geld: es kann essen, trinken, auf den Ball, ins Theater gehn, es weiß sich die Kunst, die Gelehrsamkeit, die historischen Seltenheiten, die politische Macht [anzueignen, CH], es kann reisen, es kann dir das alles aneignen; es kann das alles kaufen; es ist das wahre *Vermögen*.“⁹⁵

Kunst, Theater etc., dieser ‚Reichtum der menschlichen Natur‘⁹⁶ wird durchaus positiv bewertet. Doch natürlich, und das ist der Witz, kann man all das nicht kaufen. Nicht ihre Aneignung also ist falsch, sondern es ist die falsche Aneignung. Emphatischer wird Marx daher, wo Einzelne sich der Kunst und Wissenschaft verschreiben und auf diese Weise frei und zugleich produktiv ihren Neigungen nachgehen, etwa dem ‚Komponieren‘.⁹⁷ Der Skandal ist für Marx nicht diese (wenn man will: ‚bürgerliche‘) Tätigkeit, sondern der Ausschluss der Mehrheit von dieser Option, die „exklusive Konzentration des künstlerischen Talents in Einzelnen und seine damit zusammenhängende Unterdrückung in der großen Masse“.⁹⁸ Kurz gesagt: Für das Bürgertum ist die ökonomische Maske nur eine unter vielen. Es mag die privilegierte sein, und biographisch kann es hart sein, andere Lebensentwürfe zu behaupten (etwa gegenüber der Familie). Doch wie an zahlreichen Vorbildern abzulesen ist (Raffaël, da Vinci, Tizian, Goethe⁹⁹), ist es grundsätzlich *möglich*. Hier gilt also die Rollentheorie, die ein halbwegs souveränes Selbst ‚hinter‘ den Rollen kennt.

Das sieht bei Arbeitern allerdings anders aus: Sie sind nicht personifiziertes Kapital, sondern „personifizierte Arbeitszeit“¹⁰⁰ und damit eine „Waare“¹⁰¹, die ihre „eigene Haut zu Markt“¹⁰² trägt. Vom Kapital aus gesehen (erinnert sei an die Standortbedingtheit des Denkens), das ja am längeren Hebel sitzt, hat die

⁹⁵ MEGA² I/2. S. 421 (MEW. Bd. 40. S. 549).

⁹⁶ MEGA² II.3.4. S. 1304/1305 (MEW. Bd. 263. S. 111).

⁹⁷ MEGA² II/1. S. 499 (MEW. Bd. 42. S. 512). Siehe MEGA² I/2. S. 438 (MEW. Bd. 40. S. 567).

⁹⁸ MEW. Bd. 3. S. 378.

⁹⁹ Siehe ebenda; zu Goethe siehe Engels, in: MEW. Bd. 4. S. 222ff.

¹⁰⁰ MEGA² II/10. S. 218 (MEW. Bd. 23. S. 258).

¹⁰¹ MEGA² II/15. S. 48 (MEW. Bd. 25. S. 55).

¹⁰² MEGA² II/10. S. 161 (MEW. Bd. 23. S. 191).

Arbeitszeit keine Schranke; sie kann gar nicht lang genug sein.¹⁰³ Daraus folgt eine weitaus mächtigere Festgelegtheit der Individuen in Sachen Lebenszeit. Marx spricht daher vom „Setzen der ganzen Zeit des Individuums als Arbeitszeit“ und der folgenden „Degradation [...] zum bloßen Arbeiter“.¹⁰⁴ Die Charaktermaske des Arbeiters ist also im doppelten Sinne schwerer zu tragen: Weil sie inhaltlich mit „Gerberei“¹⁰⁵ verbunden ist; und weil sie zunächst so gut wie die einzige ist, die Arbeitskraftbesitzern im Kapitalismus zusteht. Selbst der Konsum von Arbeitern bleibt *Arbeiterkonsum*, selbst wo er durch Kredite angekurbelt wird. Die (gar nicht so feinen) Unterschiede zwischen den Klassen bestehen also einerseits in der Schwere der mit der Maske verbundenen Pflichten, andererseits in der Frage, ob nur eine oder mehrere „Masken“ zu Auswahl stehen.

Die Arbeiterbewegung musste um ‚proletarische Subjektivität‘ jenseits der Arbeit allererst kämpfen. Marx setzte sich – wie Lassalle, Wilhelm Wolff und andere – für mehr Freizeit und Bildung ein, weil dies der beste Weg zur Ausbildung von Individualität sei. Freizeit ist die „Grundbedingung“¹⁰⁶ für die Entwicklung der Persönlichkeit, vor allem wenn sie nicht standardisiert sein soll – erst sie schafft „Zeit zu menschlicher Bildung, zu geistiger Entwicklung, zur Erfüllung sozialer Funktionen, zu geselligem Verkehr, zum freien Spiel der physischen und geistigen Lebenskräfte“¹⁰⁷. Jeder kann das, denn die Individuen sind nicht nur, was die Verhältnisse aus ihnen machen. Marx knüpft dabei an antike Vorstellungen der ‚höheren‘ Muße an, die nicht allein im Dahinvegetieren bestand, sondern in der Aneignung und Ausübung der Kultur, dem „gegenständlich entfalteten Reichtum des menschlichen Wesens“.¹⁰⁸ Folglich war auch die Schaffung eigener Bildungsinstitutionen gerechtfertigt – sie waren keineswegs nur ein strategisches Mittel, um die Kampfkraft der Arbeiter zu stärken, sondern erfüllten auch einen Selbstzweck. Neben Parteien, Gewerkschaften und Genossenschaften sind die Bildungsvereine daher als vierte Säule der Arbeiterbewegung zu betrachten. Schon frühe Schriften setzten sich für

¹⁰³ MEGA² I/20. S. 179/180 (MEW. Bd. 16. 144/145).

¹⁰⁴ MEGA² II/1. S. 584 (MEW. Bd. 42. S. 604). – „Bloß“ ist hier im Sinne von ‚nichts anderes als‘ gemeint.

¹⁰⁵ MEGA² II/10. S. 161 (MEW. Bd. 23. S. 191).

¹⁰⁶ MEGA² II/15. S. 795 (MEW. Bd. 25. S. 828).

¹⁰⁷ MEGA² II/10. S. 238 (MEW. Bd. 23. S. 280).

¹⁰⁸ MEGA² I/2. S. 394 (MEW. Bd. 40. S. 541). – Aus der Zeit, als Marx selbst noch ein Bildungsgut war, stammen: Horst E. Wittig (Hrsg.): *Bildung und Erziehung. Studentexte zur Marxschen Bildungskonzeption* (Paderborn 1968) und Peter Kogge: *Der Marxsche Begriff vom ‚menschlichen Wesen‘: Seine Bedeutung für die Erschließung von Perspektiven in der heutigen Pädagogik* (Frankfurt a. M. 1980). Heute arbeitet dazu z. B. Ursula Reitemeyer.

mehr Bildung ein,¹⁰⁹ und diese wurde in die eigene Hand genommen. Hier war der von der neueren deutschsprachigen Marxforschung vielgeschmähte ‚Arbeiterbewegungsmarxismus‘ gar nicht weit von Marx entfernt.¹¹⁰

Es ging Marx auch darum, der Macht der ‚Charaktermaske‘ ein gestärktes und möglichst autonomes Selbst entgegenzusetzen zu können. Wenn in jüngster Zeit Forderungen nach mehr Gleichheit wieder lauter werden – auch in der Philosophie –, und daraufhin die alte Frage wiederkehren wird, von welcher Gleichheit denn die Rede ist (*equality of what?*), dann ist die Marx’sche Position philosophisch keineswegs unattraktiv. Denn einer Forderung nach gleichen Chancen zu individueller Selbstverwirklichung auch jenseits gesellschaftlicher Rollenerwartungen (kurz: *equal access to perfection*)¹¹¹ dürfte das liberale Denken, anders als gegenüber dem üblichen Egalitarismus, wenig entgegenzusetzen haben.

¹⁰⁹ Etwa William Thompson oder John Bray – siehe (nach E. P. Thompson) Michael Vester: Die Entstehung des Proletariats als Lernprozeß. Zur Soziologie und Geschichte der Arbeiterbewegung. Frankfurt a. M. 1970.

¹¹⁰ Peter von Räden/Kurt Koszyk (Hrsg.): Dokumente und Materialien zur Kulturgeschichte der deutschen Arbeiterbewegung. Frankfurt a. M. u. a. 1979. Bd. 1.

¹¹¹ Stephen Winter aus Auckland verdanke ich den Hinweis, dass meine hier aus Marx herausgelesene Position darauf hinausläuft.

Marx und die Frage der Intellektuellen. Zur Kritik der politischen Epistemologie

Alex Demirović

In einem seiner späteren Bücher kontrastiert Pierre Bourdieu Max Weber mit Karl Marx. Beide, so schreibt er, hätten sich weniger für die Struktur als für die Funktion von Symbolsystemen interessiert, aber im Unterschied zu Marx habe Weber das Verdienst, die Aufmerksamkeit auf die Produzenten dieser besonderen Produkte und auf ihre Interaktionen zu lenken. Mit Ausnahme eines Textes von Engels über das Juristenkorps würden Marxisten die Existenz dieser spezialisierten Produzenten stillschweigend übergehen.¹ Unter den Produzenten von Symbolsystemen versteht Bourdieu die Kategorie von Individuen, die üblicherweise als Intellektuelle bezeichnet werden. Die Behauptung von Bourdieu ist eigenartig und irreführend. Denn die Frage einmal außer Betracht gelassen, ob und wie ausführlich sich Max Weber tatsächlich mit Intellektuellen befasst hat, lässt sich sicherlich sagen, dass es in der marxistischen Tradition seit Marx einen breiten Fundus von Äußerungen zur sozialen Kategorie der Symbolproduzenten gibt. Damit will ich nicht sagen, dass die empirischen Analysen zu Intellektuellen umfassend genug wären und die methodischen, theoretischen, terminologischen Ausarbeitungen einen Stand erreicht hätten, der als befriedigend eingeschätzt werden könnte. Das ist sicherlich nicht der Fall, zu oft stand die Ideologiekritik der Analyse im Weg. Ohnehin ist das Problem ein allgemeineres. Denn insgesamt leidet in der sozialwissenschaftlichen Diskussion die Forschung über Symbolproduzenten oder über Intellektuelle an einer unglücklichen Arbeitsteilung. Die Soziologie der Intellektuellen ist wenig entwickelt und findet auf verschiedene Bereiche verteilt statt, die von Kulturindustrieanalyse und Cultural Studies über Wissenschaftsgeschichte und -theorie, Analysen zu politischen Eliten und Intellektuellen in der Politik bis zu Medienforschung, Bildungswissenschaft oder Kunst reichen. Gegenstände und Begriffe sind unklar. In der marxistischen Tradition hat es instruktive Versuche

¹ Siehe Pierre Bourdieu: *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt a.M. 2001. S. 227.

zur Analyse von Intellektuellen und ihrer Praxis als Produzenten von Symbolen und Sinn gegeben, an die angeschlossen werden kann. Es ist zu denken an die konkreten Untersuchungen Franz Mehrings oder Georg Lukács' zu einzelnen Schriftstellern, an die Überlegungen von Walter Benjamin zum *Autor als Produzent* oder über *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, an die vielen Überlegungen von Bertolt Brecht, an den einflussreichen theoretischen Essay von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno über „Kulturindustrie“, an Alfred Sohn-Rethels Bemühungen zu einer Erklärung des Zusammenhangs von gesellschaftlicher Arbeitsteilung und apriorischem Denken, an Paul Nizans Analyse der Rolle von Philosophen in „Wachhunde“, Jean-Paul Sartres Vorträge über Intellektuelle sowie seine umfangreiche Studie über Flaubert oder die von Raymond Williams und Stuart Hall initiierten Untersuchungen. Auch Foucaults und an ihn anschließende Studien zur Wissenschaftsgeschichte möchte ich in diesem Zusammenhang erwähnen, weil meiner Ansicht nach Foucault sich innerhalb des von Marx eröffneten Raums historisch-gesellschaftstheoretischer Forschung bewegt.² Von besonderer Bedeutung sind schließlich die Überlegungen Antonio Gramscis in den *Gefängnisheften*, die – auch über den marxistischen Theoriezusammenhang hinaus – zum Wichtigsten gehören, was gesellschaftstheoretisch über Intellektuelle geschrieben wurde. Gramscis Thesen will ich zum Ausgangspunkt für die weitere Analyse der Haltung von Marx selbst gegenüber Intellektuellen nehmen, weil sich unter Rückgriff auf sie der Zusammenhang von Intellektuellen als Symbolproduzenten und kritischer Epistemologie herstellen lässt. Auf diese Weise, so vermute ich, lässt sich die besondere Art und Weise der Marx'schen Auseinandersetzung mit Intellektuellen besser begreifen als allein mit intellektuellensoziologischen Ansätzen.

Intellektuelle und kritische Epistemologie

Es soll hier nicht ausführlich auf die Gesellschaftstheorie des Intellektuellen eingegangen werden.³ Doch um die spezifische Leistung von Gramsci zu kon-

² Siehe Alex Demirović: Das Wahr-Sagen des Marxismus: Foucault und Marx. In: Prokla. 151. H. 2, Juni 2008.

³ Siehe Alex Demirović: Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule. Frankfurt a. M. 1999; Harald Bluhm, Walter Reese-Schäfer: Einleitung: Intellektuelle als Produzenten und Protagonisten politischer Ideen. In: Dies. (Hrsg.): Die Intellektuellen und der Weltlauf. Schöpfer und Missionare politischer Ideen in den USA, Asien und Europa nach 1945. Baden-Baden 2007.

turieren, kann es hilfreich sein, seine Überlegungen wenigstens oberflächlich von denen Karl Mannheims zu unterscheiden. Entscheidend ist, dass in der Wissenssoziologie des letzteren Symbolsysteme wie der feudale, bürgerliche, proletarische „Denktypus“ zunächst einmal als besondere Denkstile begriffen werden, die Mannheim als Ideologie eingrenzt, um sie dann soziologisch einer bestimmten sozialen Struktur, einer sozialen Klasse zuzurechnen, von der er aufgrund typisierender Annahmen meint, sie müsse in dieser Weise denken. Er trennt also willkürlich zwei Entitäten, das Denken und die Gesellschaft, um sie dann äußerlich miteinander in Beziehung zu setzen. Das Denken selbst wird als richtig oder falsch bezeichnet, aber nicht als ein praktisches Wissen begriffen. Dort, wo nun ein Denken von den gesellschaftlichen Akteuren selbst einer sozialen Klasse zugerechnet wird, spricht Mannheim von totaler Ideologie. Diesen Prozess der wechselseitigen Zurechnung von Ideologien zu sozialen Klassen führe zu einer Relativierung des Denkens als Ideologie. Daraus resultiere eine Ausdehnung des Ideologiebegriffs, die schließlich auch den je eigenen Standort erfasst, von dem aus solche Zwecknennungen vorgenommen würden. „Diese allgemeine Fassung des totalen Ideologiebegriffs, wonach das menschliche Denken bei allen Parteien und in sämtlichen Epochen ideologisch sei, ist schwer zu umgehen.“⁴ Aus der allgemeinen Fassung des totalen Ideologiebegriffs resultiert dann die Wissenssoziologie, die die jeweilige Seinsgebundenheit des lebendigen Denkens zu ihrem Gegenstand macht und die Teilhaftigkeit aller Standorte in den Blick nimmt.

Mannheims Überlegungen weisen Schwächen auf, auf die Adorno schon frühzeitig hingewiesen hat. Damit meine ich weniger Adornos Kritik an Mannheims Verwendung des Ideologiebegriffs, die er für eine Neutralisierung hielt und den Vorwurf, dass dessen Begriff der Totalität die Widersprüche ausgleichen und verklären würde. Das ist sicherlich der Fall. Entscheidender sind die Einwände, dass Mannheim kompakte soziale Einheiten unterstelle: die Übereinstimmung von sozialen Gruppen und Individuen; und dass für Mannheim Begriffe nur als denkpraktische Merkmaleinheiten einer soziologischen Analyse dienen, nicht als Momente von „Bewegungstendenzen der Wirklichkeit“ verstanden werden.⁵ Diese beiden Argumente verweisen darauf, dass Mannheim einen nur oberflächlichen Begriff des Intellektuellen hat. Die aktive, organisierende, performative Funktion der intellektuellen Aktivität kann er nicht begreifen. Er kann – um mit Gramsci zu sprechen – die Organizität und

⁴ Karl Mannheim: *Ideologie und Utopie*. Frankfurt a.M. 1985. S. 70.

⁵ Theodor W. Adorno: *Das Bewußtsein der Wissenssoziologie*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10.1. Frankfurt a.M. 1977. S. 38.

Repräsentativität von Intellektuellen nicht erfassen, wenn er sie als eine eigene Schicht begreift, die historisch einmal Rückhalt im Bürgertum gefunden habe, dann aber wirtschaftlich heimatlos geworden und soziologisch frei schwebend sei und deswegen, moralisch verunsichert, zum Abenteuer neige.

Gerade der von Adorno eingeforderte Aspekt, die Intellektuellen im Zusammenhang der Bewegungstendenzen der Wirklichkeit zu begreifen, steht im Zentrum der Überlegungen von Gramsci. Methodisch bestimmt er den Intellektuellen aus einer herrschaftskritischen Sicht. Danach sind alle Individuen Intellektuelle, aber nicht alle nähmen die Funktion von Intellektuellen wahr. Diese Auffassung unterscheidet Gramscis Überlegung auch von derjenigen, die im Intellektuellen seit dem Engagement Zolas im Zusammenhang der Dreyfus-Affäre vor allem eine Sozialfigur sieht, die sich durch öffentliches Rasonieren auszeichnet, genau genommen stellvertretend zur Sprache bringt, was andere sich vielleicht nicht trauen zu sagen und nicht einmal wagen zu denken.⁶ Anders Gramsci: Nicht-Wissen dort, wo Wissen schon möglich wäre, Informationsmangel, die Bizarrheiten des Alltagsverstands, Dummheit und Halbbildung der Subalternen sind demnach herrschaftlich herbeigeführt, sie stellen eine Enteignung und Deformierung ihrer intellektuellen Potenzen dar. Die Funktion des Intellektuellen wird unter den Bedingungen von Klassenherrschaft besonderen sozialen Kategorien vorbehalten. Es ist eine materielle Bedingung der Möglichkeit ihrer Existenz, dass Intellektuelle a) ihre eigene Tätigkeit aus dem Zusammenhang der gesellschaftlichen Arbeitsteilung herauslösen und b) ihr den besonderen Charakter verleihen müssen, schlechthin universell zu sein, weil sie c) aufgrund besonderer Kompetenz allein ihnen den Zugang zum Universellen ermöglichen können soll. Diese dreifache Verkennung ist im Durchschnitt unvermeidbar und Ergebnis der Tatsache, dass sie aufs engste mit der Aktivität der Herrschenden verbunden sind, die Gesellschaft in ihrem Sinne zu organisieren. Die intellektuellen Funktionen stellen Spezialisierungen der intellektuellen Prozesse dar, die sich für die herrschende Klasse bei der Organisation des Produktionsapparats ergeben. „Wenn nicht alle Unternehmer, so muß doch zumindest eine Elite derselben eine Fähigkeit als Organisator der Gesellschaft im allgemeinen haben, in ihrem ganzen komplexen Organismus von Dienstleistungen bis hin zum staatlichen Organismus, wegen der Notwendigkeit, die günstigsten Bedingungen für die Ausdehnung der eigenen Klasse

⁶ Siehe Harald Bluhm, Walter Reese-Schäfer: Einleitung: Intellektuelle als Produzenten und Protagonisten politischer Ideen. S. 6; vgl. Alex Demirović: Führung und Rekrutierung. Die Geburt des Intellektuellen und die Organisation der Kultur. In: Walter Prigge (Hrsg.): Städtische Intellektuelle. Frankfurt a.M. 1992.

zu schaffen; beziehungsweise muß sie zumindest die Fähigkeit besitzen, die ‚Gehilfen‘ (spezialisierte Angestellte) auszuwählen, denen diese Tätigkeit des Organisierens der außerbetrieblichen allgemeinen Verhältnisse anvertraut werden.“⁷ Im Fall der modernen bürgerlichen Klasse mit ihrem arbeitsteilig differenzierten, sozial-räumlich weit verzweigten System von Fabrikproduktion, Verteilung und Dienstleistung, das getragen wird von komplexen Technologien und weit reichende Planung erfordert, gehören Ökonomen, Ingenieure, Statistiker zu solchen Intellektuellen. Auch Journalisten, Natur- und Sozialwissenschaftler oder Psychologen wären zu nennen. Vom Bürgertum werden in einem konfliktreichen Prozess auch traditionelle Intellektuelle absorbiert, zu denen Gramsci Priester, Rechtsanwälte oder Ärzte zählt. Diese Art der Rekrutierung und Absorption ermöglicht der bürgerlichen Klasse, sich mit früheren herrschenden Klassen zu Koalitionen zu verbinden.

Wie die Vertreter der älteren Kritischen Theorie, wie später auch Pierre Bourdieu nimmt Gramsci an, dass durch ihre besondere Funktion in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung die Intellektuellen auf eine besondere Weise die gesellschaftlichen Erkenntnisfähigkeit, nämlich Begriffe, Rationalitätsmuster, technische Instrumente formieren. Getrennt von der Handarbeit, vom Körper, von der Erfahrung der Individuen entstehen besondere Formen intellektueller Praxis: apriorische Vernunft, reine Kunst, abstrakte Moral, wertfreie Wissenschaft. Das sind keineswegs unpraktische Formen der Erkenntnis, vielmehr ermöglichen sie eine bestimmte Haltung gegenüber der Welt der Dinge und der Menschen, nämlich einen technisch-beherrschenden, manipulatorischen Umgang mit ihnen. Gerade weil diese Art der Vernunft wiederum erfolgreich dazu beiträgt, den Prozess der gesellschaftlichen Subsistenz zu organisieren, findet sie Zustimmung auch bei den Herrschaftsunterworfenen. Diese fügen sich in ihr Schicksal, dass sie keine Intellektuellen sind, sondern als Mitglieder einer „Herde“ von anderen geführt werden. Intellektuelle haben demnach aus der Sicht Gramscis eine besondere und durchaus bedeutungsvolle Funktion unter den Bedingungen der kapitalistischen Vergesellschaftung. In der gesellschaftlichen Arbeitsteilung arbeiten sie diejenigen körperlich-affektiv-kognitiven Disproportionen, Begriffe und das Wissen aus, mittels deren die bürgerliche Klasse die materiellen Bedingungen ihrer eigenen Existenz und Herrschaft organisiert; und auf diese Weise enteignen sie gleichzeitig die intellektuellen Kompetenzen derjenigen, die in die gesellschaftliche Position der Subalternität gezwungen und darin reproduziert werden.

⁷ Antonio Gramsci: Gefängnishefte. Bd. 7: 12. bis 15. Heft. Hamburg 1996. S. 1497.

Epistemologisch sind diese Überlegungen von Bedeutung, weil Erkenntnis nicht mehr – wie in der philosophisch-erkenntnistheoretischen Tradition – bestimmt wird durch logische Spekulationen über das Verhältnis von Subjekt und Objekt, den menschlichen Erkenntnisapparat, die Vernunft als solche. Vielmehr wird Erkenntnis als ein konkreter Prozess verstanden, der sich mittels Begriffen, Instrumenten, Diskussionen, also in bestimmten Praktiken innerhalb von weitläufigen Apparaten wie Forschungsabteilungen, Akademien, Hochschulen oder Instituten vollzieht und verbunden ist mit der Aneignung und Bearbeitung der Verhältnisse, unter denen Menschen leben. Die moderne bürgerliche Ökonomie, wie sie sich im 18. Jahrhundert herausgebildet hat, ist entsprechend aufs engste verbunden mit bestimmten Begriffen und Aktivitäten von Intellektuellen, die sich mit dieser Ökonomie befassen, auf deren Grundlage sie selbst sich herausbilden. Begriffe – auch solche, die die Schwelle zur Wissenschaftlichkeit überschreiten – sind demnach immer performativ an der Konstitution der Verhältnisse beteiligt, zu deren Erkenntnis sie gleichzeitig beitragen. Die Konstitution des Ökonomischen als eine besondere Art und Weise, das bürgerliche Leben und die Aneignung des gesellschaftlichen Reichtums für private Zwecke zu organisieren, ist aus dieser Sicht ein „metaphysisches“ Ereignis, weil es besondere Bedingungen der Erkenntnis und des Wissens mit sich bringt und erforderlich macht, um sich als alltägliche Wirklichkeit vollziehen zu können. „Insofern die Verwirklichung eines hegemonischen Apparats ein neues ideologisches Terrain schafft, bewirkt sie eine Reform der Bewußtseins- und der Erkenntnismethoden, ist sie eine Erkenntnistatsache, eine philosophische Tatsache.“⁸

Marx' Kritik der Intellektuellen als Prinzip theoretischer Erkenntnis

Betrachtet man die Titel der Schriften von Marx, dann gibt es eine Reihe von Texten, die sich auf sachliche Themen beziehen: *Klassenkämpfe in Frankreich*, *Bürgerkrieg in Frankreich*. Es gibt aber auch wichtige Schriften, die durch die Wahl des Titels erkennen lassen, dass es sich um kritische Auseinandersetzungen mit anderen Autoren handelt. *Zur Judenfrage* behandelt zwei religionskritische Schriften Bruno Bauers, *Die heilige Familie* stellt eine Streitschrift gegen „Bruno Bauer und Konsorten“ dar, *Die deutsche Ideologie* ist eine „Kritik der neuesten Philosophie in ihren Repräsentanten“ – gemeint sind Feuerbach, Bruno Bauer, Karl Grün und vor allem Max Stirner –, *Das Elend der*

⁸ Antonio Gramsci: Gefängnishefte. Bd. 6: 10. und 11. Heft. Hamburg 1994. S. 1264.

Philosophie ist eine ausführliche Auseinandersetzung mit Proudhon. Der Untertitel „Kritik der politischen Ökonomie“ seines Hauptwerks „Das Kapital“ legt ebenfalls nahe, dass es sich vor allem um eine Auseinandersetzung mit Intellektuellen, mit Autoren aus der Disziplin der politischen Ökonomie handelt. Die Andeutungen in einem Brief an Ferdinand Lassalle vom 22. Februar 1858,⁹ in dem Marx Pläne zur Veröffentlichung seiner Arbeiten über das Kapital skizziert, lassen sich so verstehen, dass die „Kritik u. Geschichte der polit. Oekonomie u. des Socialismus“ sowie die „*historische Skizze* der Entwicklung der ökonom. Kategorien u. Verhältnisse“ zwei weitere umfangreiche Arbeiten der Kritik an Intellektuellen geworden wären. Nach den Philosophen und den sozialistischen Autoren wandte sich Marx immer entschiedener den ökonomischen Theorien und den Intellektuellen zu, die sie ausarbeiteten – von Politikern als Intellektuellen sei an dieser Stelle abgesehen, obwohl die Analysen ihrer Handlungen und Äußerungen für Marx’ Kritik der Politik und des Staates von entscheidender Bedeutung sind. Neben den Texten, die sich ausdrücklich mit Philosophen, Wissenschaftlern und Ideologen beschäftigen, findet sich auch in den sonstigen Schriften von Marx eine Vielzahl von positiv-zustimmenden, kritischen, wertschätzenden, ablehnenden, abfälligen, belustigten, ironischen Bemerkungen über Schriftsteller, Philosophen, Ökonomen, Politiker, Publizisten oder Wortführer der sozialistischen und kommunistischen Bewegung. Über diese Art der wissenschaftlichen und publizistischen Arbeit und Auseinandersetzung, die einen erheblichen Teil von Marx’ Arbeit ausmachen, finden sich bei ihm nur wenige ausdrückliche methodische Reflexionen und Begründungen.

Eine der wichtigeren sind die Ausführungen des gemeinsam mit Engels verfassten Manuskripts über die „Deutsche Ideologie“.¹⁰ Eines der Ziele dieses nicht veröffentlichten Selbstverständigungstextes war, einen Begriff von Kritik auszuarbeiten, der sich nicht länger auf dem Boden der Philosophie bewegt. Philosophie – das eben sei die deutsche Ideologie. Marx und Engels zufolge erwecke sie Nationalgefühl, sei lokal borniert und kleinlich. Vor allem habe sie ein falsches Bild von ihrer eigenen Aktivität. Sie sei marktschreierisch, da Philosophen wie Feuerbach, Bauer oder Stirner glaubten, ihre Arbeit der Kritik religiöser Vorstellungen sei eine große historische Leistung. Marx und Engels monieren eine doppelte Reduktion: zunächst würden die Philosophen alle Bewusstseinsformen auf Religion reduzieren; sodann würden die religiösen Vorstellungen im Namen des Menschen als Illusionen denunziert, gegen die zu

⁹ MEGA² III/9. S. 73 (MEW 29. S. 551).

¹⁰ Siehe Harald Bluhm (Hrsg.): Die Deutsche Ideologie. Klassiker Auslegen. Bd. 36. Berlin 2010.

kämpfen sei. Diese Philosophen wollten das Bewusstsein verändern, indem sie das Bestehende anders interpretierten, sie würden aber nicht nach dem Zusammenhang der deutschen Philosophie mit der deutschen Wirklichkeit, nach dem Zusammenhang ihrer Kritik mit ihrer eigenen materiellen Umgebung fragen. Entsprechend kann es Marx und Engels nun nicht darum gehen, eine Form des Reduktionismus durch einen anderen zu ersetzen: also die Reduktion alles Denkens auf Religion durch die des Bewusstseins auf materielle Produktion. Im Gegenteil weist Marx ausdrücklich auf die spezifische Rationalität der Religion hin, wenn er schreibt, dass sie „das Inhaltsverzeichnis von den theoretischen Kämpfen der Menschheit“ sei und in einem „*Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend“.¹¹ Die Religion als Illusion zu entlarven, gewährt der Aufklärung einen falschen Triumph, weil sie gerade den historisch vernünftigen Gehalt, den der Glaube an das Jenseits und die mit ihm verbundenen Praktiken für die Individuen hat, nicht erschließt.

Doch Marx und Engels gehen in ihrer Kritik noch weiter. Die Aufklärung kann ihren Gegenstand nicht erschließen, wenn sie ihm äußerlich bleibt, wenn sie sich nicht selbst als ein Moment des historischen Prozesses begreift. Will die Theorie nicht zu Ideologie gerinnen, muss sie sich selbst in ihren Erkenntnisgegenstand einbeziehen. Nur auf diese Weise reflexiv angelegt, kann das Erkennen erkennen, dass es Teil einer historischen Bewegung ist und selbst eine materielle Praxis darstellt sowie schließlich zu einer rationalen Einschätzung des sozialen Kampfes gelangen, an welchem es teilnimmt. Das ist das Thema der *Deutschen Ideologie*, und in diesem Zusammenhang wird der Begriff des Ideologen entwickelt.

Für das Verständnis des Begriffs des Ideologen ist das Theorem der gesellschaftlichen Arbeitsteilung von Bedeutung. Die gesellschaftliche Arbeitsteilung wird als das reale Gemeinwesen verstanden, weil die Menschen hier, in der Kooperation, die wirkliche Allgemeinheit praktizieren: die gemeinsame Erzeugung ihres gemeinsamen Lebens. Ein bestimmendes Merkmal von Klassengesellschaften ist die ungleiche Verfügung über die Mittel der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion. Die Klasse, die über die Mittel zur materiellen Produktion verfüge, disponiere damit auch über die Mittel zur geistigen Produktion, so dass nicht zwangsläufig und nicht in jeder einzelnen Person und jedem Argument, aber *im Durchschnitt* die Gedanken der herrschenden Klasse auch die herrschenden Gedanken seien. Denn als bewusste und denkende Individuen dehnen die Individuen der herrschenden Klasse ihr

¹¹ MEGA² I/2. S. 488 und S. 171 (MEW. Bd. 1. S. 345 und 378).

Denken auf die gesamte Gesellschaft aus, indem sie die Produktion und Distribution der Gedanken regeln. Doch gibt es auch innerhalb der herrschenden Klasse eine Arbeitsteilung zwischen geistiger und materieller Arbeit. Der eine Teil ist mit materialen Aufgaben der Organisation von Produktion und Distribution befasst und hat wenig Zeit, sich „Illusionen und Gedanken über sich selbst zu machen“, ein anderer Teil übernimmt Aufgaben des Denkens für die Klasse und macht die „Ausbildung der Illusion dieser Klasse über sich selbst zu ihrem Hauptnahrungszweige“. Diese Theoretiker und Philosophen, die Produzenten von Begriffen, werden als „konzeptive Ideologen“ bezeichnet.¹²

Vor dem Hintergrund der methodologischen Verteidigung der Religion gegenüber der Religionskritik der Junghegelianer erscheinen diese Formulierungen von Marx und Engels durchaus problematisch. Sie legen nahe, dass die Denker der herrschenden Klasse Illusionen erzeugen, an denen nicht einmal diejenigen ernsthaftes Interesse finden, die die materielle Existenz dieser herrschenden Klasse organisieren. Die Frage liegt nahe, warum man sich also mit dem Denken und gar mit den Denkern der bürgerlichen Klasse beschäftigen sollte. Soweit man sich doch damit befasste, würde es lediglich darum gehen, Illusionen zu zerstören. Aber macht es Sinn, ein methodisches Vorgehen zu wiederholen, das sich im Fall der Religionskritik schon als ergebnislos erwiesen hatte? „Dennoch ist Nordamerika vorzugsweise das Land der Religiosität, wie Beaumont, Tocqueville und der Engländer Hamilton aus einem Munde versichern. [...] Finden wir selbst im Lande der vollendeten politischen Emanzipation nicht nur die *Existenz*, sondern die *lebensfrische*, die *lebenskräftige* Existenz der Religion, so ist der Beweis geführt, daß das Dasein der Religion der Vollendung des Staats nicht widerspricht.“¹³ Neben der Zerstörung von Illusionen könnte es noch einen weiteren herrschaftskritischen Grund für die Befassung mit Intellektuellen geben. Wenn die Beherrschten im Durchschnitt die Illusionen der Herrschenden teilen, dann ist die Kritik der Ideologie ein wichtiger Beitrag zu ihrer intellektuellen Emanzipation. In diese Richtung sind viele Autoren im Anschluss an Marx gegangen, bestärkt zudem durch die Überlegungen von Max Weber zum Begriff der Legitimation. In diesem Fall wird angenommen, dass die Herrschenden ihre Herrschaft gegenüber den Herrschaftsunterworfenen rechtfertigen. Da sie dabei auf Argumente zurückgreifen, an die sie – in welchem empirisch genauer zu bestimmenden Maße auch im-

¹² MEW. Bd. 3. S. 46/47 und 49; siehe auch den Abdruck des Originalmanuskripts: Karl Marx, Friedrich Engels, Joseph Weydemeyer: Die deutsche Ideologie. Artikel, Druckvorlagen, Reinschriftenfragmente und Notizen zu *I. Feuerbach* und *II. Sankt Bruno*. In: Marx-Engels-Jahrbuch 2003. Berlin 2004. Hier: S. 41 ff.

¹³ MEGA² I/2. S. 146 (MEW. Bd. 1. S. 352).

mer – selbst glauben, da sie ganz zynisch Herrschaft nicht auszuüben vermögen, soll die Auseinandersetzung mit diesen Rechtfertigungen zu einer Kritik führen, die auch die Herrschenden selbst überzeugen könnte, da sie sich an deren eigenen Maßstäben orientiert. Diese Maßstäbe könnten dann verwirklicht werden.

Es gibt zwei Gesichtspunkte in der Überlegung von Marx und Engels, die in eine andere Richtung, also weg von der Ideologiekritik und dem Legitimationstheorem, weisen. Zum einen entwickeln die konzeptiven Ideologen das Denken der herrschenden Klasse, es handelt sich, wie Marx betont, um eine doppelte Aktivität: die Ausarbeitung des Denkens dieser gesellschaftlichen Gruppe und seine Ausdehnung auf alle gesellschaftlichen Bereiche. In welcher Weise aber kann von Illusion gesprochen werden, wenn es einer Klasse gelingt, mit ihrem Wissen die materielle Produktion einer Gesellschaft, also die Arbeit von vielen Millionen Menschen, die Verteilung der Güter und die Aneignung des Mehrprodukts zu organisieren und auf diese Weise sich selbst zu privilegieren, Herrschaft auszuüben und über die gesellschaftlichen Ressourcen zum eigenen Vorteil zu verfügen? Auf der Grundlage von Illusionen könnte dies nicht gelingen. Marx und Engels sprechen allerdings auch davon, dass Ideen und Vorstellungen unmittelbar in die „materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen“ verflochten, dass sie „Sprache des wirklichen Lebens“ seien. Deswegen sei das Bewusstsein „bewußtes Sein“. Die von ihnen verwendete Analogie der Ideologie mit der Camera obscura betont geradezu einen historisch begrenzten, gleichwohl zwingenden und rationalen Zusammenhang von Ideologie und materiellen Verhältnissen. „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 der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen.“¹⁴ Der Ausdruck der Illusion ist also ungenau und irreführend. Ideologien lassen sich nicht als eine Täuschung bestimmen, die durch Hinweis auf die Empirie der Verhältnisse aufgelöst werden könnte.

Auf der Grundlage dieser Überlegung lässt sich die These vertreten, dass, wenn Marx sich mit der spezifischen Arbeit der konzeptiven Ideologen befasst, er damit mehr bezweckt als nur eine Auflösung von Illusionen und Ideologien im Sinne einer Kritik von Religion zugunsten der materiellen Wirklichkeit. Dies wird von ihm auch ausdrücklich methodisch reflektiert. In einer Fußnote des „Kapital“ heißt es: „Es ist in der That viel leichter durch Analyse den

¹⁴ MEW. Bd. 3. S. 26; Originalmanuskript (wie Fn. 12): S. 115.

irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu *entwickeln*. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode.“¹⁵ Marx äußert also nicht nur nebenbei eine Kritik an der aufklärerischen Haltung gegenüber Ideologien oder kulturellen Symbolsystemen, die diese auf welchen „irdischen Kern“ auch immer reduziert, vielmehr gilt ihnen die Ablehnung des Reduktionismus als konstitutiv für die materialistische Methode.

Allerdings wäre der Umkehrschluss auch nicht angemessen, der die Ideologien als völlig autonome oder gar unabhängige geistige Gebilde verstünde. In seinen methodischen Überlegungen in seinem Vorwort von 1859 erklärt Marx, dass Rechtsverhältnisse oder Staatsformen nicht aus sich noch aus der Entwicklung des menschlichen Geistes zu begreifen seien, sondern in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln. Diese bezeichnet er anschließend an Hegel sowie die Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts als bürgerliche Gesellschaft. Deren „Anatomie“ sei in der politischen Ökonomie zu finden. Diese Ausführung macht den Eindruck, als folge Marx einer Art wesenslogischer Dynamik, die ihn von der Oberfläche zum Wesen der Verhältnisse führe, und legt also ein reduktionistisches Missverständnis nahe. Jedoch ist die Anatomie nur die Anatomie, um im Bild zu bleiben: nur ein Aspekt des menschlichen Körpers, eine Schicht der Analyse. Schon wenige Sätze weiter lässt Marx erneut seine anti-reduktionistische Vorgehensweise erkennen, wenn er schreibt, dass die Menschen sich ihrer Konflikte in den Überbauten, in den ideologischen Formen von Recht, Politik, Religion, Kunst oder Philosophie bewusst würden und sie auf diesen Gebieten ausfechten würden. Ich verstehe das so, dass Marx das größte Interesse an gerade diesen besonderen Ebenen der Konflikte hat, der Art und Weise, wie sie hier ausgetragen werden. Aber er will auch und in allererster Linie verstehen, wessen sich die Individuen in diesen Konflikten bewusst werden, was genau sie in ihnen und warum sie sie in diesen besonderen Formen austragen.

Das ist entscheidend für das Verständnis von Marx' Art der Analyse und der Bedeutung, die die Auseinandersetzung mit der Praxis von Intellektuellen und insbesondere Theorien für ihn hat. Es geht ihm nicht um Ideologiekritik, wenn darunter verstanden wird, Illusionen zu entlarven und Ideologien der Ideologen auf eine vermeintliche, zugerechnete Klassenposition zu reduzieren. Umgekehrt, so ließe sich sagen, wird von ihm das, was die konzeptiven Ideologen denken, als die „Sprache des wirklichen Lebens“ verstanden. Das Denken der

¹⁵ MEGA[®] II/5. S. 303.

Intellektuellen zu analysieren, gibt Auskunft darüber, wie diejenigen denken, die über die Mittel der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion verfügen, wie sie sich selbst und die Praxis ihrer Herrschaft konzipieren, wie sie sich auf die gesamte Gesellschaft ausdehnen und welche Konflikte sie dabei untereinander haben. Nach solchen Kriterien bemisst sich auch, wer von Marx zu den Ideologen gezählt wird. Er rechnet nicht zu in dem Sinne, dass er das Denken eines Intellektuellen positional einer sozialen Klasse zuordnet und dann schon meint etwas erklärt zu haben oder zu wissen, was ein Intellektueller denkt und mit seinem Denken meint. Vielmehr geht es ihm ganz offensichtlich um eine Darlegung theorieimmanenter Konflikte, Spannungen und Widersprüche. Diese werden jedoch nicht einfach als logische Inkonsistenzen, als individuelle Unzulänglichkeiten eines mehr oder weniger klugen Individuums verbucht – obwohl auch das der Fall ist –, sondern als objektive Ungeheimtheiten und Widersprüche, die theoretisch so erschlossen werden, dass deutlich wird: in ihnen vollziehen sich gesellschaftliche Gegensätze und Konflikte. Deswegen kann das, was diese Ideologen gedanklich ausarbeiten, als gleichzeitig rational und illusorisch verstanden werden: rational, weil es sich nicht immer, aber häufig um objektive Widersprüche handelt; illusorisch, weil sie selbst sich diese Widersprüche nicht klar machen, sondern sie leugnen oder mit falschen Antworten zudecken.

Die Analysen von Marx, in denen er sich immer wieder, wie eingangs betont, mit Intellektuellen und ihren Werken befasst, bestehen demnach nicht aus einer hermeneutischen Reflexion auf Texte mit dem Ziel der Ideologiekritik. Es geht ihm darum, die Begriffe dieser Texte als solche in einen neuen Zusammenhang zu stellen, durch den sich der Gesamtzusammenhang der bürgerlichen Gesellschaft erschließt, insofern er eben von den bürgerlichen Kräften als Herrschaftszusammenhang hergestellt und reproduziert wird. Das gilt im Prinzip für die Gesamtheit der bürgerlichen Gesellschaftsverhältnisse. Entsprechend beschränkt sich Marx in seiner Arbeit nicht allein auf die politische Ökonomie, sondern geht auch auf andere objektive Bewusstseinsformen der bürgerlichen Gesellschaft und die entsprechenden Intellektuellen ein, also Schriftsteller, Juristen, Politiker. Aber ohne Zweifel spielt die Kritik der politischen Ökonomie eine privilegierte Rolle. Dieses besondere Wissen, die Konflikte zwischen verschiedenen Autoren und Strömungen der politischen Ökonomie sind vor allem Gegenstand von Marx' eigener Arbeit, weil es hier um die Grundlagen der vom Bürgertum geschaffenen und geformten Gesellschaft geht, um ihre Anatomie. In und durch die Analyse der Texte der politischen Ökonomen, durch eine symptomale Lektüre, die die inneren Spannungen die-

ser Begriffe erschließt, und durch Reartikulation dieser Begriffe in einem neuen, von Marx eröffneten Kontext wird es möglich, die Logik des Kapitals selbst darzustellen und begreiflich zu machen.¹⁶ Marx' Vorgehen ist demnach von einer sehr eigenen und, worauf er selbst hinweist, missverstandenen Methode gekennzeichnet, in der die Diskussion von Theorien und Begriffen auf der einen, die Analyse des Gegenstands der Politischen Ökonomie auf der anderen Seite eng miteinander verbunden werden. Ist in der Forschung ihr „inneres Band“ aufgespürt, kann die „wirkliche Bewegung“ dargestellt werden.¹⁷ Ein direkter Zugriff auf den gesellschaftlichen Prozess ist nicht möglich, wenn darunter Prozesse der materiellen Produktion und der ökonomischen Ausbeutung verstanden werden. Was sind gesellschaftliche Prozesse, wenn nicht solche, die durch menschliche Praxis, also durch Denken und Begriffe vermittelt sind? Deswegen erschließen sie sich allein durch die Begriffe und den Alltagsverstand der gesellschaftlichen Akteure hindurch; das Denken, die Begriffe, die Sprache – das ist das empirische Rohmaterial, das zum Ausgangspunkt der Analyse wird. Die Begriffe stellen praktische Denkformen, „Volksvorurteile“ dar, ohne die sich der gesellschaftliche Prozess nicht vollziehen kann.¹⁸ Auf der Grundlage des so gedachten Zusammenhangs kann Marx zu der seine eigene Auseinandersetzung mit Intellektuellen und ihren Theorien erklärenden Methode gelangen, die die Analyse der Begriffe, ihre Reartikulation und die Kritik der sozialen Verhältnisse des Kapitalismus zu einer einheitlichen Theorie verbindet. In dem schon erwähnten Brief an Lassalle schreibt er: „Die Arbeit, um die es sich zunächst handelt, ist *Kritik der ökonom. Kategorien* od., if you like, das System der bürgerlichen Oekonomie kritisch dargestellt. Es ist zugleich Darstellung des Systems u. durch die Darstellung Kritik desselben.“¹⁹

Marx' Darstellung nimmt in Anspruch, an die bürgerlichen Historiker und bürgerlichen Ökonomen wie Ricardo oder Smith anzuschließen. Denn von einem sehr genauen Verständnis ihrer Analysen und Argumente, vom Verständnis dessen, was sie denken und der Erklärung, warum sie bestimmte theoretische und praktische Probleme nicht lösen konnten, hängt dreierlei ab:

1) Zunächst einmal kann eine detaillierte Auseinandersetzung mit den Positionen des überlieferten und herrschaftlichen Denkens deutlich machen, dass die eigene Theoriebildung keine willkürliche Setzung, die Kritik der Verhält-

¹⁶ Siehe Louis Althusser, Etienne Balibar: *Das Kapital lesen*. Reinbek b. Hamburg 1972.

¹⁷ MEGA² II/6. S. 709 (MEW. Bd. 23. S. 27).

¹⁸ Siehe MEGA² II/10. S. 60 (MEW. Bd. 23. S. 74).

¹⁹ MEGA² III/9. S. 72 (MEW. Bd. 29. S. 550).

nisse kein moralphilosophischer Akt ist, sondern historisch rational. So heißt es im „Kommunistischen Manifest“: „Die theoretischen Sätze der Kommunisten beruhen keineswegs auf Ideen, auf Prinzipien, die von diesem oder jenem Weltverbesserer erfunden oder entdeckt sind. Sie sind nur allgemeine Ausdrücke tatsächlicher Verhältnisse eines existierenden Klassenkampfes, einer unter unsern Augen vor sich gehenden geschichtlichen Bewegung.“²⁰ Eine solche Formulierung entspricht früheren Überlegungen von Marx, wonach die Kritik den bestehenden Verhältnissen nicht dogmatisch entgegengestellt, sondern aus den Prinzipien eben dieser Wirklichkeit selbst entwickelt wird. Die kritische Theorie besteht nicht aus willkürlichen Konstruktionen von Gesellschaftsmodellen, denen zufolge dann alles besser wäre. Sie ist auch mehr als nur das Ergebnis eines moralisierenden Raisonnements. Moralische Gesinnung, Ungerechtigkeitsempfindungen, die Erfahrungen von Armut, Arbeitslosigkeit, Hunger – alle diese Elemente der Kritik werden zu vermittelten Momenten in der Darstellung des Gesamtzusammenhangs des kapitalistischen Systems. Gesinnung muss sich durch und in der Theorie rationalisieren. *Prima Philosophia* – auch in Gestalt der Normen der praktischen Philosophie – wird aufgelöst. Das kritische Denken entspricht auch nicht den partikularen Alltagsvorstellungen, Wünschen oder Ressentiments besonderer sozialer Gruppen. Es greift Alltagsbegriffe, „Volksvorurteile“ auf und weist kritisch ihre spezifische Rationalität im Zusammenhang der Reproduktion eines gesellschaftlichen Herrschaftszusammenhangs nach. Das kritische Denken gewinnt seine eigene Rationalität, indem es sich kritisch das gesamte bürgerliche Denken aneignet. „Man muß gestehen, daß das deutsche Proletariat der *Theoretiker* des europäischen Proletariats, wie das englische Proletariat sein *Nationalökonom*, und das französische Proletariat sein *Politiker* ist.“²¹ Aber es geht Marx nicht darum, dieses Denken des Bürgertums zu vollenden und, an dessen Normen anschließend, diese zu verwirklichen. Immanent anzuknüpfen bedeutet, die den Theorien, dem Alltagsverstand inneren Widersprüche als objektive zu begreifen, also an die konkreten Konflikte anzuschließen, die auf gegensätzliche Entwicklungstendenzen der Gesellschaft verweisen.

2) Ihre Stärke gegenüber dem bürgerlichen Denken und den entsprechenden Ideologen gewinnt die Kritik der ideologischen Formen dadurch, dass sie sich wissenschaftlich mit diesem bürgerlichen Denken auseinandersetzt und erklären kann, worin dessen Fehler liegen und warum es auf grundlegende Fragen der Ökonomie, der Politik oder der Philosophie keine oder nur unzulängliche

²⁰ MEW. Bd. 4. S. 474.

²¹ MEGA² I/2. S. 459 (MEW. Bd. 1. S. 405).

Antworten geben kann. Marx nimmt deswegen in Anspruch, für die revolutionäre Bewegung auf dem Feld der Wissenschaft einen Sieg zu erlangen.²² Ein wichtiges Argument für diese Überlegenheit ist, dass auch das bürgerliche Denken parteilich ist – in doppelter Weise: Es ist rational insofern, als es durch erkennende Aktivität zur Existenz und Funktionsweise der kapitalistischen Produktionsweise beiträgt. Gleichzeitig ist es illusorisch insofern, als es wesentliche Bedingungen und Mechanismen dieser Produktionsweise nicht erkennen und erklären kann. Grundsätzlich muss es die Gesellschaftlichkeit des produzierenden Zusammenhangs, also die gemeinsame Produktion des gemeinsamen Lebenszusammenhangs ignorieren. Es kann sich diese Gesellschaftlichkeit nur in der Form der Unterstellung erschließen, dass die Waren einen Wert haben müssen, sonst hätten sie auch keinen Preis. Gerade diesen Wert kann es jedoch nicht erklären, weil es sich um einen eigentümlich irrationalen, sinnlich-übersinnlichen Gegenstand handelt. Der Wert der Ware Arbeitskraft als irrationelle Grundlage des gesellschaftlichen Reichtums, die irrationale Form dieses Reichtums selbst sowie die Existenz der Klasse der Lohnarbeitenden wird vom herrschenden Denken bestritten. Marx beobachtet, dass das Denken der bürgerlichen Klasse sich in ideologischen Formen bewegt. Während einige der Denker dieser Klasse wenigstens einige der Grundlagen dieser Gesellschaft erkennen und offen aussprechen, ist dies bei anderen nicht der Fall. Von ihnen lässt sich entsprechend auch nicht sehr viel lernen, da bei ihnen das Interesse am Herrschaftserhalt so weit geht, dass sie selbst Einsichten, zu denen das bürgerliche Denken schon gelangt war, verleugnen. So betont Marx in einem Brief an Weydemeyer vom 5. März 1852, dass die bürgerlichen Ideologen sich doch erst einmal mit der „Bourgeoisliteratur“ selbst vertraut machen sollten, ehe sie die ‚linke‘ Kritik an dieser anbellten. Er kritisiert „unwissende Lümmel wie Heinzen, die nicht nur den Kampf, sondern sogar die Existenz der Klassen“ leugneten und damit nur bewiesen, „daß sie nur die Knechte der Bourgeoisie sind, eine Knechtschaft, die um so ekelhafter ist, je weniger die Lümmel auch nur die Größe und vorübergehende Nothwendigkeit des Bourgeoisregimes selbst begreifen“.²³ In demselben Brief wirft Marx Carey vor, dass dieser beweisen wolle, die ökonomischen Bedingungen Rente, Profit und Arbeitslohn seien statt Bedingungen des Kampfes und des Antagonismus vielmehr Bedingungen der Assoziation und der Harmonie. Aus diesem Blickwinkel würde Carey dann die Analysen von Ricardo mit dem

²² Siehe Marx an Joseph Weydemeyer, 1. Februar 1859. In: MEGA[®] III/9. S. 295. (MEW. Bd. 29. S. 573).

²³ MEGA[®] III/5. S. 75–77 (MEW. Bd. 28. S. 504–508).

Argument zurückweisen, sie stellten das Arsenal für Anarchisten, Sozialisten und alle Feinde der bürgerlichen Ordnung dar, obwohl doch, wie Marx demgegenüber immer wieder betont, Ricardo der klassischste Vertreter und Interpret der Bourgeoisie und der stoischste Gegner des Proletariats sei. Die Ricardo'sche Lehre „repräsentiert schroff, unbarmherzig die ganze englische Bourgeoisie, die selbst wiederum der Typus der modernen Bourgeoisie überhaupt ist“.²⁴ Aufgrund dieser organischen Beziehung zwischen Ricardo und der Bourgeoisie gilt Marx die Theorie von Ricardo als klassisch. Da sie dem Bürgertum aber gerade mit der Gegnerschaft zum Proletariat ein gewisses Maß an Realitätstüchtigkeit zumutet, wird sie von bürgerlichen Intellektuellen, die den Wunsch nach Harmonie zum Prinzip der Erkenntnis erheben, zurückgewiesen. Marx unterscheidet demnach zumindest zwischen zwei Kategorien von bürgerlichen Intellektuellen, solchen, an die die Kritik der Politischen Ökonomie anknüpfen und zu Einsichten in den Zusammenhang der bürgerlichen Gesellschaft und ihre Historizität gelangen kann, und andere, die die Situation schön reden und die für die historische Gesamtentwicklung kein Verständnis haben. Zu fragen ist allerdings, warum er so entschieden der Ansicht ist, dass nur die eine Gruppe von Intellektuellen das Bürgertum repräsentiert – die, die von Klassen und Kämpfen spricht – und nicht eben auch die andere Gruppe, die die gesellschaftlichen Bedingungen, „worin die Bourgeoisie herrscht, für das letzte Product, für das non plus ultra der Geschichte halten“.²⁵ Der Diskurs, demzufolge die bürgerliche Gesellschaft zwar historisch geworden sei, aber in reine Geltung übergehe und das Ende der Geschichte verkörpere, ist selbst seit Hobbes, Spinoza und Hegel ein Topos des modernen bürgerlichen Denkens.

3) In ihren kurzen Ausführungen in der „Deutschen Ideologie“ weisen Marx und Engels darauf hin, dass sich die Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit im Lager der bürgerlichen Klasse selbst reproduziere. Dies schaffe die Möglichkeit, dass sich das Denken der Ideologen dem produktiven Teil der bürgerlichen Klasse gegenüber verselbständige und letzterem gar entgegensetze. Diese Dynamik ist offensichtlich auch ein Faktor dafür, dass sich die „Bourgeoisideologen“ von ihrer Klasse abspalten und sich „zum theoretischen Verständnis der ganzen geschichtlichen Bewegung“ hinaufarbeiten können.²⁶ Dieser Prozess des *Hinaufarbeitens* ist von entscheidender Bedeutung. Dies geschieht, wie der Ausdruck sagt, von unten her, von der Wirklichkeit der kapitalistischen Gesellschaft ausgehend. Aber diese Wirklichkeit ist in einem

²⁴ MEW. Bd. 4. S. 78. Hervorhebung vom Verf.

²⁵ Marx an Joseph Weydemeyer, 5. März 1852. In: MEGA[®] III/5. S. 76 (MEW Bd. 28. S. 508).

²⁶ MEW. Bd. 4. S. 471/472.

sehr weiten Sinn zu verstehen, denn auch die Philosophie, die Politik, die Moral, alle die Begriffe, in denen die gesellschaftlichen Akteure ihr tägliches Handeln vollziehen, die Sprache ihres täglichen Lebens, sind Teil dieser Wirklichkeit. Auf die Spannungen, die Widersprüche, die dieses tägliche Leben durchziehen, richtet sich die Aufmerksamkeit. Es markiert einen Unterschied zum bürgerlichen Denken, dass Marx' Verständnis nach die Kritik solche Widersprüche nicht als logische Ungereimtheiten, als intellektuelle Unzulänglichkeiten, sondern als Momente antagonistischer Verhältnisse begreift, denen die Tendenz zur Überwindung der Widersprüchlichkeit innewohnt. Die Widersprüche werden also nicht – wie in der Philosophie Hegels – als Antrieb für die gesellschaftliche Entwicklung affirmiert, sondern zum Anlass genommen, eben diese Verhältnisse selbst in Frage zu stellen. Adorno sollte deswegen von *negativer* Dialektik sprechen. Dass es möglich ist, moralische Intuitionen, begriffliche Unklarheiten, Einsichten in gesellschaftliche Probleme zu einer Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse auszuarbeiten und zu verallgemeinern – ein solcher Bruch, der einen Bruch der Intellektuellen mit ihrer Herkunftsklasse bedeutet, hängt von der Entwicklung der revolutionären Bewegung ab. Die epistemologische Bedingung der Möglichkeit der Einsicht in die Existenz von antagonistischen Klassenverhältnissen setzt wiederum einen bestimmten Entwicklungsstand der bürgerlichen Verhältnisse voraus.

Auch wenn die theoretischen Defizite der frühsozialistischen Autoren aus der Sicht von Marx historisch verständlich sein mochten, so verloren sie allen praktischen Wert, alle theoretische Berechtigung mit der weiteren Entwicklung des Klassenkampfes und der politischen Bewegung der Arbeiter. „Die revolutionäre Literatur, welche diese ersten Bewegungen des Proletariats begleitete, ist dem Inhalt nach notwendig reaktionär.“ Sie sei für rohe Gleichmacherei eingetreten und habe auf der Seite des Proletariats keine „geschichtliche Selbsttätigkeit“ erblicken können.²⁷ In der Kritik an Proudhon, dem Marx vorwirft, verwirrt und ein Angeber zu sein, weil er sich Erkenntnisse anmaße, die vor ihm schon andere hatten, den er für einen industriellen Marktschreier hält,²⁸ wird noch einmal deutlich, wie sich Marx vom Standpunkt fortgeschrittener Erkenntnis auch sozialistischen Intellektuellen entgegenstellt. Revolutionäres Denken soll nicht länger falschen Loyalitäten gegenüber Personen und Positionen sowie überholten Einsichten verhaftet bleiben, sondern sich auf dem höchsten Niveau des Verständnisses der bürgerlichen Gesellschaft von ihnen befreien. Es ist ein Problem, das sich Marx zufolge sowohl im Denken von

²⁷ MEW. Bd. 4. S. 489/490.

²⁸ Marx an Adolf Cluß, 7. Dezember 1852. In: MEGA[®] III/6. S. 104 (MEW. Bd. 28. S. 561).

Proudhon als auch von John Francis Bray findet, dass nämlich als revolutionäre Zukunftstheorie hingestellt wird, was von bürgerlichen Denkern nachgewiesen wurde als bereits gegenwärtig existierende bürgerliche Gesellschaft.²⁹ Proudhon scheitere, weil er zwar die Ware, nicht jedoch das Geld wolle und weil seine Werttheorie eine „utopische Auslegung der Theorie Ricardos“ sei.³⁰ Marx' Polemik gegen die unbeholfenen und falschen Ansätze der Politischen Ökonomie in der Linken seiner Zeit dient der Korrektur, der Steigerung der Erkenntnisfähigkeit, der politischen Orientierung und der Befreiung von der Unterordnung unter bürgerliches Denken: „Der Communismus muß sich vor allem dieses ‚falschen Bruders‘ entledigen.“³¹

Wissenschaftlichkeit und Repräsentativität

Marx unterscheidet in seiner Argumentation deutlich zwischen solchen Intellektuellen, die wissenschaftlichen Ansprüchen genügen und denen, deren Beiträge zur wissenschaftlichen und sozialistischen Diskussion er oftmals mit sehr harten Worten für unzureichend erklärt. Dabei spielen politische Sympathien keine oder nur eine untergeordnete Rolle, denn Ricardos Theorie bezeichnet er positiv als ebenso bürgerlich wie klassisch, seine sowohl theoretische als auch politische Ablehnung Proudhons hingegen ist trotz der gemeinsamen Zugehörigkeit zur sozialistischen Bewegung offensichtlich. Parteilichkeit im oberflächlichen Sinn ist also kein relevanter Gesichtspunkt für die Art und Weise, wie Marx sich mit Intellektuellen auseinandersetzt. Marx muss Kriterien dafür haben, nach denen er einen Intellektuellen als repräsentativ für eine gesellschaftliche Tendenz ansieht, nach denen er bestimmt, was er als klassisch, was er als Stand wissenschaftlicher Erkenntnis begreifen will. Beides könnte auf ein hegelianisierendes Ausdrucksmodell hinauslaufen, wonach sich in den Äußerungen der Intellektuellen gleichsam der objektive Geist oder der Stand der gesellschaftlichen Entwicklung manifestiert. Eine besondere Theorie würde dann von Marx gleichgesetzt mit einem bestimmten Entwicklungsstand der Gesellschaft. Das Verhältnis von Wörtern und Dingen, von diskursiven und anderen gesellschaftlichen Verhältnissen wäre nicht kontingent, sondern ein expressives Verhältnis. Das läuft auf eine Tautologie hinaus: Intellektuelle mit ihren Theorien sind Ausdruck ihrer Zeit, ihre Zeit auf den Begriff gebracht;

²⁹ MEW. Bd. 4. S. 78.

³⁰ MEW. Bd. 4. S. 81.

³¹ Marx an Joseph Weydemeyer, 1. Februar 1859. In: MEGA² III/9. S. 295.

was als dieser historische Augenblick bestimmt ist, erschließt sich wiederum nur aus diesen symbolischen Produkten der Intellektuellen. Die symbolische Gewalt, die sich mit einer solchen Tautologie verbindet, wird hinter einer empirischen Evidenz verborgen. Die sich in einem einzigen Akt vollziehende doppelte symbolische Gewalt besteht darin, dass erstens die historische Situation von einer Theorie, von einem Intellektuellen bezeichnet, mit einem Namen belegt und zusammengefasst sein soll (Smith, Ricardo) – und dass zweitens metatheoretisch-kritisch ein weiterer Intellektueller (Marx), jenen ersten Intellektuellen kommentierend, behaupten kann, jener erstere Intellektuelle sei für seine Zeit repräsentativ. Anderen Intellektuellen kann dann bescheinigt werden, dass die Auseinandersetzung mit ihnen nicht lohnt, weil sie nicht repräsentativ sind. Die Unterscheidung von repräsentativen und nicht-repräsentativen Intellektuellen oder Theorien stellt dann nicht nur eine Usurpation dar, sondern wird konstituiert durch eine Art ökonomisches Nutzenkalkül: die zeitliche Investition der Beschäftigung mit „meinem“ Autor lohnt, weil er repräsentativ ist. Die historisch spezifischen Auseinandersetzungen zwischen Intellektuellen um die Art und Weise, wie sie die symbolische Gewalt der Bezeichnung in diskursiven Praktiken ausüben, bleibt gerade damit aber außer Betracht, also der Vorgang, der aus dem kontingenten Verhältnis von Signifikant, Signifikat und Referent überhaupt erst eine pertinente, das kollektive Wissen bindende und bestimmende Denkform macht. Erst in dem Maße, wie Intellektuellen dies in der Konkurrenz und in Konflikten mit anderen Intellektuellen gelingt, werden sie repräsentativ und organisch für das bürgerliche Lager. Auch die eigene theoretisch-politische diskursive Aktivität des kritischen Theoretikers, der überhaupt erst eine solche historische Konstellation konstruiert und auf der Grundlage dieser Konstruktion selbst handelt, bliebe außer Betracht.

Marx denkt theoretisch durchaus immer noch nach dem Hegel'schen Modell des Ausdrucks – es sei an die oben zitierte Formulierung über Heinen erinnert, derzufolge dieser ein Knecht der Bourgeoisie sei, weil er die Existenz von Klassen und Klassenkampf leugne. Gleichzeitig jedoch konzipiert Marx das Problem in Begriffen der Denkform und der ideologischen Herrschaft. Aus seiner Sicht kann das Repräsentationsverhältnis zwischen der Theorie und dem gesellschaftlichen Prozess als ein Machtverhältnis verstanden werden, das selbst ein hergestelltes ist. Es gehört zur Logik der bürgerlichen Gesellschaft, dass sich in ihr die widerstreitenden Interessen immer wieder in einer besonderen Kapitalfraktion, einer sozialen Klasse, einer einzelnen Person, in Intellektuellen und Intellektuellengruppen als einem verschiedene Interessen

bedeutenden Signifikanten bündeln, der als Teil das Ganze repräsentieren soll. Da niemals genau festgestellt werden kann, ob dieser Teil tatsächlich das Allgemeininteresse wahrnimmt und das Ganze repräsentiert – weil das Allgemeininteresse nicht a priori feststeht und seine Repräsentation immer unsicher ist –, gibt es folglich einen ständigen Konflikt darum, was als das allgemeine Wohl definiert werden und was als repräsentativ gelten kann. Marx unterscheidet im Prinzip zwei verschiedene Logiken des Sozialen in seiner Analyse der symbolischen Praxis. „In Frankreich ist jede Volksklasse *politischer Idealist* und empfindet sich zunächst nicht als besondere Klasse, sondern als Repräsentant der socialen Bedürfnisse überhaupt. Die Rolle des *Emancipators* geht also der Reihe nach in dramatischer Bewegung an die verschiedenen Klassen des französischen Volkes über, bis sie endlich bei der Klasse anlangt, welche die sociale Freiheit nicht mehr unter der Voraussetzung gewisser, außerhalb des Menschen liegender, und doch von der menschlichen Gesellschaft geschaffener Bedingungen verwirklicht [...]“. In Deutschland hingegen gebe es einen solchen prekären Symbolisierungsprozess gar nicht, denn keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft habe das Bedürfnis und die Fähigkeit der allgemeinen Emanzipation, „bis sie nicht durch ihre *unmittelbare* Lage, durch die *materielle* Nothwendigkeit, durch ihre *Ketten selbst* dazu gezwungen wird“. ³² Nur eine Klasse komme dafür in Frage, die, weil sie universell leide, auf die Auflösung der Gesellschaft und „dieser Weltordnung“ dränge. Marx argumentiert also symboltheoretisch dahingehend, dass der soziale Prozess sich performativ als genau dieser Prozess konstituiert, indem er sich in bestimmten Signifikanten repräsentiert: „Ricardo“, der klassische Ökonom, „Robespierre“, die Verkörperung des politischen Willens schlechthin, und durch solche Akte der Bezeichnung für kurze Momente angehalten wird. Es entsteht ein stabiles Repräsentationsverhältnis, das Akteure konstituiert und ihnen in dieser Einheit der Situation die Möglichkeit gewährt, *im Namen von ...* zu sprechen. ³³ Das gelingt für eine gewisse Zeit und schließt eine mehr oder weniger große Zahl von sozialen Akteuren und ihre Praktiken ein. Doch zerfällt dieses Repräsentationsverhältnis im folgenden wieder, weil einzelne Akteure beginnen, an der Allgemeinheit der Repräsentation zu zweifeln. Diese ganze Bewegung der Bildung von Allgemeinheit, der Kritik an ihr und Auflösung, des Aufschubs der Allgemeinheit, der Verschiebung der Definitionsmacht auf andere soziale

³² Dieses und die folgende Zitate: MEGA[®] I/2. S. 181/182 (MEW. Bd. 1. S. 390/391).

³³ Siehe dazu Alex Demirović: Die Materialität des Sinns. Zur politischen Ökonomie des Zeichens bei Marx. In: Michael Heinrich, Dirk Messner (Hrsg.): Globalisierung und Perspektiven linker Politik. Festschrift für Elmar Altvater. Münster 1998.

Kräfte und die erneute Verdichtung in repräsentativen Sprechern – ist Marx zufolge das Hauptmerkmal der Politik und der politischen Revolution. Gerade diese Dynamik wird von ihm in seiner Kritik der Politik in Frage gestellt mit Blick auf eine Form von Universalität, die auf die Überwindung einer solchen Dialektik der ständig aufgeschobenen Allgemeinheit zielt. Es geht jedoch nicht um eine letzte Allgemeinheit – Allgemeinheit soll sich vielmehr auf völlig neue Weise konstituieren.

Würde Marx lediglich beanspruchen, im Namen der Menschheit zu sprechen, sich also – was er ja tut – auf den „menschlichen Titel“ beziehen, würde er sich aus dieser politischen Logik des Symbolischen nicht heraus bewegen. Denn auch diese allgemeinste Universalie wäre immer ein Signifikant, der eine jeweils prekäre Verdichtung von Bedeutungsketten symbolisiert. Demgegenüber wählt Marx einen anderen Weg, der sich in der Analyse des symbolischen Prozesses selbst schon andeutet, nämlich eben die Analyse der Bedingungen, unter denen ein solcher Prozess überhaupt stattfinden kann und muss. Der Wechsel hin zu einer Analyse und Kritik der politischen Ökonomie, die mit wissenschaftlichem Anspruch verbunden ist, zerbricht die Logik des Spiels der Signifikanten. Mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit versucht er, den politischen Symbolisierungsprozess zu unterbrechen und die Herausbildung von Allgemeinheiten zu blockieren, indem er Argumente zwischen die Signifikanten und die Signifikate schiebt und die Signifikanten neu ordnet: aus unzusammenhängenden gesellschaftlichen Bereichen und Ereignissen werden intern miteinander verbundene Prozesse. Parteilichkeiten des Erkenntnisprozesses werden auf diese Weise offensichtlich. Gleichzeitig erlaubt dieser Anspruch eine Verlagerung der Allgemeinheitsbildung auf ein anderes Feld, auf dem Marx ganz offensichtlich die Möglichkeit von Hegemonie sah, nämlich die Möglichkeit, einen Erkenntnis- und Rationalitätsdruck auf bürgerliche Intellektuelle auszuüben, die sich ernsthaften Erkenntnisbarrieren ausgesetzt sahen.

Es gibt bei Marx ein bestimmendes Merkmal für Wissenschaftlichkeit, das von den Texten aus den 1840er Jahren über die Entwürfe der 1850er bis zum *Kapital* durchgehalten wird. Anders als häufig behauptet, hat Marx keinen ontologischen Wahrheitsbegriff, es geht ihm nicht darum, die wirkliche Wahrheit über die Verhältnisse auszusprechen; vielmehr wirft er dies gerade anderen Autoren vor. Die klassische Ökonomie nehme, im Fall Ricardos, ihren Ausgangspunkt aus der bestehenden Gesellschaft und zeige die „wirkliche Bewegung der bürgerlichen Produktion, die den Wert konstituiert“.³⁴ Ricardos

³⁴ MEW. Bd. 4. S. 81/82.

Theorie könne als wissenschaftlich gelten, weil er aus seiner Formel, der Bestimmung des Tauschwertes durch die Arbeitszeit, alle wirtschaftlichen Vorgänge ableite und auf diese Art alle Erscheinungen erkläre, selbst diejenigen, die ihr im ersten Augenblick zu widersprechen scheinen. In späteren Texten, und seiner eigenen Methode bewusster, fällt Marx' Einschätzung von Ricardos Leistung deutlich kritischer aus. Die klassische Ökonomie sei methodisch eher analytisch orientiert, sie wolle die verschiedenen fixen und einander fremden Formen des Reichtums, also Zins, Rente oder Profit, auf ihre innere Einheit, den Mehrwert und die Surplusarbeit, zurückführen, doch habe sie nicht das Interesse, die verschiedenen Formen genetisch zu entwickeln³⁵ – anders gesagt, sie stellt eben nicht die wirkliche Bewegung der bürgerlichen Produktion dar und verfällt dem methodischen Reduktionismus. Die klassische Ökonomie ist auch dort unzulänglich, wo sie parteilich die auf „Aneignung fremder Arbeit gerichtete Production nicht als *geschichtliche* Form“, sondern als „*Naturform*“ begreift.³⁶ Doch sei ihre Analyse die Voraussetzung für solche materialistischen Einsichten und trage deswegen dazu bei, die klassische Ökonomie zu überwinden.

Die Fehler der klassischen politischen Ökonomie sind keine beiläufigen Fehler. Denn sie kann ihre eigene Geschichtlichkeit nicht denken, also die Einbezogenheit ihrer Erkenntnisprozesse in die Herausbildung der Ökonomie und der bürgerlichen Gesellschaft. Marx zufolge war dieser Formierungsprozess der kapitalistischen Gesellschaft bestimmt von einer zunehmenden Bedeutung des Klassenkampfes auch für die Wissenschaft selbst. „Es handelte sich jetzt nicht mehr darum, ob dies oder jenes Theorem wahr sei, sondern ob es dem Kapital nützlich oder schädlich, bequem oder unbequem, ob polizeiwidrig oder nicht. An die Stelle uneigennütziger Forschung trat bezahlte Klopffechtere, an die Stelle unbefangener wissenschaftlicher Untersuchung, das böse Gewissen und die schlechte Absicht der Apologetik.“³⁷ Aus diesem Prozess entstand das Phänomen, das Marx als Vulgärökonomie bezeichnet. Wissenschaftlich misst er ihr keine Bedeutung bei, doch hält er sie für ein historisches Element, das in der wissenschaftlichen bürgerlichen Ökonomie schon enthalten war und sich mit dem sozialen Prozess der kapitalistischen Produktion und gesellschaftlichen Gegensätze deutlicher herausbildet. Anders als es auf den ersten Blick scheint, ignoriert er sie nicht, denn sie ist „Sprache des wirklichen Lebens“. Er betrachtet sie als einen Beitrag zu den sozialen Kämpfen. „In

³⁵ Siehe MEGA[®] II/3.4. S. 1499 (MEW. Bd. 26.3. S. 491).

³⁶ Ebenda.

³⁷ MEGA[®] II/6. S. 702/703 (MEW. Bd. 23. S. 21).

demselben Maß, wie die Ökonomie in die Tiefe geht, stellt sie nicht nur selbst Gegensätze dar, sondern tritt ihr ihr Gegensatz als solcher gegenüber, gleichzeitig mit der Entwicklung der realen Gegensätze im ökonomischen Leben der Gesellschaft. In demselben Maß wird die Vulgärökonomie mit Bewusstsein apologetischer und sucht die Gedanken, darin die Gegensätze, in forcierter Weise wegzuschwatzen.“ Aus dieser Sicht werden die Ökonomen zu „Sophisten“ und „Sykophanten“, ist Bastiat ein „Harmoniker“, „Apologet“ und „Plagiator“ oder John Stuart Mill ein geistloser Synkretist.³⁸

Die mittels wissenschaftlicher Erkenntnis organisierte historische Entwicklung der bürgerlichen Verhältnisse hat für den Erkenntnisprozess selbst Folgen. Es kristallisiert sich eine Art des affirmativen Wissens heraus, das nicht mehr auf ein Verständnis des „inneren Zusammenhangs der bürgerlichen Produktionsverhältnisse“ zielt, sondern sich nur „innerhalb des scheinbaren Zusammenhangs herumtreibt“, „für eine plausible Verständlichmachung der sogenannten größten Phänomene und den bürgerlichen Hausbedarf das von der wissenschaftlichen Ökonomie längst gelieferte Material stets von neuem widerkaut“ und schließlich die „banalen und selbstgefälligen Vorstellungen der bürgerlichen Produktionsagenten von ihrer eigenen besten Welt“ systematisiert und als „ewige Wahrheiten“ proklamiert.³⁹ Die Vulgärökonomie ist also eine bestimmte, ideologische Erkenntnisweise: sie enthistorisiert und überverallgemeinert, sie kann keine Distanz gegenüber ihrem Gegenstandsbereich gewinnen, sie trägt nichts Neues zur Forschung bei, sondern ist wortreicher Alltagsverstand – und sie erhebt Anspruch auf ewige Wahrheit – von Hobbes bis Hayek. Sie hat negative Folgen für viele Wissenschaftler, die dem Bürgertum verbunden sind, weil sie sich auf dieser Grundlage wissenschaftlich nicht fortentwickeln können, ihnen die Parteilichkeit epistemologische Fesseln anlegt, sie sich nicht mehr auf der Höhe der Zeit und auf der Höhe der Theorie bewegen können. Eine „originelle Fortbildung der ‚bürgerlichen‘ Ökonomie“ sei nicht mehr möglich gewesen. Den epistemologischen und sozialen Bedingungen gemäß ist nur noch das möglich zu tun, was Marx tut: *Kritik*.⁴⁰ Auch der sozialistischen Bewegung droht, so lässt sich Marx' Kritik an Proudhon verstehen, der Rückfall in Vulgärökonomie. Denn während die klassische Ökonomie analytisch die Zusammenhänge zu begreifen versucht habe, biete der in der Arbeiterbewegung so einflussreiche Proudhon nur willkürliche Hypothesen und suche zu diesen als Beispiel passende ökonomische Tatsachen. Er ist dem-

³⁸ MEW. Bd. 26.3. S. 492; MEGA² II/6. S. 703 (MEW. Bd. 23. S. 21).

³⁹ MEGA² II/10. S. 80 (MEW. Bd. 23. S. 95).

⁴⁰ MEGA² II/6. S. 703 (MEW. Bd. 23. S. 22).

nach weit entfernt von den systematischen Leistungen der bürgerlichen Ökonomie sowie von Marx' Anspruch, den inneren, genetischen Zusammenhang der Begriffe als einen widersprüchlichen Prozess darzulegen.⁴¹

Schluss

Die Überlegungen von Marx lassen sich als ein Beitrag zu einer politischen Epistemologie verstehen. Es finden sich zahlreiche Andeutungen, wie das Wissensfeld einer Gesellschaft durch die ökonomischen, politischen und kulturellen Praktiken selbst organisiert ist und welche Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und Konflikten zwischen Wissenschaftlern es damit konstituiert. Marx gibt Einschätzungen von den Intellektuellen auf der Grundlage einer angedeuteten Theorie des Intellektuellen als konzeptiven Ideologen. Seine Beobachtungen und Überlegungen zu Intellektuellen sind nicht beiläufig, sondern direkt mit der Systematik seiner Theorie verbunden. Sie wird als Darstellung des inneren Zusammenhangs der kapitalistischen Produktionsweise und bürgerlichen Gesellschaftsformation verstanden. Zu diesem inneren Zusammenhang gehören im Durchschnitt bestimmte Denk- und Wissensformen, Begriffe und Normen, intellektuelle Sprecherpositionen und Standpunkte konstitutiv hinzu. Deswegen entfaltet sich das materialistische Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit als Kritik der herrschenden Denkformen und als Darstellung ihrer Begriffe in einem neuen Kontext, aus dem sich ergibt, dass sie auf historisch spezifische Weise intern miteinander verbunden sind.

In der an Marx anschließenden Tradition wurden daraus durchaus problematische geschichtsphilosophische Konsequenzen gezogen, die dem Hegel'schen Ausdrucksmodell gefolgt sind. Bei Lukács ebenso wie gelegentlich bei Adorno wurde nämlich in einer bewusstseinsphilosophisch orientierten Ideologiekritik vermutet, dass das Bürgertum selbst sich im Prinzip für die sozialen Verhältnisse blind gemacht, sich von jeder Art von Theorie abgewendet und irrationalisiert habe. Das ist der Sache nach nicht völlig verkehrt, doch keineswegs geschichtsphilosophisch als Zunahme eines Verblendungszusammenhangs zu verstehen, denn auch Marx konnte solche Tendenzen zur Affirmation im Bereich wissenschaftlicher Wissensproduktion schon beobachten. Umgekehrt betonte Gramsci, dass das Bürgertum sich als enorm lernfähig erwiesen und viele Einsichten aus der sozialistischen Diskussion aufgenommen sowie kritische Intellektuelle absorbiert habe. Neben seiner oft scharfen

⁴¹ Siehe MEW. Bd. 4. S. 81/82.

Kritik an bürgerlichen Intellektuellen hat Marx immer wieder die Fähigkeit des modernen Bürgertums hervorgehoben, Wissen über komplexe gesellschaftliche Zusammenhänge auszuarbeiten und mit seiner Hilfe Verhältnisse in langen Zeithorizonten von mehreren Jahrzehnten zu organisieren. Während Lukács nahelegt, dass die vom Bürgertum hervorgebrachten Theorien nicht mehr interessant seien, kein Gegenstand der Art von Kritik, wie sie Marx gegenüber Ricardo praktiziert hat, während Adorno sich vorsichtig um eine rettende Kritik bemühte, um auch der Erosion der bürgerlichen Hochkultur noch emanzipatorische Aspekte abzugewinnen, lässt sich bei Marx feststellen, dass er die Entwicklung eines neuen Typs von Intellektuellen beobachtete, von der seine kritische Erkenntnis profitieren konnte. Das sind die Statistiker, Fabrikinspektoren und Ärzte, „sachverständige, unparteiische und rücksichtslose Männer“, die aus professionellen Gründen ein Wissen erarbeiten, das ein wenig den Schleier über die Verhältnisse lüftet.⁴² Bei diesen Personen handelt es sich jedoch um eine Kategorie von Intellektuellen, die sich durch ihre institutionelle Redeposition von der der anderen Autoren unterscheidet. Sie sind keine „Produzenten von Ideen“, ihre Schriften haben nicht den Charakter von „Werken“ der Geistes- und Theoriegeschichte, ihr Status ist nicht der von „Autoren“. Dies legt mir am Ende die Schlussfolgerung nahe, dass Marx im Laufe seiner Auseinandersetzung mit den Politischen Ökonomen den Begriff des Intellektuellen oder des Ideologen umgearbeitet und erweitert hat. Auch wenn das Bürgertum keine großen konzeptiven Intellektuellen mehr heranbilden würde, die für es sprächen, so könnte es sich doch auf die Vielzahl derjenigen stützen, die in einer täglichen Arbeit Wissen erzeugen, mit dem das Bürgertum auf nüchterne Weise die ihm geeigneten Verhältnisse organisiert. Es wäre demnach ein Fehler, sich in der Kritik an einer philosophischen Sicht auf die Denker der Politischen Ökonomie als einer Reihe großer Denker zu orientieren und sich auf eine Gipfelansicht der bürgerlichen Wissensproduktion zu beschränken, so als sei die kritische Auseinandersetzung mit den vielfachen Aktivitäten von Intellektuellen und insbesondere mit Vertretern der Politischen Ökonomie nur ein besonderer und illegitimer Zweig der Philosophiegeschichte.

⁴² MEGA[®] II/5. S. 13 (MEW. Bd. 23. S. 15).

Der Beruf der Politik: Karl Marx über Lord Palmerston, Louis Bonaparte und Abraham Lincoln

Axel Rüdiger

Wird Marx heute noch für zeitgemäß gehalten, dann zumeist nur, um die ökonomische Funktion des Kapitalismus zu verstehen. Über das Interesse an der ökonomischen Theorie ist seine Theorie der Politik weitgehend in den Hintergrund getreten. Die Politik erscheint dabei als mehr oder weniger arbiträres Anhängsel einer ökonomischen „Kapitalistik“. Tatsächlich kann gefragt werden, ob für Politik, neben dem materialistischen Determinismus in Ökonomie und Geschichtsphilosophie, überhaupt Platz in seinem Theoriegebäude bleibt. Lässt die Notwendigkeitslogik Raum für kontingente Akte freier Entscheidung, auf die doch jede Politik prinzipiell angewiesen ist? Ist die zentrale Stellung der Revolution im politischen Denken von Marx nicht nur ein metapolitischer Eskapismus, der lediglich ein theoretisches Dilemma verdeckt?¹ Demgegenüber soll hier an den dialektischen Zusammenhang von Ökonomie und Politik im Programm der Kritik der politischen Ökonomie erinnert werden, den man vielleicht am besten mit einem Möbiusband vergleichen kann.² Da der handlungstheoretische Aspekt von Marx' Politikbegriff in seiner konkreten Beschreibung von einzelnen Politikern besonders deutlich hervortritt, sollen in der Folge drei charakteristische Profile grob nachgezeichnet werden, die er vorwiegend in seiner Publizistik entworfen hat.³ Die dabei

¹ Grundlegend zum politischen Defizit des Marxismus aus postmarxistischer Perspektive: Ernesto Laclau, Chantal Mouffe: Hegemonie und radikale Demokratie: zur Dekonstruktion des Marxismus. Hrsg. u. übers. v. Michael Hintz u. Gerd Vorwallner. Wien 1991 [engl. EA 1985].

² Marx hatte seinen Gegenstand 1845 ursprünglich als „Kritik der Politik und Nationalökonomie“ bezeichnet. Noch 1859 entwarf er einen umfassenden 6-Bände Plan, in dem Politik und Staat gesondert berücksichtigt wurden. Es besteht einiger Anlass zu glauben, dass er an diesem Konzept festgehalten hat, ohne diesen jedoch ausführen zu können. Die diesbezüglichen Forschungen der ehemaligen MEGA-Arbeitsgruppe in Halle finden sich kurz zusammengefasst bei Wolfgang Jahn: Ist *Das Kapital* ein Torso? Über Sinn und Unsinn einer Rekonstruktion des ‚6-Bücherplanes‘ von Karl Marx. In: Zur Kritik der politischen Ökonomie: 125 Jahre Das Kapital. Hrsg. v. Werner Goldschmidt. Hamburg 1992 (Dialektik; 1992, 3). S. 127–138.

³ Zur lange vernachlässigten politischen Publizistik von Marx zuletzt: Gerald Hubmann: Reform oder Revolution? Zur politischen Publizistik von Marx. In: Beatrix Bouvier u. a. (Hrsg.): Was bleibt? Karl Marx heute. Trier 2009. S. 159–174.

gefällten Urteile erlauben Rückschlüsse auf den spezifischen Beruf, den Marx der Politik zuschreibt.

Politik als Beruf?

Wenn man nach der Bestimmung und Bedeutung fragt, welche die Politik für Marx hatte, kommt man um die spätere Debatte, die um den Beruf der Politik und des Politikers kreist, nicht herum. Schließlich kristallisiert sich hierin die praktische Konsequenz von Marx' Theorie der Politik. Inhaltlich dreht sich schon diese Debatte um die Alternativen von Reform und Revolution. So hat Lenin bekanntlich gegen die allgemeine Tendenz zur Bürokratisierung und zum parlamentarischen Reformismus in der Sozialdemokratie ausdrücklich die Pflicht zur Revolution zum einzig legitimen Beruf von Politik erklärt.⁴ Der Typus des Berufsrevolutionärs ist folglich die einzige politische Gestalt, die seinen Ansprüchen zu genügen vermag. Die politische Reform wird keineswegs abgelehnt, hat sich aber der revolutionären Strategie unterzuordnen. Dagegen hat Max Weber im Revolutionswinter 1918/19 sehr einflussreich das Bild des charismatischen Berufspolitikers gezeichnet, welcher der gesinnungsethischen Versuchung des Blanquismus widersteht und sich verantwortungsethisch auf das beharrliche „Bohren dicker Bretter“ verlegt.⁵ In der Tat fand zu diesem Zeitpunkt der blutige Showdown zwischen revolutionärer Rätedemokratie und Parlamentarismus statt.

Bei aller Gegensätzlichkeit sollte jedoch nicht übersehen werden, dass beide, Lenin wie Weber, dennoch die gemeinsame Überzeugung verbindet, Politik könne legitimer Weise nur aus Berufung, nicht aber aus Profession und geschäftlichem Betrieb gestaltet werden. Der Politikbegriff sowohl des Berufsrevolutionärs als auch des Berufspolitikers erscheint daher bei beiden im Horizont einer Pflichtenethik. Sachlichkeit, so Weber, könne nicht von der Hingabe an eine Sache getrennt werden, sondern sei mit dieser sogar identisch. Während aber der spontane Gesinnungsethiker analog zur „schönen Seele“ bei Hegel in „steriler Aufgeregtheit“ seinem subjektiven Ideal folgt, ohne dabei auch die Verantwortung für die möglicherweise gewalttätigen Konsequenzen

⁴ Wladimir Iljitsch Lenin: Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung [1902]. In: Lenin Werke. Berlin 1961. Bd. 5. S. 355–551.

⁵ Max Weber: Politik als Beruf [1919]. In: Ders.: Gesammelte politische Schriften. Hrsg. v. Johannes Winkelmann. 5. Aufl. Tübingen 1988. S. 503–560. Weber lehnte die russische Oktoberrevolution ab, da er hierin nur einen „Karneval“ sah, „den man mit dem stolzen Namen einer ‚Revolution‘ schmückt“. Ebenda. S. 546.

des eigenen Handelns zu übernehmen, stellt der verantwortliche Politiker die eigene Gesinnung hinter der Verantwortung zurück. Gleichwohl schließen sich Verantwortung und Gesinnung nicht aus. Allerdings seien nur wenige dazu in der Lage, die idealen Prinzipien der Gesinnung mit den Prinzipien der Verantwortung ohne Rücksicht auf die eigene Person zu vereinen. „Insofern sind Gesinnungsethik und Verantwortungsethik nicht absolute Gegensätze, sondern Ergänzungen, die zusammen erst den echten Menschen ausmachen, den der den ‚Beruf zur Politik‘ haben *kann*.“⁶ Politiker, die nach dem Unmöglichen greifen, um das Mögliche zu erreichen, sind für Weber folglich charismatische „Führer“ und in einem schlichten Sinne „Held“ in einer Person. „Und auch die, welche beides nicht sind, müssen sich wappnen mit jener Festigkeit des Herzens, die auch dem Scheitern aller Hoffnungen gewachsen ist, jetzt schon, sonst werden sie nicht imstande sein, auch nur durchzusetzen, was heute möglich ist. Nur wer sicher ist, daß er daran nicht zerbricht, wenn die Welt, von seinem Standpunkt aus gesehen, zu dumm oder zu gemein ist für das, was er ihr bieten will, daß er all dem gegenüber: ‚dennoch!‘ zu sagen vermag, nur der hat den ‚Beruf‘ zur Politik.“⁷ Kurz, den Beruf zur Politik hat nur der, wer auch die Verantwortung für das Scheitern übernehmen kann und dennoch beharrlich an seinen Prinzipien festhält. Während die „schöne Seele“ des Gesinnungsethikers dazu aber nicht bereit ist, erkennt man den berufenen Politiker an der Treue der einmal als wahr erkannten Sache. Zum Bohren dicker politischer Bretter bedarf es eben keiner Holzwürmer.

Von hier aus führt ein direkter Weg zu Georg Lukács, dem gemeinsamen Schüler von Weber und Lenin, in dessen Topos von der „revolutionären Realpolitik“ sich beide Konzepte schließlich überkreuzen.⁸ Lukács nimmt Lenin Weber gegenüber in Schutz und verteidigt die russische Revolution als eine verantwortungsethische Tat. Auch wenn die Bolschewiki letztlich auf verlorenem Posten stehen, habe die Verantwortung für ein antiimperialistisches Kriegsende und die europäische Revolution, die ohne einen äußeren Anstoß nicht denkbar gewesen wäre, seit 1917 bei ihnen gelegen.

Damit sind die Koordinaten grob abgesteckt, in denen an dieser Stelle Marx’ Beschreibungen zeitgenössischer Politiker nachvollzogen und Rückschlüsse auf Marx’ eigenen Politikbegriff gezogen werden sollen.

⁶ Ebenda. S. 559.

⁷ Ebenda. S. 560.

⁸ Georg Lukács: Lenin: Studien über den Zusammenhang seiner Gedanken, 3. Aufl. Neuwied u. a. 1969. In Analogie hierzu wird das Konzept der „Realpolitik“ heute diskutiert etwa bei: Raymond Geuss: Philosophy and Real Politics. Princeton, Oxford 2008 sowie Slavoj Žižek: Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin. Aus dem Engl. v. Nikolaus G. Schneider. Frankfurt a. M. 2002.

Lord Palmerston: das Mysterium des Ministeriums

In einer Oper von Georg Friedrich Händel lockt die Zauberin Alcina immer wieder wackere Ritter auf ihre Insel, um sie anschließend in Esel, Schweine und anderes Getier zu verwandeln. In einen dieser Ritter, mit Namen Ruggiero, verliebt sich die Hexe jedoch und wendet daher nun ihre ganze Magie auf, um in diesem über die animalische Indifferenz hinaus auch freie Zuneigung bzw. Liebe ihr gegenüber zu erzeugen. Um Ruggiero aus freiem Willen auf der Insel zu halten, gibt sie sich ihm als trügerische Hexe zu erkennen, doch ihre magischen Verführungskünste sind so stark, dass der Ritter ihr auch bei klarem Bewusstsein verfällt und sie trotz ihrer Untaten und ihrer Hässlichkeit zu seinem Objekt der Begierde macht. Marx benutzt dieses barocke Opernmotiv, das aus dem Fundus der griechischen Mythologie schöpft, als Gleichnis, um an exponierter Stelle in die parlamentarische Regierungskunst des Henry John Temple, 3. Viscount Palmerston, einzuführen. Bei Lord Palmerston handelt es sich um jenen „English Minister *par excellence*“⁹, der zwischen 1827 und 1865 in verschiedenen Ministerien und unterschiedlichen politischen Parteien mit Hilfe der Politik des europäischen Gleichgewichts höchst erfolgreich den Ausbau und die Sicherung des britischen Empires betrieb.¹⁰

„Ruggiero“, so schreibt Marx 1853, „wird immer und immer wieder durch die falschen Reize Alcins gefesselt, hinter denen sich doch, wie er weiß, eine alte Hexe verbirgt – ‚Ohn’ Aug’, ohnt Zahn, ohne Geschmack, ohn’ alles.‘ Und der fahrende Ritter verliebt sich immer wieder aufs neue in sie, obwohl er weiß, daß sie alle ihre früheren Anbeter in Esel und andere Tiere verwandelt hat. Das englische Publikum“, so Marx’ Pointe, „ist ein neuer Ruggiero und Palmerston eine neue Alcine. Er bringt es fertig, obgleich er ein Siebziger ist und seit 1807 fast ununterbrochen auf der politischen Bühne agiert, immer als Neuheit zu wirken und immer wieder Hoffnungen zu erwecken, die man sonst nur an einen unerprobten, vielversprechenden Jüngling knüpft. Steht er auch schon mit einem Fuß im Grabe, so erwartet man noch immer, er werde seine

⁹ Karl Marx: Lord Palmerston. First article. [1853]. In: MEGA[®] I/12. S. 393–398. Hier: S. 396.

¹⁰ Eine ausführliche Lebensbeschreibung bieten: Jasper Ridley: Lord Palmerston. London 1970; Muriel E. Chamberlain: Lord Palmerston. Cardiff 1987. Der Politiker und Ideologe steht im Vordergrund bei: Donald Southgate: The Most English Minister: the policies and politics of Palmerston. London 1966; E.D. Steele: Palmerston and liberalism, 1855–1865. Cambridge 1991; David Brown: Palmerston and the politics of foreign policy, 1846–1855. Manchester 2002; James Chambers: Palmerston: ‘the people’s darling’. London 2004. Die Ergebnisse einer größeren wissenschaftlichen Konferenz zu Leben und Werk sind zusammengefasst bei: David Brown (Hrsg.): Palmerston Studies. 2 Bde. Southampton 2007.

eigentliche Karriere erst beginnen. Stürbe er morgen, so würde ganz England darüber staunen, daß er schon ein halbes Jahrhundert lang Minister war.“¹¹

Wenn Marx die parlamentarische Regierungskunst Palmerstons hier mit den magischen Künsten der Alcina vergleicht, so behandelt er diese keineswegs als ein plumpes ideologisches Täuschungsmanöver, welches sich lediglich auf ein getäushtes bzw. „falsches Bewusstsein“ stützt und welches daher nur durch ein richtiges Bewusstsein ersetzt werden müsste, wie das ein triviales Aufklärungsverständnis unterstellt.¹² Stattdessen betont Marx ausdrücklich, dass die falschen Reize Alcinas bzw. Palmerstons selbst dann fesseln, wenn das zu fesselnde Publikum weiß, dass die von ihm begehrten Reize falsch und künstlich sind. Er nimmt die politische Magie hier also weitaus ernster als es die ältere Lehre vom Priestertrug erlaubt. Wenn Marx also davon ausgeht, dass die ideologische Magie auch dann wirkt, wenn sie als Ideologie erkannt ist, setzt er seine Ideologiekritik hier nicht allein zur Unterscheidung von Schein und Wirklichkeit ein, er geht zugleich auch von der magischen Wirklichkeit des Scheins aus.

Demnach verflüchtigt sich der magische Schein von Palmerstons Politik keineswegs bei der bloßen Konfrontation mit der Wirklichkeit; vielmehr erweist er sich als Teil der Wirklichkeit, und die Wirklichkeit dieser Politik ist darüber hinaus sogar auf die Magie des Scheins angewiesen. Um die Magie von Palmerstons parlamentarischer Regierungskunst daher analysieren zu können, muss Marx untersuchen, weshalb die Täuschung auch dann funktioniert, wenn die Getäuschten über richtiges bzw. rationales Bewusstsein verfügen und über ihre Situation sehr wohl informiert sind. So hat Marx in das Gleichnis von Ruggiero und Alcina die Frage eingeflochten, weshalb ein parlamentarisches Publikum trotz objektiver Interessenlage dennoch geradezu getäuscht werden will, und muss dazu zwangsläufig das Terrain der reinen Bewusstseinsphilosophie überschreiten. Für Palmerston interessiert sich Marx dabei als charismatischen Virtuosen, der den Archetypus eines parlamentarischen Politikers repräsentiert.

Zu dem Zeitpunkt jedoch, als sich Marx publizistisch mit Palmerston auseinanderzusetzen beginnt, hatte dieser das Amt des Premierministers und damit den Gipfelpunkt seiner Karriere allerdings noch längst nicht erreicht und dennoch die Politik des Vereinigten Königreichs als Kriegs-, Innen-, vor allem

¹¹ Karl Marx: Lord Palmerston. Artikel I [1853]. In: MEW. Bd. 9. S. 355; MEGA[®] 1/12. S. 393.

¹² Siehe dazu etwa: Terry Eagleton: Ideologie. Eine Einführung. Aus dem Engl. v. Anja Tippner. Stuttgart, Weimar 2000. S. 87ff. Zur „Deutschen Ideologie“ zuletzt: Harald Bluhm (Hrsg.): Karl Marx, Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. Berlin 2010 (Klassiker auslegen; 36).

aber als Außenminister bereits lange Jahre dominiert. Als Kriegsminister hatte er mit Hilfe Wellingtons Napoléon bei Waterloo geschlagen, Krieg gegen die USA und Spanien geführt sowie Teile Burmas okkupiert. Als Außenminister ermunterte der inzwischen von den konservativen Tories zu den liberalen Whigs übergelaufene Lord die nationalen Unabhängigkeitsrevolutionen in Polen, Sizilien und Sardinien, um diese im Interesse des europäischen Gleichgewichts bei nächster Gelegenheit wieder fallen zu lassen. Er billigte sowohl den russischen Einmarsch in das revolutionäre Ungarn als auch den Staatsstreich Louis Bonapartes. Letzteres auch gegen den Widerstand von Königin Victoria, was ihn zwar zum vorläufigen Rücktritt vom Amt zwang, ihn aber nicht dauerhaft von der Macht trennen konnte. Palmerston fädelte die Opiumkriege gegen China ein, die nach heutigen Maßstäben nur mit dem Fall vergleichbar wären, die USA würden von einem Drogen-Kartell übernommen. „Lord Firebrand“ wechselte im Krimkrieg schließlich spektakulär die Fronten, sicherte Indien als Kolonie gegen den Sepoyaufstand und erlitt erst im hohen Alter Rückschläge, als er weder den Sieg der Yankees über den konföderierten Süden noch den Aufstieg Preußens zur europäischen Großmacht verhindern konnte.

Angesichts dieser Karriere ist es nicht verwunderlich, dass Marx Palmerston nicht nur mit der Alcina vergleicht, sondern ebenso mit „dem verwünschten Greis, den Sindbad, der Seemann, unmöglich fand abzuschütteln, nachdem er ihm einmal erlaubt hatte, auf seine Schultern zu steigen“.¹³ Insofern oszilliert die politische Figur Palmerstons bei Marx unentschieden zwischen dem Zauber des Begehrens und einem Altraum.

Wie vermochte es Palmerston aber, eine solch spektakuläre und anhaltende Wirkung zu erzielen? Zu den auffälligsten politische Tugenden Lord Palmers- tons zählt Marx vor allem die von den Spekulanten der Londoner City geschätzte, typisch englische „Cleverness“. „„Clever““, erklärt Marx, „ist ein un- übersetzbares Prädicat, vieldeutig, vielsinnig. Es umfaßt alle Eigenschaften eines Mannes, der sich an den Mann zu bringen weiß und sich ebenso sehr auf den eigenen Vortheil wie auf den fremden Schaden versteht. Moralisch, wie der englische Bürger ist, respectabel, wie er ist, bewundert er doch vor Allem den Mann, der ‚clever‘ ist, den die Moral nicht genirt, den der Respect nicht irrt, der Principien für Fallstricke hält, um seinen Nebenmenschen zum Fall zu bringen. Wenn der Palmerston so ‚clever‘ ist, wird er nicht die Russen über- listen, so gut wie er den Russell überlistet hat?“¹⁴ Insofern erwies sich der

¹³ Karl Marx: Aus dem Parlamente. 11. Juli 1855. In: MEGA[®] I/14. S. 543–545. Hier: S. 545.

¹⁴ Karl Marx: Palmerston [1855]. In: MEGA[®] I/14. S. 163–165. Hier: S. 164.

Lord als cleverer bzw. listiger Machiavellist, der besser als seine politischen Konkurrenten dazu in der Lage war, ein politisches Identifikationsangebot für die verschiedenen Fraktionen der politischen Klasse zu liefern und damit den Bedürfnissen des Grundadels ebenso zu entsprechen wie denjenigen des Geldadels. Palmerstons Politik artikuliert gewissermaßen einen allgemeinen politischen Rahmen, in dem der Widerspruch zwischen dem aristokratischen Pathos der Tories und dem oligarchischen Geschäftssinn der Whigs eine gemeinsame Bewegungsform finden konnte. Indem er Respekt und Moral besonders geschickt unter Cleverness subsumierte, vermochte er es, der utilitaristischen Jagd nach Profit, Rente und öffentlichen Stellen den Anschein eines wertrationalen Prinzips zu geben.

Dabei zeigt sich Marx durchaus beeindruckt von Palmerstons Fähigkeit, inhaltliche Defizite und offenkundige Prinzipienlosigkeit seiner Politik durch schauspielerisches Talent zu ersetzen: „Ist er auch als Staatsmann nicht jeder Aufgabe gewachsen, so doch als Schauspieler jeder Rolle. Das komische wie das heroische Fach, das Pathos und der familiäre Ton, die Tragödie wie die Farce liegen ihm gleich gut; die letztere mag seinem Gefühl allerdings besser entsprechen.“¹⁵ Wenn Marx dabei das Parlament mit der Theaterbühne vergleicht, so beschreibt er den Lord als „Meister der parlamentarischen Komödie“¹⁶.

Zur charismatischen Virtuosität Palmerstons rechnet Marx auch die clevere Kombination von Innen- und Außenpolitik. Aber auch hier erweist sich der Lord weniger als tragische Figur des Staatsmannes, die sich auf den verschiedenen Politikfeldern durch prinzipielle Weitsicht auszeichnet, als vielmehr als artistischer Virtuose. Er versteht beide Bereiche so geschickt miteinander zu jonglieren, dass die Unzulänglichkeit der einen von der Unzulänglichkeit der anderen überdeckt wird. Innenpolitisch, so Marx, „hat kein englischer Minister vor Palmerston mit gleichem Geschick und Glück das Volksgeschrei benutzt, um sich den parlamentarischen Parteien, und die kleinen parlamentarischen Interessen, Fractionen, Formalitäten, um sich dem Volke aufzudrängen“.¹⁷ Und in der Außenpolitik fällt Marx' Urteil ganz analog aus: „Obgleich ursprünglich ein Tory, hat er es doch fertiggebracht, in die Verwaltung der auswärtigen Angelegenheiten all den widerspruchsvollen Lug und Trug einzuführen, der die Quintessenz des Whiggismus bildet. Er weiß eine demokratische Phraseologie

¹⁵ Karl Marx: Lord Palmerston. Artikel I [1853]. In: MEW. Bd. 9. S. 355/356 (MEGA² I/12. S. 393).

¹⁶ Karl Marx: Zur Kritik der Krimschen Angelegenheiten – Aus dem Parlamente [1855]. In: MEGA² I/14. S. 353–355. Hier: S. 355.

¹⁷ Karl Marx: Aus dem Parlamente. 11. Juli 1855. In: MEGA² I/14. S. 543–545. Hier: S. 545.

mit oligarchischen Ansichten wohl zu vereinen, weiß die Politik des Friedensschachers der Bourgeoisie gut hinter der stolzen Sprache des aristokratischen Engländers aus alter Zeit zu verbergen; [...]. Wenn er fremde Völker verriet, tat er es mit der größten Höflichkeit, [...]. Stets konnten die Unterdrücker auf seine Hilfe zählen; an die Unterdrückten jedoch verschwendete er seinen großen Aufwand an rednerischer Großmut.¹⁸ Auf diese Weise brachte es der „diplomatische Graf“¹⁹ zu der unbestrittenen „Meisterschaft [...], die Diplomatie durch das Parlament und das Parlament durch die Diplomatie zu handhaben“.²⁰

Mit solch cleveren Tugenden versehen, gelang es Palmerston auf dem Höhepunkt seiner Macht schließlich mit Hilfe einer nationalistischen Außen- und Kolonialpolitik auch den Herrschaftsanspruch der manchesterliberalen Industriepartei zurückzuweisen und damit der englischen Bourgeoisie ihren letzten revolutionären Zahn zu ziehen. Diese politische Zäsur datiert Marx auf den Wahlsieg von 1857. Palmerstons Triumph in Manchester, der Löwenhöhle der englischen Millocracy, bewertet er als den Beginn einer parlamentarisch gestützten Diktatur, die dem bonapartistischen Regime Napoléons III. in nichts mehr nachstand. Marx glaubt zu diesem Zeitpunkt also, dass sich das bonapartistische Szenario von Frankreich in England wiederhole. Wie in Frankreich scheint sich eine revolutionäre Situation in eine reaktionäre Diktatur aufzulösen, wobei – und das ist das spezifisch bonapartistische – die Reaktion in einem pseudorevolutionären Gewande daherkommt. Er resümiert diesbezüglich: „Das wahre Geheimnis der Wahlen in Manchester ist also der Verzicht auf die revolutionäre Führerschaft seitens der Fabrikherren, die sie während der Agitation der Anti-Korngesetz-Liga usurpiert hatten.“²¹ Ähnlich wie die französische Bourgeoisie aus Angst vor der Revolution 1851 zugunsten Louis Bonapartes auf ihre eigene Regierung verzichtet hatte, distanzierte sich nun auch die englische Millocracy von der revolutionären Forderung nach Beseitigung der politischen Oligarchie aus Tories und Whigs. Während Palmerston somit im Handstreich die alte englische Konstitution gerettet hat, entlockt Marx der englischen Bourgeoisie einen Stoßseufzer aus ihrer politischen Seele: „Wir haben die Freiheit des Handels erlangt und fühlen uns außerordentlich wohl, besonders seit dem die Kriegs-Einkommensteuer gesenkt wurde. Trotz

¹⁸ Karl Marx: Lord Palmerston. Artikel I [1853]. In: MEW. Bd. 9. S. 357 (MEGA[®] I/12. S. 394/395).

¹⁹ Karl Marx: Die Niederlage von Cobden, Bright und Gibson [1857]. In: MEW. Bd. 12. S. 168–172. Hier: S. 169.

²⁰ Karl Marx: Parlamentarisches. 6. Juni 1855. In: MEGA[®] I/14. S. 388–391. Hier: S. 388.

²¹ KarlMarx: Die Niederlage von Cobden, Bright und Gibson [1857]. In: MEW. Bd. 12. S. 172.

allem lieben wir einen Lord innigst. ‚Wir wollen keine Innenpolitik; wir wollen Außenpolitik.‘ Einigen wir uns alle auf der Grundlage, auf der wir alle gleich sind, auf der nationalen Grundlage. Laßt uns alle Engländer sein, wahre John Bulls unter der Führung des wahrhaft britischen Ministers, Lord Palmerston.“²²

Damit hatte die englische Bourgeoisie ganz nach französischem Vorbild auf die direkte politische Herrschaft verzichtet und Palmerston ein bonapartistisches Herrschaftsmodell errichtet, das zwar im Unterschied zu Frankreich stärker parlamentarisch verbrämt war und die äußere Form der englischen Konstitution bewahrte, darum aber umso effektiver funktionierte.

„Der künftige Historiker, der die Geschichte Europas von 1848 bis 1858 schreiben sollte“, notiert Marx am 20. März 1857 in der „New-York Daily Tribune“, „wird von der Ähnlichkeit der Appelle überrascht sein, die Bonaparte 1851 an Frankreich und Palmerston 1857 an das Vereinigte Königreich richteten. Beide gaben sich den Anschein, als appellierten sie vom Parlament aus an die Nation, von der arglistigen Parteikoalition aus an die arglose Meinung der Öffentlichkeit. Wenn Bonaparte Frankreich von einer sozialen Krise retten wollte, so will Palmerston England vor einer internationalen Krise retten.“²³ Palmerston erscheint so als das Spiegelbild von Louis Bonaparte, beide verbindet ihre clevere politische Prinzipienlosigkeit, die sie allen anderen Rivalen überlegen machte. „Mit einem Streich fegte Bonaparte alle offiziellen großen Männer Frankreichs beiseite; und werden die Russell, Graham, Gladstone, die Roebuck, Cobden, Disraeli und tutti quanti nicht von Palmerston ‚kurz und klein geschlagen‘? Bonaparte hielt auf kein Prinzip, er kannte kein Hindernis, aber er versprach dem Land das zu geben, was es brauchte: einen Mann. Desgleichen Palmerston. Er ist ein Mann. Seine schlimmsten Feinde wagen ihm nicht vorzuwerfen, dass er ein Prinzip darstellt.“²⁴ Beide sind Männer, vielleicht sogar Staatsmänner, aber ohne Prinzipien, die über die bloße Reproduktion von Macht hinausgingen.

So sieht Marx Palmerstons größte Macht letztlich darin, dass er den bloßen Schein von Macht als eine reale Macht zu nutzen wusste. Er besaß mit anderen Worten die Fähigkeit zur virtuellen Simulation von Politik, in der die Unterscheidung von Wirklichkeit und Erscheinung für die Adressaten und Gegner seiner Politik nahezu unmöglich wurde. „Aber wenn die Kunst seiner Diplomatie nicht in den wirklichen Resultaten seiner auswärtigen Unterhandlungen

²² Ebenda.

²³ Karl Marx: Die englischen Wahlen [1857]. In: MEW. Bd. 12. S. 156–161. Hier: S. 156.

²⁴ Ebenda. S. 157.

erscheint, glänzt sie desto heller in der Art, wie er das englische Volk vermochte, Phrasen für Thatsachen, Phantasien für Realitäten und hochklingende Vorwände für schäbige Motive in Kauf zu nehmen.“²⁵ Palmerston, so fasst Marx zusammen, „strebt weniger den Erfolg selbst als den Schein des Erfolgs an. [...] Er schwelgt in Scheinkonflikten, in Scheinkämpfen mit Scheingegnern, [...], bis sich endlich das ganze Getriebe in heftigen Parlamentsdebatten auflöst, die ihm einen Eintagsruhm einbringen, der für ihn das ständige und einzige Ziel seiner Bestrebungen bildet.“²⁶ Doch Schein ist dabei nicht gleich Schein: „Wenn Gladstone durch den Schein der Tiefe, täuscht Palmerston durch den Schein der Oberfläche. Seine wirkliche Absicht weiß er künstlerisch zu verstecken unter lose zusammengefügte Effectphrasen und gemeinplätzlichen Concessionen an die Meinung des Augenblicks.“²⁷ In der virtuosen Hand des Lords verwandelt sich mit anderen Worten – lange bevor die Postmoderne dies auf den Begriff brachte – alle Politik in ein Simulakrum²⁸, bei dem falscher Schein ununterscheidbar mit richtigem Sein verwoben ist, so dass eine auf der Unterscheidung von richtigem und falschem Bewusstsein aufbauende Ideologiekritik notwendig versagen muss. Wenn Marx aber, dem eine solche bewusstseinsfixierte und somit überholte Ideologiekritik öfter zugeschrieben wird, ein theoretisches Instrumentarium besitzt, um die gleichsam „postmoderne“ Politik des Lords zu analysieren, so müsste sich das Verdikt gegenüber der Ideologiekritik Marx’schen Typs als verfrüht herausstellen.

Karl Marx und die Mysterien der Politik

Am Beispiel der politischen Physiognomie, die Marx von Palmerston zeichnet, zeigt sich deutlich, wie wichtig ihm die Kategorie des Scheins für die politische Analyse ist. Es handelt sich dabei zwar um einen politischen Schein, der von der sozialen Wirklichkeit einer z. B. in Klassen gegliederten Gesellschaft zu unterscheiden ist, der sich jedoch nicht allein in ideologischer Illusion und falscher bzw. verzerrter Repräsentation erschöpft, sondern sich darüber hinaus auch als notwendig und konstitutiv für die soziale Erscheinung von sozialer Realität erweist. Palmerstons Macht stützte sich, wie Marx betont, auf den

²⁵ Karl Marx: Lord Palmerston [1855]. In: MEGA[®] I/14. S. 123–128. Hier: S. 124.

²⁶ Karl Marx: Lord Palmerston. Artikel I [1853]. In: MEW. Bd. 9. S. 356 (MEGA[®] I/12. S. 394).

²⁷ Karl Marx: Zur Kritik der letzten Rede Palmerstons [1855]. In: MEGA[®] I/14. S. 381–383. Hier: S. 381.

²⁸ Zentral für den postmodernen Begriff des Simulakrums: Jean Baudrillard: *Agonie des Realen*. Berlin 1978.

spezifischen Wirklichkeitseffekt, der dem politischen Schein innewohnt.²⁹ Man sollte Marx daher an dieser Stelle auch gegen den Vorwurf verteidigen, er habe einem reduktionistischen bzw. metaphysischen Materialismus das Wort geredet. Ebenso wenig wie der materialistische Ansatz, den Marx in die politische Theorie einführt, die die Erscheinung auf das reale vorphänomenale Sein reduziert, kann auch die Politik restlos auf Ökonomie und nacktes Interesse zurückgeführt werden. Vielmehr geht es in der politischen Ökonomie ja gerade um die konkrete Beziehung zwischen Ökonomie und Politik bzw. Realität und Erscheinung. Gerade dadurch, dass Marx die Wirklichkeit dieser Beziehung in den Mittelpunkt rückt, bricht er sowohl mit dem mechanischen Materialismus als auch mit der idealistischen Bewusstseinsphilosophie. „Meine Untersuchung“, so schreibt er resümierend 1859 an prominenter Stelle, „mündete in dem Ergebnis, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind, noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen ‚bürgerliche Gesellschaft‘ zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei.“³⁰

Wenn Staat und Recht aber nicht aus sich selbst zu verstehen sind, so bedeutet dies keineswegs, dass sie bloße Epiphänomene ohne eigene Realität wären. Es geht hier vielmehr darum, die Wirklichkeit von Staat und Recht im operativen Kontext der materiellen und zum Teil unbewussten Lebensverhältnisse zu betrachten. Auch wenn die Überbauphänomene in dieser materiellen „Basis“ wurzeln, so sollte doch gegen die mechanistisch-kausale Parodie des Vulgärmarxismus klar sein, dass sie ebenso real und wirklich sind, wie es eine Pflanze über ihre Wurzel hinaus zu sein pflegt. Obwohl sich kein Haus ohne Fundament denken lässt, bedingen sich „Basis“ und „Überbau“ doch wechselseitig. Ein Fundament für sich genommen, macht eben noch lange kein Haus aus.

Marx' materialistischer Ansatz bricht also zunächst vor allem mit der illusionären Selbstbeschreibung des Überbaus, aus der eine ideologisch verzerrte

²⁹ Mit Bourdieu könnte man formulieren: „Politik ist der Ort schlechthin symbolischen Wirkens: jenes Handelns, das mittels Zeichen sich vollzieht, die soziale Dinge und zumal Gruppen zu erzeugen vermögen.“ Pierre Bourdieu: Sozialer Raum und „Klassen“. In: Ders.: Sozialer Raum und „Klassen“. *Leçon sur la leçon*. Zwei Vorlesungen. Übers. v. Bernd Schwibs. 3. Aufl. Frankfurt a.M. 1995. S. 7–46. Hier: S. 39.

³⁰ Karl Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Erstes Heft [1859]. in: MEGA[®] II/2. S. 95–245. Hier: S. 100.

Normativität entspringt, in der die objektive Ungleichheit in der Gesellschaft von der Illusion der politisch-juristischen Gleichheit konsumiert wird. Er bricht zugleich auch mit der spontanen Illusion des Bewusstseins, soziale Beziehungen ließen sich unmittelbar aus individuellen Vorstellungen entnehmen. Marx bemerkt diesbezüglich unter Bezugnahme auf die Illusionen der Revolutionäre: „So wenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurtheilt, was es sich selbst dünkt, eben so wenig kann man eine solche Umwälzungsepoche aus ihrem Bewußtsein beurtheilen, [...]“³¹ Was aber für die Revolution im Besonderen gilt, muss auch für die Politik im Allgemeinen gelten. Für sich genommen neigt das Bewusstsein spontan und unmittelbar dazu, sich *pars pro toto* zu setzen. Es ist daher die Aufgabe des ideologiekritischen Sozialwissenschaftlers, das subjektive Bewusstsein wieder in seinen praktischen Kontext einzusetzen.³²

Während die politische Macht Palmerstons also gerade darauf beruhte, Wirklichkeit und Erscheinung in einer ununterscheidbaren Simulation zu verschmelzen, so dass die Alcina den Ruggiero immer wieder in ihren magischen Bann schlagen und sehenden Auges an der Nase herumführen kann, kommt es für Marx ganz im Sinne der Aufklärung darauf an, die symptomatisch falsche bzw. verzerrte Erscheinung der sozialen Wirklichkeit aufzudecken, zu kritisieren und schließlich zu verändern. Allerdings eben nicht durch die Konstruktion einer vermeintlich vorsymbolischen Erfahrung, welcher der selbstevidente Status einer materiellen Realität eingeräumt und die dem symbolischen Schein gegenübergestellt wird. Denn beide, virtuelle Simulation wie metaphysischer Materialismus, verwischen gleichermaßen – wenn auch von entgegengesetzten Polen – die Grenze zwischen Realität und Erscheinung. Beide Alternativen hat Marx aber bereits früh ausgeschlossen.³³

Auf die reale Verzerrung, so muss Marx vielmehr interpretiert werden, wenn man nicht in den metaphysischen bzw. mechanischen Materialismus zurück-

³¹ Ebenda. S. 101.

³² Insofern erweist sich der ideologiekritische Bruch mit der Illusion des unmittelbaren Wissens als notwendige Bedingung für die Möglichkeit von Sozialwissenschaft überhaupt. Vgl. dazu: Pierre Bourdieu u. a.: *Soziologie als Beruf*. Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis. Dt. Ausg. Hrsg. v. Beate Kraus. Übers. v. Hella Beister u. a. Berlin, New York 1991 [franz. EA 1968]. S. 15–36.

³³ So hatte Marx schon in der zweiten Feuerbach-These ausdrücklich betont: „Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein *scholastische* Frage.“ Karl Marx: [Thesen über Feuerbach]. In: MEW. Bd. 3. S. 5–7. Hier: S. 5 (MEGA[®] IV/3. S. 20).

fallen will, kann man nur innerhalb der symbolischen Ordnung und nicht etwa von einem imaginären Außerhalb Einfluss nehmen.³⁴ Der politische Hexenbann muss kritisiert und schließlich gebrochen werden, ohne dabei die Politik schlechthin zu beseitigen oder politische Erscheinung und Wirklichkeit einfach zusammenfallen zu lassen. Anstatt Politik als Simulakrum zu definieren, in der Erscheinung und Wirklichkeit soweit verschmelzen, dass sie zu einem leeren Spiel der Macht wird, entwirft Marx die Politik als ein revolutionäres Ereignis, das den kontinuierlichen Lauf der Ordnung unterbricht, so dass im Spalt zwischen Sein und Erscheinung die Wahrheit sichtbar wird. Der wahre Beruf der Politik orientiert sich für Marx daher immer an der revolutionären Praxis: „Das Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden.“³⁵

Besonders deutlich wird dies, wenn man sich der politischen Kategorie des Proletariats als verzerrtes und mithin ideologisches Symptom der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Theorie von Marx zuwendet. So erscheint das Proletariat in der bürgerlichen Gesellschaft als ein selbstwidersprüchlicher Teil, der doch keinen Anteil an derselben nimmt und somit symptomatisch den inhärenten Antagonismus dieser sozialen Ordnung verkörpert.³⁶ Das Proletariat ist nach Marx eine „Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist“, ein Stand, „welcher die Auflösung aller Stände ist“ und die allgemeine „Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand“ repräsentiert.³⁷ Mit anderen Worten bildet das Proletariat jenen Rest, der übrig bleibt, wenn man die politische Gesellschaft des Bürgertums von der gesamten Gesellschaft subtrahiert. Umgekehrt sind aber alle bürgerlichen Einkommen, wie Profit und Rente, laut politischer Ökonomie nur Abzüge vom

³⁴ Bereits Max Adler hat darauf hingewiesen, dass die Reduktion des Materialismus auf eine „transmentale Realität“ viel zu kurz greift: „Denn diese transmentale Realität kann [...] auch Gott sein oder eine Geistigkeit, wie bei Hegel, die sich aus elementarsten Anfängen bis zum menschlichen Selbstbewusstsein entfaltet, oder der Wille Schopenhauers, sie kann eine Vielheit von Geistern und Dämonen sein, kurz: Anerkennung einer Realität außerhalb des Bewusstseins ist mit der These, dass diese Realität Materie sei, nicht mehr identisch, sobald man unter Materialismus eben nichts anderes mehr versteht als dies Existenz an sich.“ Max Adler: Lehrbuch der Materialistischen Geschichtsauffassung (Soziologie des Marxismus). 1. Bd: Allgemeine Grundlegung. Berlin 1930. S. 149.

³⁵ Karl Marx: [Thesen über Feuerbach]. In: MEW. Bd. 3. S. 6 (MEGA[®] IV/3. S. 20). Siehe dazu auch: Alain Badiou, Jacques Rancière: Politik der Wahrheit. Hrsg. v. Rado Riha. Wien 1996.

³⁶ Dies ist kürzlich noch einmal präzise herausgearbeitet worden von Jacques Rancière: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Frankfurt a.M. 2002.

³⁷ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung [1844]. In: MEGA[®] I/2. S. 170–183. Hier: S. 181/182.

proletarischen Arbeitswert. Aus diesem Grundwiderspruch schließt Marx auf den paradoxen politischen Status des Proletariats in der bürgerlichen Gesellschaft, das sowohl anwesend als zugleich auch abwesend ist und daher auf gespenstische Weise zwischen Immanenz und Transzendenz oszilliert.³⁸

Um den antagonistischen Grundwiderspruch der bürgerlichen Gesellschaft aufzulösen, plädiert Marx einerseits für eine *symbolische Intervention* in die politische Erscheinung des Proletariats, wodurch der ebenso exkludierte wie depravierte Rest der bürgerlichen Gesellschaft im Diskurs der radikalen Philosophie zum sublimen Operator des Gemeinwohls wird, und andererseits für eine Aufhebung der bürgerlichen Beschränkung von Gesellschaft mittels *materieller Gewalt*. Beides überschneidet sich im Marx'schen Revolutionsbegriff, der den Dreh- und Angelpunkt seiner gesamten politischen wie ökonomischen Theorie bildet und ohne den sich Marx' Theorie ganz unvermittelt in seine positiven Bestandteile auflöst.³⁹ Es ist daher der Marx'sche Revolutionsbegriff, der das materialistische Kriterium politischer Wahrheit bezeichnet und den Beruf der Politik bestimmt.

Auf diese Weise ist auch das Narrativ von der „historischen Mission des Proletariats“, die den Kern von Marx' Revolutionskonzept bildet, keine bloße ideologische Illusion ohne eigenen Wirklichkeitsgehalt, allerdings auch kein einfaches positives Faktum. Die revolutionäre Mission hat bei Marx vielmehr den Status einer „symbolischen Fiktion“, welche in den politischen Raum der Erscheinung interveniert, um die materielle Struktur der Gesellschaft umzuwälzen. Als „symbolische Fiktion“ hat sie die gleiche logische Wertigkeit wie ein symbolisches Mandat oder politisches Amt und erweist sich aus diesem Grunde als strukturanalog zum Motiv des Hegel'schen Monarchen.⁴⁰ Das Marx'sche Proletariat stellt also weniger eine konkrete soziale Identität dar als vielmehr ein historisches Amt, das verkörpert werden muss. Beide, das

³⁸ Vgl. zur gespenstischen bzw. hantologischen Dimension des Proletariats: Jacques Derrida: Marx' Gespenster: der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale. Aus dem Franz. v. Susanne Lüdemann. Frankfurt a.M. 1995 sowie Slavoj Žižek: The Spectre of Ideology. In: Ders. (Hrsg.): Mapping Ideology. London, New York 1994. S. 1–33.

³⁹ Alle Versuche, die Marx'sche Theorie daher von einer vermeintlichen „Revolutionsmetaphysik“ zu befreien und lediglich noch als positives Wissen, etwa über die kapitalistische Ökonomie, zu behandeln, müssen dies mit dem Verlust des dialektischen Totalitätsanspruches bezahlen.

⁴⁰ Obwohl für Hegel der „Begriff des Monarchen [...] der schwerste Begriff für das Raisonement“ ist, zeigt er sich dennoch überzeugt, dass man „zu einem Monarchen nur einen Menschen (braucht), der ‚Ja‘ sagt und den Punkt auf das I setzt; [...].“ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. In: Werke Bd. 7. Frankfurt a.M. 1986. §§ 279/280. S. 446 u. 451.

Marx'sche Proletariat wie der Hegel'sche Monarch, dürfen, um als allgemeine Repräsentanten der gesamten Gesellschaft fungieren zu können, nur über eine minimale positive Restidentität verfügen. Sie fungieren als „leere Herrensingnifikanten“ ohne Signifikat, deren ganze politisch-symbolische Realität (und Autorität) auf ihren Namen beruht, so dass ihr realer bzw. vorpolitischer Inhalt arbiträr ist.⁴¹ In diesem Sinne schwanken das freie Mandat und seine Repräsentanten immer zwischen transzendent-politischer und immanent-realer Verkörperung hin und her.⁴² Während die allgemeine Repräsentativität des Monarchen aber durch seine eigene positive Präsenz (Besitz, Macht etc.) korrumpiert wird, liegt der Fall bei einem Proletariat, das nichts zu verlieren hat als seine Ketten, freilich anders.

An sich handelt es sich beim Proletariat also nur um den unbedeutenden negativen Rest der Gesellschaft; gleichwohl prädestiniert aber gerade dieser negative und prekäre Status zur wahrhaftigen Repräsentation der Gesamtgesellschaft und des Gemeinwohls. Die Sublimierung vom depravierten Rest zum repräsentativen Symbol des Gemeinwohls setzt jedoch eine Revolution voraus, die nicht nur die symbolische Bedeutung des proletarischen Signifikanten umkehrt, sondern auch die sozio-ökonomische Struktur der Gesellschaft radikal umwälzt. Insoweit kreuzen sich im Marx'schen Revolutionsbegriff das materialistische Ereignis der Revolution und die symbolische Performativität des revolutionären Amtes (Volkssouveränität).

Während das revolutionäre Proletariat die alte antagonistische Un-Ordnung mit materieller Naturgewalt aufbricht, erscheint dieser Akt im symbolischen Horizont der Geschichtsphilosophie als ein revolutionäres Ereignis, das als „Geschichtszeichen“⁴³ für ein universalistisches Mandat zur Errichtung einer

⁴¹ Vgl. dazu: Slavoj Žižek: Die Nacht der Welt. Psychoanalyse und Deutscher Idealismus. Aus dem Engl. u. Franz. v. Isolde Charim u. a. Frankfurt a.M. 1998. S. 99; sowie ferner Ernesto Laclau: Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun? In: Ders.: Emanzipation und Differenz. Aus dem Engl. v. Oliver Marchart. Wien 2002. S. 65–78.

⁴² Vgl. dazu grundlegend: Ernst H. Kantorowicz: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters. München 1990 [amerik. EA 1957]. In die Repräsentationstheorie der modernen Sozial- und Politikwissenschaft ist dieses Motiv insbesondere von Pierre Bourdieu eingebracht worden. Siehe zusammenfassend: Loïc Wacquant (Hrsg.): Pierre Bourdieu and Democratic Politics: The Mystery of Ministry. Cambridge, Malden 2005. Daneben aus germanistischer Perspektive: Albrecht Koschorke u. a.: Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas. Frankfurt a.M. 2007.

⁴³ Der Begriff des „Geschichtszeichens“ wurde von Immanuel Kant im Anschluss an Georg Forster formuliert und soll erklären, weshalb die brutale Gewalt in der Französischen Revolution dennoch als ein humanistischer Akt gelesen werden kann. Vgl. Immanuel Kant: Der Streit der Fakultäten [1798]. In: Kant: Werke in zehn Bänden. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Bd. 9. Darmstadt 1964. S. 265–393. Hier: S. 357ff.

emanzipierten Gesellschaft gelesen werden kann. Der materialistische Determinismus verschränkt sich dabei dialektisch mit dem idealistischen Symbol des Fortschritts. Auf diese Weise ergänzt sich bei Marx die materielle Kraft des Proletariats mit der symbolischen bzw. idealistischen Kraft der kritischen Philosophie zu einer ebenso dialektischen wie revolutionären Beziehung. „Wie die Philosophie im Proletariat ihre *materiellen*, so findet das Proletariat in der Philosophie seine *geistigen* Waffen und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emancipation der *Deutschen zu Menschen* vollziehn. [...] Der Kopf dieser Emancipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.“⁴⁴

Wesentlich bei dieser Synthese ist jedoch, dass dabei dennoch ein irreduzibler Abgrund bestehen bleibt zwischen der unvernünftigen Materialität proletarischer Gewalt und dem philosophischen Diskurs der intellektuellen Kritik. Erst deshalb kann der leere Signifikant des Proletariats das radikalisierte Wissen der Hegel'schen Reformbürokratie von außen her gleichsam durchsteppen, seine einzelnen Elemente zu einem System organisieren und damit dessen performative Dimension sichern. Auch hier bewegt sich Marx ganz in den Spuren von Hegel, den er dabei tatsächlich gleichsam vom Kopf auf die Füße stellt. Denn bei Hegel ist es die unvernünftige Person des Monarchen, welche die vernünftige Totalität einer bürokratisch verfassten Gesellschaft zusammenhält. Souveränität und Revolution erweisen sich in ihrer paradoxen Struktur als analog. „Die bürokratische Herrschaft“, so beschreibt Max Weber später das Souveränitätsparadox, „hat also an der Spitze unvermeidlich ein mindestens nicht rein bürokratisches Element.“⁴⁵ Insofern befindet sich der Souverän zwangsläufig immer im Ausnahmezustand.

⁴⁴ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung [1844]. In: MEGA[®] I/2. S. 182/183. Als verschwundener Vermittler fungieren hierbei die Revolutionsschriften von Georg Forster von 1793/94, in denen die revolutionäre Gewalt als eine physikalisch-materielle Kategorie analysiert wird. Die Gewalt der Menge wird mit einer „Schneelawine“ verglichen, die als „*vim inertiae*“ des Fortschritts wirkt. „Diese bewegende Kraft ist allerdings nichts rein Intellektuelles, nichts rein Vernünftiges; sie ist die rohe Kraft der Menge. In so fern, wie Vernunft ein vom Menschen unzertrennliches Prädikat ist, in so fern hat sie freilich auf die Revolution ihren Einfluß, wirkt mit in ihre Bewegung, und bestimmt zum Theil ihre Richtung; aber *präponderiren* kann sie nicht [...]. Ich würde sie die ächte *vim inertiae* nennen [...].“ Georg Forster: Parisische Umriss [1793/94]. In: Georg Forsters Werke. Bd. 10,1. Berlin 1990. S. 593–637. Hier: S. 596. Zur Bedeutung der Französischen Revolution für das politische Denken von Marx siehe: Hans-Peter Jaeck: Die französische Revolution von 1789 im Frühwerk von Karl Marx (1843–1846). Berlin 1979.

⁴⁵ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*. 5., rev. Aufl., Studienausgabe. Tübingen 1980. S. 127.

Diese vom jungen Marx hier angedachte revolutionäre Synthese von proletarischem Materialismus und philosophischem Idealismus wird später zum Konzept des dialektischen Materialismus verfeinert. Verfassungsrechtlich findet die revolutionäre Grundgewalt (*pouvoir constituant*) des Proletariats dabei mit Hilfe der symbolischen Fiktion ihren legitimen politischen Bezugspunkt im Begriff der Volkssouveränität. Die physische Gewalt der Revolte erscheint in dieser Verbindung nun als erhabenes Naturgesetz in der Hand des Souveräns.⁴⁶

Während in der proletarischen Revolution die Volkssouveränität den Status einer symbolischen Fiktion einnimmt, weil die revolutionäre Form in ihrer Allgemeinheit mit dem sozialen Inhalt identisch ist – denn das Proletariat ist ein „Nichts“, das exakt aus diesem Grunde „Alles“ werden kann –, muss die Volkssouveränität in der bürgerlichen Revolution, welche diesen Prozess angestoßen hat, eine täuschende Illusion bleiben, weil der soziale Inhalt der Bourgeoisie die politische Allgemeinheit der revolutionären Form begrenzt. Die Emanzipation der Bourgeoisie kann aufgrund ihrer positiven Identität in der bürgerlichen Gesellschaft nicht allgemein sein und konterkariert daher ihren universalen Anspruch. Das materielle Interesse der Bourgeoisie begrenzt also die allgemeine Form revolutionärer Politik. Darin sieht Marx auch die notwendige Tragödie der bürgerlichen Revolution, die sich über ihre materielle und historische Beschränktheit selbst noch nicht bewusst ist. Tatsächlich aber kann sie aufgrund ihrer objektiven Stellung in der Gesellschaft kein Amt zur allgemeinen Repräsentation der Gesellschaft haben. Wenn sie es sich dennoch anmaßt, muss sie auf ideologische Täuschung zurückgreifen und setzt sich dabei immer der Gefahr aus, dass ihr imaginärer politischer Körper sich kurzerhand auflöst und darunter die Nacktheit des empirischen Körpers sichtbar wird, ganz wie im Märchen vom nackten König bei Hans Christian Andersen.⁴⁷ Unter der Illusion des angemessenen Amtes bleibt der nackte Monarch Andersens in seiner korrupten empirisch-materiellen Natur sichtbar – ein lächerliches Teil, das sich für die erhabene Totalität des Ganzen bloß ausgibt. Die bürgerliche Tragödie ist in diesem Fall schon längst zur Komödie oder gar Farce umgeschlagen. „Der Staat“, so schreibt der junge Marx 1843 an Arnold Ruge, „ist ein zu ernstes Ding, um zu einer Harlekinade gemacht zu werden.“ Um anschließend hinzuzufügen: „Man könnte vielleicht ein Schiff voll Narren eine

⁴⁶ Zur politischen Bedeutung des Erhabenen bei Marx siehe: Terry Eagleton: *Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie*. Aus dem Engl. v. Klaus Laermann. Stuttgart, Weimar 1994. S. 204–242.

⁴⁷ Informativ zu diesem Kontext: Thomas Frank u. a.: *Des Kaisers neue Kleider. Über das Imaginäre politischer Herrschaft. Texte, Bilder, Lektüren*. Frankfurt a.M. 2002.

gute Weile vor dem Winde treiben lassen; aber seinem Schicksal trieb' es entgegen eben darum, weil die Narren dies nicht glaubten. Dieses Schicksal ist die Revolution, die uns bevorsteht.“⁴⁸

Die über die politische Revolution des Bürgertums hinausgehende proletarische Revolution definiert Marx dagegen als die reine, von jedem empirisch-positiven Hindernis abgelöste *Form* von Emanzipation. Sie koinzidiert aus diesem Grunde auch mit der erhabenen Forderung, „daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem categorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“.⁴⁹ „Frühere Revolutionen“, so kommentiert Eagleton, „sind formalistisch gewesen und haben ihren Inhalt künstlich eine Phrase oder Form aufgepfropft. Das hatte zur Folge, daß das Signifikat durch den Signifikanten herabgesetzt wurde. Der Inhalt der sozialistischen Revolution geht dagegen über jede Form hinaus; sie ist ihrer eigenen Rhetorik voraus. Sie ist nicht darstellbar durch irgendetwas anderes als durch sich selbst; sie läßt sich repräsentieren nur ‚in der absoluten Bewegung des Werdens‘ und stellt mithin etwas Erhabenes dar.“⁵⁰

Aufgrund dieses im Kantischen Sinne pathologischen Autoritäts- und Legitimitätsproblems tritt die Bourgeoisie im *Kommunistischen Manifest* dann auch folgerichtig nur als Goethe'scher Zauberlehrling auf, dessen magische Kräfte zwar ausreichen, das Proletariat und die Produktivkräfte zu entfesseln, nicht aber diese auch beherrschen oder gar repräsentieren zu können. Der ebenso nüchterne wie korrupte Utilitarismus der Bourgeoisie benötigt daher, wo er zur ökonomischen Vorherrschaft kommt, gleichwohl aber der politisch-revolutionären Konkurrenz des Proletariats ausgesetzt ist, notwendig einen alternativen magischen Herrensignifikanten. Um den drohenden Zerfall der bürgerlichen Gesellschaft zu verhindern, bedarf es also entweder in Analogie zu Goethe der Rückkehr des „alten Meisters“ oder aber eines anderen „unordentlichen“ bzw. „unbürgerlichen“ Elements, das sich gewissermaßen im Ausnahmezustand befindet und von dort die defekte Struktur der bürgerlichen Gesellschaft steppt. Wie beim Hegel'schen Monarchen kann es sich dabei um völlig arbiträre Elemente handeln, allerdings bietet sich der idiotische „Abschaum“ der bürgerlichen Gesellschaft, die Boheme und das Lumpenproletariat, an, wenn es um die politische Parodie des revolutionären Proletariats

⁴⁸ Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“. In: MEGA[®] I/2. S. 471–489. Hier: S. 472.

⁴⁹ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung [1844]. In: MEGA[®] I/2. S. 177.

⁵⁰ Eagleton: Ästhetik. S. 225.

geht. „Der Auswurf der bürgerlichen Gesellschaft“, resümiert Marx im *Achtzehnten Brumaire*, „bildet schließlich die *heilige Phalanx der Ordnung* und Held Crapülinsky zieht in die Tuilerien ein als ‚*Retter der Gesellschaft*‘.“⁵¹

Louis Bonaparte: „das ‚rothe Gespenst‘ [...] in der Uniform der Ordnung“

Nach Lage der Dinge gab es um 1850 also zwei Alternativen zur Rettung der bürgerlichen Gesellschaft, eine Neuauflage des alten englischen Konstitutionalismus und den Bonapartismus. „Die britische Constitution“, schreibt Marx bezüglich der ersten erwähnten Alternative, „ist in der That nur ein verjährtes, überlebtes, veraltetes Compromiß zwischen der *nicht offiziell*, aber factisch in allen entscheidenden Sphären der bürgerlichen Gesellschaft *herrschenden* Bourgeoisie und der *offiziell regierenden* Grundaristokratie.“⁵² Um an anderer Stelle hinzuzufügen: „[...] die ganze Aristokratie ist sich einig, daß die Regierung zum Vorteil und im Interesse der Bourgeoisie geführt werden muß; gleichzeitig aber ist sie entschlossen, die Bourgeoisie die Dinge nicht selbst in die Hand nehmen zu lassen. Und zu diesem Zweck wird alles, was die alte Oligarchie an Talent, Einfluß und Autorität besitzt, mit einem letzten Kraftaufwand zu einem Ministerium verschmolzen, dessen Aufgabe darin besteht, die Bourgeoisie solange wie möglich vom direkten Genuß der Herrschaft über die Nation fernzuhalten. Die koalierte Aristokratie Englands beabsichtigt, bezüglich der Bourgeoisie nach demselben Grundsatz zu verfahren wie Napoleon gegen das Volk: ‚*Tout pour le peuple, rien par le peuple*.“⁵³ Insofern steppt die Aristokratie aus Tories und Whigs den unvollkommenen politischen Diskurs der englischen Bourgeoisie und Palmerstons Geschick ist es, diesen politischen Steppunkt immer wieder zu repräsentieren. Hatte die alte Aristokratie aber bereits politisch abgewirtschaftet, wie in Frankreich, so blieb nur der Ausweg in den Bonapartismus.

Wenn Marx also politisches Handeln kommentiert, dann sucht er als ebenso engagierter wie parteiischer Intellektueller darin immer nach den erhabenen Spuren der proletarischen Revolution, die „das leere, homogene Kontinuum

⁵¹ Karl Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte [1852]. In: MEGA[®] I/11. S. 96–189. Hier: S. 106.

⁵² Karl Marx: Die britische Konstitution – Layard [1855]. In: MEGA[®] I/14. S. 170–174. Hier: S. 170.

⁵³ Karl Marx: Eine altersschwache Regierung – Die Aussichten des Koalitionsministeriums usw. [1853]. In: MEW. Bd. 8. S. 484–489. Hier: S. 486 (MEGA[®] I/12. S. 5).

der Geschichte der herrschenden Klasse durchschneidet“.⁵⁴ Der kommunistische Diskurs, an dem er sich beteiligt, wird dabei von der opaken Materialität des Proletariats gesteppt, wobei das Proletariat in Folge der dadurch gewonnenen diskursiven Performativität zugleich zu einem universalen Repräsentationssignifikanten sublimiert wird, der die kommunistische Universalität von Emanzipation politisch zu verkörpern mag. Insofern wird der Beruf der Politik und des Politikers für Marx einzig und allein von der Pflicht zur Emanzipation und der dafür erforderlichen politischen Unterbrechung der Kontinuität von Herrschaft strukturiert. Die grundlegende Frage besteht also darin, ob es sich bei der jeweiligen Politik um einen symbolischen Operator der Revolution oder um die pathologisch-utilitaristische Simulation von politischer Autorität handelt; ob die Politik in einem leeren historischen Kreislauf von Machtspielen gefangen bleibt, der den herrschenden *status quo* nur verschiebt und reproduziert, oder diesen aber radikal unterbricht, um eine neue emanzipatorische Zeit bzw. „Geschichtlichkeit“ einzuführen.⁵⁵ Die politische Geschichte des Fortschritts, darin war sich Marx mit dem geschichtsphilosophischen Erbe der Aufklärung einig, lässt sich nur schreiben, wenn man den normalen Gang der Dinge unterbricht.

Während Marx die „Weltgeschichte“ im Anschluss an Hegel durchaus als einen diskontinuierlichen „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“⁵⁶ betrachtete, scheint diese für Palmerston allenfalls ein privates Machtspiel gewesen zu sein. „Die Weltgeschichte selbst erscheint so als ein Zeitvertreib, ausdrücklich erfunden zur privaten Selbstgenüge des edlern Vicomte Palmerston von Palmerston.“⁵⁷ Wenn Marx aber dann auf Louis Bonaparte zu sprechen kommt, dann scheint die Geschichte gar still zu stehen: „Wenn irgend ein Geschichtsausschnitt grau in grau gemalt ist, so ist es dieser. Menschen und Ereignisse erscheinen als umgekehrte Schlemihle, als Schatten, denen der Körper abhanden gekommen ist. Die Revolution selbst paralysiert ihre eigenen Träger und stattet nur ihre Gegner mit leidenschaftlicher Gewalttätigkeit aus.“⁵⁸ Auf diese

⁵⁴ Eagleton: Ästhetik. S. 224.

⁵⁵ Zur politischen Unterscheidung von „Historismus“ (historicism) und „Geschichtlichkeit“ (historicity) siehe: Slavoj Žižek: Da Capo senza Fine. In: Judith Butler u. a.: Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left. London, New York 2000. S. 213–262, insbesondere S. 230–235. Aus dieser Perspektive verbleibt auch der radikale Historismus Michel Foucaults, wenn er sich von der revolutionären Unterbrechung der Zeit distanziert, im herrschenden *status quo*. Vgl. dazu: Fabio Vighi, Heiko Feldner: Žižek Beyond Foucault. Basingstoke 2007. S. 18–28.

⁵⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: Ders.: Werke. Bd. 12, 3. Aufl., Frankfurt a.M. 1992. S. 61.

⁵⁷ Karl Marx: Lord Palmerston [1855]. In: MEGA[®] I/14. S. 126.

⁵⁸ Karl Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte [1852]. In: MEGA[®] I/11. S. 119.

Weise beschreibt Marx die von Bonaparte repräsentierte reaktionäre *Posthistoire*, in der allenfalls die kontingente Ereignisgeschichte von täuschender Buntheit ist und in Bewegung bleibt, die eigentliche Strukturgeschichte aber eingefroren und entpolitisiert wird.⁵⁹ Dabei übersieht Marx keineswegs den finanzgetriebenen Modernisierungsschub, den „Louis Bonaparte, der kaiserliche Sozialist“⁶⁰ Frankreich bescherte, indem er den Saint-Simonismus geschickt mit einem spekulativen Finanzkapitalismus fusionierte. Doch am historischen Urteil ändert das nichts: „Saint-Simon als Schutzengel der Pariser Börse, als Prophet des Schwindels, als Messias allgemeiner Bestechung und Korruption! Die Geschichte bietet kein Beispiel grausamerer Ironie, ausgenommen vielleicht die Erfüllung Saint-Justs im Juste-milieu Guizots und die Napoleons in Louis Bonaparte.“⁶¹

Im *Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte* analysiert Marx das Phänomen, wie es möglich war, die erhabene Form der proletarischen Revolution künstlich zu simulieren und ihr zugleich einen ebenso pathologisch-korrupten wie repressiven Inhalt unterzuschieben.⁶² Napoléon III. scheint dank des Napoléon-Mythos zunächst als leerer Signifikant, ohne eigene soziale Identität unparteiisch über der sozialen Gliederung der Gesellschaft zu schweben und trotzdem letztlich aber nur das Gesamtinteresse der Besitzenden wahrzunehmen.

Dabei sieht Marx im Aufstieg Louis Bonapartes zum Kaiser der Franzosen zunächst seine These aus dem *Manifest* bestätigt, „daß in demselben Maße, wie die faktische Herrschaft der Bourgeoisie sich entwickelte, ihre moralische Herrschaft über die Volksmassen verloren ging“⁶³ und damit „die Bourgeoisie den Beruf zum Herrschen verloren hat“.⁶⁴ Der „Bruch der kommerziellen

⁵⁹ Insofern wäre es konsequent gewesen, wenn sich Francis Fukuyama in seinem Bestseller über das Ende der Geschichte nach dem Scheitern des Realsozialismus auf Bonaparte und nicht auf Hegel berufen hätte. Francis Fukuyama: *Das Ende der Geschichte: wo stehen wir?* Aus dem Amerik. v. Helmut Dierlamm. München 1992.

⁶⁰ Karl Marx: *Der französische Crédit mobilier* (Dritter Artikel) [1856]. In: MEW. Bd. 12. S. 31–36. Hier: S. 36.

⁶¹ Karl Marx: *Der französische Crédit mobilier* (Zweiter Artikel) [1856]. In: MEW. Bd. 12. S. 26–30. Hier: S. 27. Alternativ dazu ist der Rehabilitationsversuch von Johannes Willms: *Napoléon III. Frankreichs letzter Kaiser*. München 2008.

⁶² Aus den neueren Kommentaren zu dieser Schrift seien an dieser Stelle nur erwähnt: Hauke Brunkhorst: *Karl Marx. Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*. Frankfurt a.M. 2006 sowie Rolf Hecker (Hrsg.): *Klassen – Revolution – Demokratie. Zum 150. Jahrestag der Erstveröffentlichung von Marx' Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte* (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge). Hamburg 2002.

⁶³ Karl Marx: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* [1852]. In: MEGA[®] I/11. S. 96–189. Hier: S. 139.

⁶⁴ Ebenda. S. 153.

Bourgeoisie mit ihren Politikern“ zeige, dass es seitens der Bourgeoisie ein zweckrationales Interesse gibt, das „gebietet, sie der Gefahr des Selbstregierens zu überheben“. ⁶⁵ „Sie erklärte unzweideutig, daß sie ihre eigene politische Herrschaft loszuwerden schmachte, um die Mühen und Gefahren der Herrschaft loszuwerden.“ ⁶⁶

Der zwielichtige Bonaparte nimmt bei Marx also die verwaiste Position des alten „Hexenmeisters“ aus Goethes *Zauberlehrling* ein, der die parlamentarischen Zauberlehrlinge der Bourgeoisie nach Hause schickt und so die durcheinander geratene Ordnung wiederherstellt. Obwohl Marx in Bonaparte allenfalls einen skrupellosen Falschspieler, Bohemien und Trickbetrüger und keinesfalls einen originären Charismatiker sieht, genügt die politische Alchemie des zweifelhaften „Held Crapülinsky“ doch, um der postheroischen Bourgeoisie die politische Verantwortung im Kampf gegen das aufmüpfige Proletariat abzunehmen. Um die „Herrschaft des arbeitenden Proletariats“ zu verhindern, verzichtete die französische Bourgeoisie auf die Selbstregierung und nahm dafür sogar in Kauf, dass Bonaparte „das Lumpenproletariat zur Herrschaft gebracht hat“. ⁶⁷ Die revolutionäre Emanzipation des Proletariats wird nach Marx also verhindert durch die simulierte „Revolution“ des Lumpenproletariats.

Napoléon III. wird somit für Marx zur Personifikation einer paradoxen Autonomie des Politischen. Er repräsentiert einen politischen Moment, wo sich bürgerliche und proletarische Revolutionen zu überlagern beginnen und das „Gleichgewicht der Klassenkräfte“ (Otto Bauer) ganz neue politische Gespenster aus ihrer Flasche befreit. „Man sollte sich daran erinnern“, schrieb Marx 1856 in der „New-York Daily Tribune“, „daß Bonaparte seinen coup d'état unter zwei diametral entgegengesetzten Vorwänden durchführte: einerseits verkündete er, ihm sei die Sendung aufgetragen, die *Bourgeoisie* und die ‚materielle Ordnung‘ vor der roten Anarchie zu retten [...] und anderseits, er müsse die Arbeiterklasse vor dem in der Nationalversammlung konzentrierten Despotismus der Bourgeoisie retten.“ ⁶⁸ Bonaparte profitiere dabei vor allem von der Professionalisierung der bürokratischen Verwaltung. Hatte der Staat im Diskurs der aufgeklärten Reformbürokratie noch den Charakter einer transzendental-empirischen Dublette gehabt, in dem der legitime Staat als transitorische Prozesskategorie vom empirischen „Not- und Verstandesstaat“ der bür-

⁶⁵ Ebenda. S. 163 und 136.

⁶⁶ Ebenda. S. 166.

⁶⁷ Ebenda. S. 175.

⁶⁸ Karl Marx: Der französische Crédit mobilier (Zweiter Artikel) [1856]. In: MEW. Bd. 12. S. 26.

gerlichen Gesellschaft unterschieden wurde,⁶⁹ so war der positive Rechtsstaat, der sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entfaltete, auf keine moralisch-überpositive Rechtfertigung mehr angewiesen. Insofern konnte an die Spitze der weitgehend selbstreferentiellen Verwaltung ein völlig arbiträres und sogar grotesk-idiotisches Element treten, das in keiner Beziehung zur rationalen Funktion der Verwaltung stand. Damit bekommt die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, wie Marx feststellt, einen neuen Sinn: „Erst unter dem zweiten Bonaparte scheint sich der Staat der Gesellschaft gegenüber völlig verselbständigt und sie unterjocht zu haben. Die Selbständigkeit der Exekutivgewalt tritt offen hervor, wo ihr Chef nicht mehr des Genie’s, ihre Armee nicht des Ruhms und ihre Bureaucratie nicht mehr der moralischen Autorität bedarf, um sich zu rechtfertigen. Die Staatsmaschine hat sich der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber so befestigt, daß an ihrer Spitze der Chef der Gesellschaft vom 10. Dezember genügt, ein aus der Fremde herbeigelaufener Glücksritter, auf das Schild gehoben von einer trunkenen Soldateska, die er durch Schnaps und Würste erkaufte hat, nach der er stets von Neuem mit der Wurst werfen muß.“⁷⁰

So verdankt Bonaparte sein zwielichtiges Charisma also nicht zuletzt einer ebenso terroristischen wie populistischen Organisation. Mit Hilfe dieser neuartigen politischen Einrichtung gelingt es ihm, dem Protest der Massen die revolutionäre Spitze zu nehmen. Anstatt die Depravierten zu emanzipieren, gelangt schließlich nur die Depravation zur Herrschaft. Von Nutzen war es dabei, dass der Bonapartismus analog zum Kommunismus als ein ebenso leerer wie gespenstischer Signifikant auftrat, der aber jenseits dieser formalen Ähnlichkeit, aufgrund von signifikanten Verschiebungen, völlig entgegengesetzte politische Inhalte zu erzeugen vermochte. Der Bonapartismus greift die symbolische Fiktion der proletarischen Revolution auf, jedoch nur, um sie in ihr Gegenteil zu verwandeln. „Wenn das ‚rothe Gespenst‘, von den Kontrerevolutionären beständig geweckt, heraufbeschworen und gebannt, endlich erscheint, so erscheint es nicht mit anarchischer Phrygierrütze auf dem Kopfe, sondern in der Uniform der Ordnung, in *roten Plumfosen*.“⁷¹ Marx beschreibt also, wie das ‚rote Gespenst‘ des Bonapartismus sowohl den Jakobinismus als auch den proletarischen Kommunismus substituiert, um sie schließlich durch die Diktatur der Ordnung und die Multitude des ‚Lumpenproletariats‘ zu ersetzen.

⁶⁹ Hegel: Rechtsphilosophie. § 183. S. 340.

⁷⁰ Ebenda. S. 179.

⁷¹ Karl Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte [1852]. In: MEGA² I/11. S. 119.

Über den offenen Terrorismus hinaus betrachtet Marx den im Napoléon-Mythos kondensierten „Wunderglaube der französischen Bauern“ und die spekulative „Finanzwissenschaft des Lumpenproletariats“ als wichtigste Machtstützen Napoléons III. „Geld geschenkt und Geld gepumpt zu erhalten, das war die Perspektive, womit er die Massen zu ködern hoffte. Schenken und Pumpen, darauf beschränkt sich die Finanzwissenschaft des Lumpenproletariats, des vornehmen und des gemeinen. Darauf beschränkten sich die Springfedern, die Bonaparte in Bewegung zu setzen mußte. Nie hat ein Prätendent platter auf die Platitude der Massen spekuliert.“⁷²

Abraham Lincoln: der Revolutionär im Präsidentenamt

Während die Politik von Palmerston und Bonaparte für Marx trotz aller Alchemie im leeren Kreislauf normaler Herrschaftsgeschichte befangen bleibt, ohne dass dieses Kontinuum durch ein realpolitisches Ereignis unterbrochen würde, das die Simulation von Politik überwindet und dadurch einen wahrhaftigen Bezug zum Realen herstellt, kommt Marx bei der Beurteilung der Politik Abraham Lincolns zu einem gänzlich anderen Urteil.⁷³ Bei Bonaparte und Palmerston hatte er demonstriert, wie die reale Ereignishaftigkeit, auf welche die Identifizierung mit Politik und Geschichte letztlich immer angewiesen ist, mehr oder weniger geschickt simuliert werden konnte – Bonaparte habe die soziale und Palmerston die internationale Krise genutzt, um sich mit Hilfe politischer Pseudoereignisse an die Macht zu bringen bzw. an dieser zu halten. Diese Travestie habe eine realpolitische Entscheidung allenfalls vorgetäuscht, objektiv diese aber verhindert. Lincoln hingegen habe den amerikanischen Bürgerkrieg zu einem wahrhaftigen revolutionären Ereignis gemacht, in dem er nicht davor zurückschreckte, die Sklavenbefreiung zu proklamieren, und damit einen realen politischen Einschnitt markiert, der den weiteren Verlauf der Geschichte entscheidend verändert habe.

Tatsächlich nahmen die Südstaaten die Wahl Lincolns 1860 zum Präsidenten der USA zum Anlass, um ihren Austritt aus der Union zu erklären. Obwohl er selbst zunächst nur ein moderater Gegner der Sklaverei und zum Erhalt der

⁷² Ebenda. S. 136.

⁷³ Zur Biographie Lincolns und zum nordamerikanischen Bürgerkrieg siehe zuletzt: David Herbert Donald: Lincoln. New York 1995; Thomas J. DiLorenzo: The Real Lincoln: a new look at Abraham Lincoln, his agenda, and an unnecessary war. New York 2003; Jörg Nagler: Abraham Lincoln: Amerikas großer Präsident. Eine Biographie. München 2009 sowie James M. McPherson: Für die Freiheit sterben. Die Geschichte des amerikanischen Bürgerkriegs. München 1988.

Union durchaus kompromissbereit war, wurde einer Verhandlungslösung mit der Beschießung von Ford Sumter durch die konföderierten Truppen des Südens am 14. April 1861 und der darauf folgenden verbissenen Kriegführung auf beiden Seiten jedoch der Boden entzogen.⁷⁴

Gegen die Tendenz der englischen Presse, den Bürgerkrieg auf einen normalen Handelskrieg zu reduzieren, betont Marx in seiner Artikelserie den revolutionären Charakter dieser Auseinandersetzung, insofern es sich hier um eine reale Entscheidung zwischen bürgerlicher Demokratie und Sklaverei handelt.⁷⁵ „Der Krieg zwischen Nord und Süd“, so referiert er zunächst die englische Position, „ist ein Tarifkrieg. Der Krieg ist ferner prinzipienlos, berührt die Sklavenfrage nicht und dreht sich in der Tat um nordische Souveränitätsgelüste.“⁷⁶ Damit, so Marx, suchten die Briten, die offiziell die Sklaverei ablehnten, natürlich nur die delikate Parteinahme für den Süden zu legitimieren. „Der Krieg zwischen Nord und Süd, so lautet die erste Entschuldigung, ist ein bloßer Tarifkrieg, ein Krieg zwischen Protektionssystem und Freihandelssystem, und England steht natürlich auf der Freihandelsseite. [...] Die Frage der Sklaverei aber [...] hat mit diesem Kriege durchaus nichts zu schaffen.“⁷⁷ Dagegen unterstreicht Marx energisch die revolutionäre Ereignishaftigkeit der Vorgänge in Amerika, die das seit 1848 andauernde reaktionäre historische Kontinuum unterbricht. Schon der von Lincoln eingefahrene Wahlsieg der republikanischen Partei deutet Marx als eine revolutionäre Kriegserklärung an den aristokratischen Süden, da damit die weitere Ausdehnung des auf extensives Wachstum angewiesenen Sklavereisystems verhindert wurde. „Der gegenwärtige Kampf zwischen Süd und Nord ist also nichts als ein Kampf zweier sozialer Systeme, des Systems der Sklaverei und des Systems der freien Arbeit. Weil beide Systeme nicht länger friedlich auf dem nordamerikanischen Kontinent nebeneinander hausen können, ist der Kampf ausgebrochen. Er kann nur beendet werden durch den Sieg des einen oder des andern Systems.“⁷⁸

⁷⁴ Noch am 22. August 1862 schrieb Lincoln in der „New-York Tribune“: „Mein oberstes Ziel in dem gegenwärtigen Ringen ist die Rettung der Union. Wenn ich die Union retten könnte, ohne auch nur *einen* Sklaven zu befreien, so würde ich es tun, und wenn ich sie dadurch retten könnte, daß ich alle Sklaven befreie, so würde ich es tun.“ Zit. n. McPherson: Für die Freiheit sterben. S. 500. Zu Lincolns durchaus ambivalenter Haltung zu Sklaverei und Rassismus siehe Henri Louis Gates, Donald Yacovone (Hrsg.): Lincoln on Race and Slavery. Princeton 2009.

⁷⁵ Zu Marx' Artikelserie über den amerikanischen Bürgerkrieg siehe auch: Hubmann: Reform oder Revolution? S. 167–173.

⁷⁶ Karl Marx: Der nordamerikanische Bürgerkrieg [1861]. In: MEW. Bd. 15. S. 329–338. Hier: S. 329.

⁷⁷ Ebenda. S. 329/330.

⁷⁸ Karl Marx: Der Bürgerkrieg in den Vereinigten Staaten [1861]. In: MEW. Bd. 15. S. 339–347. Hier: S. 346.

Lincoln selbst, so Marx, sei sich der politisch-symbolischen Bedeutung seiner Wahl zunächst gar nicht vollständig bewusst gewesen und habe deshalb auch Mühe gehabt, dieses revolutionäre Mandat anzunehmen. So steht Marx der Person Lincolns ursprünglich durchaus skeptisch gegenüber und zweifelt an seiner Eignung für das politische Amt; sah er in ihm doch nur einen schwachen Kompromisskandidaten, der ins Amt gelangt war, weil sich die beiden starken Männer der republikanischen Partei, William Henry Seward und John Charles Frémont, wechselseitig davon fernhielten.⁷⁹ Noch im November 1861 beschreibt er Lincoln als einen Charakter, der „seiner advokatischen Tradition gemäß, aller Genialität abhold, ängstlich am Buchstaben der Konstitution klebt und jeden Schritt scheut, der die ‚loyalen‘ Sklavenhalter der Grenzstaaten beirren könnte.“⁸⁰ Es ist daher nicht weiter verwunderlich, wenn er ihn mit Ludwig XIII. vergleicht, hinter dem die Macht eines Richelieu stehen muss. Obgleich Marx also die Situation für eine revolutionäre Entscheidungssituation hält, glaubt er nicht, dass Lincoln der geeignete politische Typus dafür ist. Wie später auch Weber, sieht er in Lincoln einen der ersten Politiker, der seine Macht allein der mechanischen Willkür der republikanischen Parteiorganisation verdankt, glaubt aber zunächst nicht, dass ein solcher Politiker tatsächlich auch den Beruf zur Politik haben könne.⁸¹

Doch Marx ändert seine Meinung sofort, als Lincoln schließlich sein revolutionäres Mandat annimmt und die Kraft zu einer energischen Realpolitik findet. Nachdem Lincoln den erfolglosen Oberkommandierenden der Unionsarmee George B. McClellan im Herbst 1862 abgesetzt und entmachtet hatte und damit, wie Marx meint, das Kommando faktisch selbst übernahm, zeigt sich Marx bereits beeindruckt: „*Präsident Lincoln* wagt nicht einen Schritt vorwärts, bevor die Konjunktur der Umstände und der allgemeine Ruf der öffentlichen Meinung längeres Zögern verbieten. Hat sich ‚Old Abe‘ aber einmal überzeugt, daß ein solcher Wendepunkt eingetreten, so überrascht er Freund und Feind gleichmäßig durch eine plötzliche, möglichst geräuschlos vollzogene Operation.“⁸² Als daraufhin der Feldzug in den Grenzstaat Maryland ein erfolgreiches Ende nimmt und Lincoln endlich die Proklamation der Sklavenbefreiung zum 1. Januar 1863 verkündet, kennt der Enthusiasmus von Marx keine Grenzen mehr: „E pur si muove.“ Die Vernunft siegt dennoch in

⁷⁹ Siehe zum Hintergrund: Doris Kearns Goodwin: *Team of rivals: The political genius of Abraham Lincoln*. New York 2005.

⁸⁰ Karl Marx: Die Absetzung Frémonts [1861]. In: MEW. Bd. 15. S. 381–383. Hier: S. 382.

⁸¹ Vgl. Weber: *Politik als Beruf*. S. 544.

⁸² Karl Marx: *Amerikanische Angelegenheiten* [1862]. In: MEW. Bd. 15. S. 478–481. Hier: S. 478.

der Weltgeschichte.“⁸³ In der Folge widmet er ihm eine enthusiastische Eloge: „Lincolns Figur ist ‚sui generis‘ in den Annalen der Geschichte. Keine Initiative, keine idealistische Schwungkraft, kein Kothurn, keine historische Draperie. Er tut das Bedeutendste immer in der möglichst unbedeutendsten Form. [...] Denselben Charakter trägt seine jüngste Proklamation, das bedeutendste Aktenstück der amerikanischen Geschichte seit Begründung der Union, die Zerreißung der alten amerikanischen Verfassung, sein Manifest für die Abschaffung der Sklaverei. [...] Und dennoch wird Lincoln in der Geschichte der Vereinigten Staaten und der Menschheit unmittelbar Platz nehmen nach Washington! Ist es denn heutzutage, wo das Unbedeutende diesseits des Atlantischen Ozeans sich melodramatisch aufspreizt, so ganz ohne Bedeutung, daß in der neuen Welt das Bedeutende im Alltagsrocke einherschreitet? Lincoln ist nicht die Ausgeburt einer Volksrevolution. Das gewöhnliche Spiel des allgemeinen Stimmrechts, unbewußt der großen Geschicke, über die es zu entscheiden, warf ihn an die Spitze, einen Plebejer, der sich vom Steinklopfer bis zum Senator in Illinois hinaufgearbeitet, ohne intellektuellen Glanz, ohne besondere Größe des Charakters, ohne ausnahmsweise Bedeutung – eine Durchschnittsnatur von gutem Willen. Niemals hat die neue Welt einen größeren Sieg errungen als in dem Beweis, daß mit ihrer politischen und sozialen Organisation Durchschnittsnaturen von gutem Willen hinreichen, um das zu tun, wozu es in der alten Welt der Heroen bedürfen würde!“⁸⁴

Die nordamerikanische Demokratie beweist demnach ihre politische Überlegenheit dadurch, dass Durchschnittsfiguren, wie Lincoln, an ihrer Spitze genügen, um reale politisch-revolutionäre Entscheidungen herbeizuführen, den leeren Historismus der Macht zu überwinden und damit emanzipatorische Weltgeschichte zu schreiben vermag. In einer funktionierenden Demokratie, so lässt sich Marx interpretieren, bedarf es dazu weniger individualistischer Heldenfiguren, sondern es genügen vielmehr Politiker, die sich ihrer politischen Verantwortung trotz ihrer individuellen Widersprüchlichkeit stellen müssen und damit ihrer politischen Pflicht Genüge tun. Er kommt hier Webers eingangs erwähntem Politikbegriff sehr nahe, in dem Leidenschaft, Verantwortungsgefühl und Augenmaß als die wichtigsten Berufskriterien des Politikers figurieren. „Leidenschaft“, so Weber, „macht nicht zum Politiker, wenn sie nicht, als Dienst an einer ‚Sache‘, auch die *Verantwortlichkeit* gegenüber ebendieser Sache zum entscheidenden Leitstern des Handelns macht. Und dazu

⁸³ Karl Marx: Zu den Ereignissen in Nordamerika [1862]. In: MEW. Bd. 15. S. 551–553. Hier: S. 552.

⁸⁴ Ebenda. S. 553.

bedarf es – und das ist die entscheidende psychologische Qualität des Politikers – des *Augenmaßes*, der Fähigkeit, die Realitäten mit innerer Sammlung und Ruhe auf sich wirken zu lassen, also: der Distanz zu den Dingen und Menschen. [...] Die Sünde gegen den heiligen Geist seines Berufes aber beginnt da, wo dieses Machtstreben unsachlich und ein Gegenstand rein persönlicher Selbstberauschung wird, anstatt ausschließlich in den Dienst der ‚Sache‘ zu treten. Denn es gibt letztlich nur zwei Arten von Todsünden auf dem Gebiet der Politik: Unsachlichkeit und [...] Verantwortungslosigkeit.“⁸⁵

In dieser Kurzbeschreibung Webers lässt sich unschwer auch das Credo wiederfinden, das Marx vom Beruf der Politik hatte und der mit Lukács’ Begriff von der „revolutionären Realpolitik“ wohl nicht unzutreffend wiedergegeben ist: die leidenschaftliche Treue zur emanzipatorischen Sache, die sich vor der eigenen politischen Verantwortung für den humanistischen Fortschritt weder hinter anonymen ökonomischen noch historischen Gesetzen versteckt, sowie die ideologiekritisch-materialistische Distanz gegenüber dem selbstreferentiellen politischen Betrieb. Wenn Marx daher am Ende die bonapartistische Farce mit der demokratischen Politik Lincolns vergleicht, kommt er unter Berufung auf Hegel zu dem Schluss, „daß in der Tat die Komödie über der Tragödie steht, der Humor der Vernunft über ihrem Pathos. Wenn Lincoln nicht den Pathos der geschichtlichen Aktion besitzt, besitzt er als volkstümliche Durchschnittsfigur ihren Humor.“⁸⁶ Am Ende kann das Drama der Vernunft also doch ein befreiendes Lachen bereithalten.

⁸⁵ Weber: Politik als Beruf. S. 546/547.

⁸⁶ Karl Marx: Zu den Ereignissen in Nordamerika [1862]. In: MEW. Bd. 15. S. 553.

Die deutschen Radikalen und das Problem des Nationalcharakters 1830–1848¹

Warren Breckman

In den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts waren sich Liberale, republikanische Demokraten und die kleine Gruppe jener Deutschen, die man rückblickend „sozialistisch“ nennen könnte, ihrer Unterschiede durchaus bewusst. Dennoch bestätigten sie die gemeinsame Zugehörigkeit zur *Bewegungspartei*. Bis zu den frühen 1840er Jahren hatte nicht nur Marx anerkannt, dass diese krude und ephemere Unterscheidung der deutschen Politik in die gegensätzlichen Parteien der „Bewegung“ und der „Opposition“ haltlos und einer nunmehr komplexeren Realität unangemessen war. „Ohne Parteien keine Entwicklung“, schrieb Marx im Jahre 1842, „ohne Scheidung kein Fortschritt“.² Zur selben Zeit stritten Georg Herwegh und Ferdinand Freiligrath öffentlich über das genaue Verhältnis des Dichters zur Parteipolitik. Veranlasst durch diese Debatte behauptete Arnold Ruge, den Interessen des Zeitgeistes sei weder durch Reaktionäre gedient, welche Parteiungen leugneten, noch durch eine indifferente Fortschrittspartei. Die wirkliche Absicht der im Titel von Ruges Artikel gestellten Frage „Wer ist und wer ist nicht Partei?“ bestand darin, die Partei ausfindig zu machen, welche das Banner des fortschrittlichen Geistes der Zeit zu tragen vermochte.³

Die radikale deutsche Politik während der 1840er Jahre war von dieser Frage beherrscht. Keine einzige Partei konnte sich in jenem Jahrzehnt zur klaren Führerin der Linken entwickeln, aber bis zum Jahre 1848 hatte sich die bisher eher indifferente Bewegungspartei in Fraktionen zerlegt, die einander

¹ Eine frühere Version dieser Abhandlung ist unter dem Titel „Diagnosing the ‚German Misery‘: Radicalism and the Problem of National Character, 1830–1848“ erschienen in: *Between Reform and Revolution: Studies in the History of German Socialism and Communism*. Hrsg. v. D. Barclay and E. D. Weitz. Oxford 1998. S. 33–61.

² Karl Marx: Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. In: MEGA² I/1. S. 190 (MEW. Bd. 1. S. 104).

³ Arnold Ruge: Wer ist und wer ist nicht Partei? In: *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*. Hrsg. v. Heinz und Ingrid Pepperle. Leipzig 1985. S. 399–408.

mit nahezu der gleichen Intensität bekämpften, mit der sie den deutschen Fürstentümern entgegentraten. Nicht allein musste die sozialistische Linke ihren Groll über die Liberalen anerkennen. Darüber hinaus waren Marx und Engels mittlerweile zum Angriff auf nahezu alle ihrer früheren Mitkämpfer übergegangen. Zwar dauerte es bis zu den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts, bis der Marxismus die sozialistische Politik in Deutschland zu dominieren begann. Der Erfolg hingegen, mit dem Marx und Engels schon vor 1848 ihre Rivalen ausgestochen hatten, lässt sich anhand der Wendung ermessen, den die radikalen deutschen Exilanten in Paris, London, Brüssel und der Schweiz vom Jakobinismus sowie christlichen oder utopischen Sozialismus zum „wissenschaftlichen“ Kommunismus vollzogen. Sie nannten ihren „*Bund der Gerechten*“ nunmehr in „Bund der Kommunisten“ um und beauftragten Marx und Engels 1847, das Manifest ihrer Partei zu schreiben.

Dieses berühmte Dokument erklärt, die weltweite Verbreitung des Kapitalismus habe dem Proletariat allen nationalen Charakter abgestreift. Obwohl das „Kommunistische Manifest“ das Ergreifen der innerstaatlichen Macht, die Konstitution des Proletariats zur nationalen Klasse für eine taktische Notwendigkeit hält, kommt es doch zum Schluss, die kommunistische Revolution müsse zwangsläufig international sein, denn die universale Macht des Kapitalismus könne nur durch die universale Klasse gebrochen werden, die er selbst geschaffen hatte. Der sozialistische Internationalismus war der historisch gesehen entscheidende Anwärter auf die Führerschaft im Kampf der fortschrittlichen Politik in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts. In dieser Abhandlung soll nun aber gezeigt werden, dass der sozialistische Internationalismus selber einem spezifisch deutschen Linksdiskurs über das Problem des deutschen Nationalcharakters entsprang. Man betrachte dazu die exemplarischen Stellungnahmen, die von Persönlichkeiten gegeben wurden, die, bezogen auf ihre jeweilige Epoche, auf der linken Seite des politischen Spektrums standen. So schrieb Friedrich Schiller im Jahre 1800, der Deutsche sei „erwählt von dem Weltgeist, während des Zeitkampfs an dem ewigen Bau der Menschenbildung zu arbeiten“.⁴ Jahrzehnte später erklärte Ferdinand Lassalle, es sei die Berufung des deutschen Volkes, auf dem Weg zur allgemeinen Befreiung der gesamten Menschheit voranzuschreiten.⁵ „[D]er Patriotismus des Deutschen ...“, so beobachtete hingegen Heinrich Heine in den 1830er Jahren, „besteht darin,

⁴ Friedrich Schiller: Deutsche Größe. In: Schillers Werke. Nationalausgabe Bd. 2/1. Hrsg. v. Norbert Oellers. Weimar 1983. S. 433.

⁵ Ferdinand Lassalle: Die Philosophie Fichte's und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes. In: Gesammelte Reden und Schriften. Hrsg. v. Eduard Bernstein. Bd. 6. Berlin 1919/1920. Insbes. S. 141/142.

daß sein Herz enger wird, daß es sich zusammenzieht, wie Leder in der Kälte, daß er das Fremdländische haßt, daß er nicht mehr Weltbürger, nicht mehr Europäer, sondern nur noch ein enger Deutscher seyn will.“⁶ Im gleichen Sinne beschrieb Friedrich Engels die Deutschen als „die Pfahlbürger der Weltgeschichte“⁷ und behauptete im Jahre 1890, in Deutschland habe das „Spießbürgerthum [...] seinen eigenthümlichen, abnorm ausgebildeten Charakter der Feigheit, Bornirtheit, Hilflosigkeit und Unfähigkeit zu jeder Initiative“ zu einer Zeit erhalten, als „fast alle anderen großen Völker sich rasch emporschwangen. Dieser Charakter ist ihm geblieben, auch als die historische Bewegung Deutschland wieder ergriff; er war stark genug, sich auch allen andern deutschen Gesellschaftsklassen mehr oder minder als allgemein deutscher Typus aufzudrücken [...]“.⁸

Wie ist der Konflikt zwischen diesen Vorstellungen von der deutschen Eigenart innerhalb der deutschen Linken zu verstehen? Als eine mögliche Antwort könnte man sicherlich zwischen einer nationalistischen und einer internationalistischen Linken im Deutschland des 19. Jahrhunderts unterscheiden. Marx und Engels folgten in den 1860er und 70er Jahren dieser Strategie in ihrer Kritik an den Lassalle'schen Sozialisten. Jedoch ist diese Entgegensetzung überspitzt. Stattdessen sollten man die widerstreitenden Vorstellungen vom deutschen Nationalcharakter als dynamisch aufeinander bezogene Aspekte des Selbstverständnisses der deutschen Linken im 19. Jahrhundert verstehen.

Im Folgenden wird dargelegt, wie das Spannungsverhältnis jener Ansichten von der deutschen Eigenart und die Wechselwirkung zwischen ihnen zu einem wesentlichen Merkmal des deutschen Radikalismus verschmolz, nachdem die revolutionären Hoffnungen der frühen 1830er Jahre enttäuscht worden waren. Während der 1840er Jahre lag die Zweideutigkeit der Linken in der Frage des deutschen Nationalcharakters einer Positionierungsstrategie zugrunde, die für die linken Bruderkämpfe um Selbstverständigung und Abgrenzung wichtig gewesen ist. In allen wesentlichen Auseinandersetzungen, die in diesem entscheidenden Jahrzehnt stattfanden, war die Beziehung zwischen „universellen“ und bloß „provinziellen“ Elementen des deutschen Charakters ein grundlegender Streitpunkt. In den Antworten, welche die Radikalen auf diese Frage gaben, reklamierten sie für sich den „allgemeinen“ Gehalt des deutschen Nationalcharakters, während sie ihre Rivalen bezichtigten, nur dessen beschränkte,

⁶ Heinrich Heine: Die Romantische Schule. In: Ders.: Säkularausgabe. Bd. 8: Über Deutschland. Aufsätze über Kunst und Philosophie. Berlin, Paris 1972. S. 23, Anm.

⁷ Friedrich Engels: Die Polendebatte in Frankfurt. In: MEW. Bd. 5. S. 320.

⁸ Friedrich Engels: Antwort an Herrn Paul Ernst. In: MEGA² I/31. S. 281 (MEW. Bd. 22. S. 81).

engstirnige Qualitäten zu verkörpern. Somit wurde der Linksdiskurs um den Nationalcharakter ein wirksames rhetorisches Medium für die grundlegende Diskussion radikaler Strategien und Zielvorstellungen, welche für die deutsche Linke in den 1840er Jahren charakteristisch waren. Im Unterschied zu einem Großteil der bisherigen Arbeiten zu Geschichte und Theorie des Frühsozialismus untersuche ich nicht die Verlautbarungen linker Intellektueller zum Nationalitätsproblem, sondern die Rolle, welche der Diagnose des Nationalcharakters im Prozess der Theorieentwicklung und der politischen Identitätsbildung zukam.

I

Während der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts hatte die Vorstellung, Deutschland besitze eine besondere Form der Allgemeinheit, weite Verbreitung erlangt. Dafür lassen sich viele Beispiele anführen: die angebliche Reinheit der deutschen Sprache; Deutschland als das Land der Dichter und Denker, des Geistes und der Innerlichkeit; Deutschland als die Heimat des Protestantismus; Deutschland als der Ort der von Kant ausgelösten großen philosophischen Revolution. In einigen Fällen nährte die Assoziation von Deutschland mit der Allgemeinheit den chauvinistischen Glauben an eine deutsche Sondermission. Im Unterschied dazu waren viele fortschrittliche Deutsche der Überzeugung, Deutschlands kosmopolitischer Geist würde die allgemeine Sache der menschlichen Freiheit befördern. Ihnen waren diese Idee und das Ziel eines nationalen – auch eines nationaldemokratischen – Staates durchaus miteinander verträglich. Spätestens zu Anfang der 1830er Jahre jedoch hatten einige deutsche Radikale begonnen, die Vorstellung deutscher Identität in Frage zu stellen, die von fortschrittlichen Deutschen seit den 90er Jahren des 18. Jahrhunderts gefeiert worden war.

Ihre Unzufriedenheit resultierte aus der wachsenden Enttäuschung angesichts des Versagens der deutschen Staaten, nach der Niederlage Napoleons bürgerliche Freiheiten zu gewähren. Die Enttäuschung nahm zu, als in den Jahren nach der französischen Revolution von 1830 die großen Hoffnungen auf einen revolutionären Wandel in Deutschland durch reaktionäre Regierungen und gleichgültige Öffentlichkeiten zerstört wurden. Die Juli-Revolution entfachte den republikanischen und demokratischen Geist aufs Neue, den die Karlsbader Beschlüsse des Jahres 1819 mit ihrer rigorosen Zensur und dem Verbot politischer Selbstorganisation unterdrückt hatten. Gleich den deutschen Jakobinern vor ihnen verstanden jüngere Demokraten wie Jakob Venedey,

Georg Büchner, Ludwig Börne und Heinrich Heine oder die Jungdeutschen das deutsche Volk als eine unteilbare, oberste Macht, welche die Zersplitterung und Vereinzelung der bisherigen deutschen Herrschaftsordnung übersteige. Wenn sich auch die Republikaner der frühen 1830er Jahre die populistisch-demokratische Sprache des jakobinischen Nationalismus zueigen gemacht hatten, so schwächten doch die Gegebenheiten die Synthese von demokratischem Nationalismus und Kosmopolitismus. Erstens war das Ideal vom demokratischen Volk in den Jahren des Kampfes gegen Napoleon durch eine ethnische und sprachlich-kulturelle Vorstellung von nationaler Identität verdunkelt worden, die oft zu einem demagogischen, antidemokratischen und virulent anti-französischen Chauvinismus verkam. Angesichts dieser Ausprägung des Nationalismus betrachteten einige der größten demokratischen Publizisten die Möglichkeit der Verbindung von Vaterlandsliebe und kosmopolitischer demokratischer Orientierung mit zunehmender Skepsis. Weit bedeutsamer war die Tatsache, dass sich die jungen deutschen Demokraten mit den kumulativen Enttäuschungen zweier Revolutionen auseinanderzusetzen hatten – den Revolutionen von 1789 und 1830, die, wie sie nunmehr annehmen mussten, ohne das deutsche Volk wirklich zu berühren, gekommen und vergangen waren.

Obwohl sich die Republikaner weiterhin, oftmals als Exilanten vom Ausland her, an das deutsche Volk wandten, waren ihre Appelle doch zutiefst ambivalent. Vielen der Kritiker des Despotismus im 18. Jahrhundert gleich vertraten die Radikalen der 1830er Jahre Ansichten über die Beziehung zwischen Nationalcharakter und politischem Wandel, die potentiell widersprüchlich waren. Einer der landläufig vertretenen Ansichten nach glaubte man, dass politische Systeme den Charakter eines Volkes bestimmen. Weil das existierende Volk unter despotischen Verhältnissen litt, war – so folgerte man – sein Charakter verdorben und dessen Erlösung dringend erforderlich. Statt sich auf die gegenwärtige Realität zu beziehen, verwiesen die Appelle der Radikaldemokraten an das Volk auf ein in den Unterworfenen tyrannischer Regimes schlummerndes Handlungspotential. Indem es zum politischen Handeln gebracht werde, trete das wirkliche Volk in Erscheinung und seine moralischen und politischen Tugenden entwickeln sich erst, wenn es um seine politischen Rechte kämpft.⁹ Einer anderen, von republikanischen Theoretikern zumindest seit Montesquieu und Rousseau vertretenen Ansicht nach sind Republiken abhängig von der Tugend des Volkes.¹⁰ Es gab demnach eine grundlegende Un-

⁹ Siehe z.B. Georg Büchner: Der Hessische Landbote. In: Ders.: Dichtungen. Leipzig 1990. S. 184.

¹⁰ Diese Ansicht diskutiert Moses Heß in seiner „Philosophie der Tat“. Siehe ders.: Philosophische

klarheit hinsichtlich des Verhältnisses von Nationalcharakter und Republikanismus, sofern nämlich diese Beziehung jeweils in gegensätzlicher Weise als Ursache-Wirkungs-Beziehung verstanden wurde – d. h., man begriff das Volk sowohl als Subjekt der Revolution wie auch als deren Produkt. Die Erfahrungen der deutschen Geschichte seit 1789 ließen diese Zweideutigkeit ihren Niederschlag in der republikanischen Rhetorik finden, was dazu führte, dass in den 1830er Jahren die Bekundungen der Republikaner halb Mahnung, halb Verzweiflung waren. Entweder nahm der revolutionäre Schriftsteller die Bürde auf sich, all die verborgenen Tugenden des Volkes zu verkörpern, während er auf das Erwachen des Leviathan wartete, oder er schluckte, wie Theodor Mundt spekulierte, alle „offenen und geheimen Schäden der deutschen Nationalität [...] wie ein Giftpulver tief in sich nieder“, in der Hoffnung, den deutschen Nationalcharakter durch die Stärkung des eigenen Immunsystems zu reinigen.¹¹

Zudem sahen die Radikalen in der Verdorbenheit des Volkes die paralysierenden Auswirkungen ausländischer und einheimischer Tyrannei. Die Geschichte der letzten fünfzig Jahre nährte allerdings ihren Verdacht, dass die Apathie der Menschen eher einer Charakterschwäche geschuldet war als einem Mangel an Freiheit. Mit dieser beunruhigenden Möglichkeit vor Augen appellierten die Demokraten an ein Volk, das sich von dem wirklichen Volk des wirklichen Deutschlands immer weiter zu entfernen schien. So schrieb Heine zum Beispiel, „der Deutsche ist von Natur aus servil, und die Sache des Volkes ist nie die populäre Sache in Deutschland“.¹² Als sich der konservative Historiker Friedrich Raumer darüber beschwerte, dass unter den europäischen Völkern die Deutschen einen einzigartigen Gefallen daran gefunden haben, das eigene Heimatland anzugreifen, hat Ludwig Börne in gleicher Manier eingestanden, dass die verbannten Franzosen, Spanier und Polen nicht ihre jeweiligen Heimatländer anklagten, sondern allein deren Regierungen. In diesen Ländern kämpfte „das ganze Volk für seine Freiheit“, während in Deutschland die Verteidiger der Freiheit vom Volk betrogen würden. „Die deutschen Patrioten“, so prophezeite er, werden „nicht von ihren Feinden besiegt, sondern durch die Feigheit ihrer Freunde.“¹³

und sozialistische Schriften 1837–1850. Eine Auswahl. Hrsg. v. Wolfgang Mönke. Berlin 1980. S. 225/226.

¹¹ Theodor Mundt: Über Bewegungsparteien in der Literatur. In: Literarischer Zodiacus (Januar 1835). S. 14.

¹² Heine zitiert nach Klaus Briegleb: Der „Geist der Gewalthaber“ über Wolfgang Menzel. In: Demokratisch-revolutionäre Literatur in Deutschland: Vormärz. Hrsg. v. Gerd Mattenklott. Kronberg 1974. S. 126.

¹³ Ludwig Börne: Schriften zur deutschen Literatur. Hrsg. von Walter Dietze. Leipzig 1987. S. 270.

Auf der Suche nach einer Erklärung für das Versagen der Deutschen, die tiefer reicht als eine bloße Beschuldigung der Regierungen, begannen einige Radikale, das vorherrschende Bild vom deutschen Nationalcharakter in Frage zu stellen. Was für Schiller, Hegel oder Schlegel Tugenden waren, wurde nunmehr als schwerwiegende Lasten interpretiert. Diese Umwertung findet seine eindrucksvolle Darstellung in Börnes berühmter Schrift *Menzel, der Franzosenfresser*, die er 1837 publiziert hatte, um den antifranzösischen und antidemokratischen Nationalismus des Literaturkritikers Wolfgang Menzel zu entkräften. Unter Börnes zornigem Blick erscheinen die vermeintlichen Tugenden der Deutschen als schwerwiegende Bürden. So bemerkt er sarkastisch, dass die Deutschen bei all ihrer „Geisteskraft“ und ihrer „Geistesfreiheit“ immer noch nicht wissen, wie sie sich der Unterdrückung entledigen sollten, hingegen Völker ohne diese gefeierten Tugenden erfolgreicher waren und ihre Freiheit erungen hätten. „Und was ist [...] an der Geistesfreiheit zu rühmen? Wer ist nicht geistesfrei? Man ist es zu jeder Zeit und überall; man ist es im Kerker, auf dem Scheiterhaufen, in der Wüste, im Gedränge der Narren und noch am Tische eines argwöhnischen, blutdürstigen und betrunkenen Tyrannen.“¹⁴ Börne hatte stärkste Zweifel, ob es den Deutschen gelingen wird, sich solche Freiheiten zu eigen zu machen. Schließlich war er es, der die Passivität von Shakespeares Hamlet aus dem Umstand erklärte, dass der dänische Prinz in Wittenberg deutsche Philosophie studiert hatte.¹⁵ Die deutsche Geschichte war ihm, beginnend mit der Reformation, diesem urdeutschen Ereignis, eine einzige Geschichte des Scheiterns. Statt die frühere Schilderung zu akzeptieren, welche der Reformation universelle Bedeutung zumaß, brandmarkte er Luther als „das Musterbild eines deutschen Philosophen, mit allen Tugenden und Fehlern seiner Nationalität“.¹⁶

Die Radikalen der 1830er Jahre deuteten die Merkmale des deutschen Nationalcharakters um. Diese galten ihnen nicht länger als allgemeine, sondern nunmehr als spezifische Attribute. Aus Privattugenden waren öffentliche Laster geworden – so ließe sich in Umkehrung von Mandevilles berühmter Formulierung die Einschätzung der Republikaner fassen, die gehofft hatten, in Deutschland ein genuin öffentliches Leben zu schaffen, mit öffentlich geteilter Souveränität, der Bürgertugend, mit politischer Transparenz und Pressefreiheit.

¹⁴ Börne: Schriften. S. 276 [Sämtliche Schriften. Bd. 3. Düsseldorf 1964. S. 960].

¹⁵ Ebenda. S. 153–171 [Sämtliche Schriften. Bd. 1. Düsseldorf 1964. S. 482–500].

¹⁶ Ebenda. S. 248–250 [Sämtliche Schriften. Bd. 3. S. 928]. Den umfassenderen Hintergrund dieser Art von Anti-Protestantismus beleuchtet Laurence Dickey: *Saint-Simonian Industrialism as the End of History: August Cieszkowski on the Teleology of Universal History*. In: *Apocalypse Theory and the Ends of the World*. Hrsg. v. Malcolm Bull. Oxford 1995. S. 184/185.

Der beseelte, überaus gefühlvolle Deutsche galt nicht mehr als „Philosoph“ und „Dichter“ – aus ihm war der „Philister“, der „Spießbürger“ geworden. Der deutsche „Typus“, auf welchen sich Engels im Jahre 1890 bezog, war im Wesentlichen bereits konzipiert, als enttäuschte Republikaner in den 1830er Jahren diese Beinamen auf den deutschen Nationalcharakter münzten. „Philistertum“ und „Spießbürgerlichkeit“ wurden zu prominenten Schlagworten in einem an Schlagworten nicht eben armen Jahrzehnt. Beide waren Synonyme eines Kults des Privaten und der persönlichen Schutzbedürftigkeit, von dem, wie man glaubte, die Deutschen besessen waren – auch wenn diese Obsession zu Lasten der politischen Freiheit und der öffentlichen Tugend ging. Schon früher hatte man Philistertum mit geistiger Enge assoziiert, zumal in Fragen des Geschmacks. Nun aber war geradewegs politische Beschränktheit gemeint. Schon im Jahre 1804 hatte Jean Paul dem Wort „Spießbürger“ eine politische Konnotation beigelegt, als er diese Figur dem „Staatsbürger“ gegenüberstellte. Aber erst in den 1830er Jahren war der Kontrast zwischen dem Spießbürger, dem kriecherischen Untertan despotischer Herrschaft, und dem Staatsbürger, dem stolzen Angehörigen eines freiheitlichen Staates, rhetorisches Gemeingut der deutschen Kritiker von Politik und Gesellschaft.

Dieser Prozess der Enttäuschung und des Überdenkens bedeutete jedoch nicht die völlige Abkehr von der vormals gehegten Verbindung Deutschlands mit dem allgemeinen Ziel der Emanzipation der Menschheit. Radikale wie Börne, Heine und Moses Heß hielten an der Überzeugung fest, dass die mit Luther begonnene und vom deutschen Idealismus Kants, Fichtes und Hegels vollendete geistige Revolution tatsächlich einen universalistischen Gehalt habe. Denn die Deutschen hätten den Geist von den Fesseln überkommener Glaubensvorstellungen befreit. Diese Überzeugung lag ihrer kontrafaktischen Vorstellung von Deutschland als *der* Brutstätte aller Revolutionen zugrunde.¹⁷ Allerdings konnte ihnen die geistige Revolution nicht hinreichend sein, weil sie den Wunsch zum Maßstab nahmen, die Theorie praktisch umzusetzen und die innere Freiheit politisch und gesellschaftlich zu verwirklichen. Aus diesem Grunde, um Deutschland zu erlösen, blickten viele der Radikalen der 1830er Jahre nach Frankreich: Die mutmaßliche Stärke des französischen Nationalcharakters mit seinem politischen Aktivismus würde die Passivität des deutschen ergänzen und den deutschen metaphysischen Idealismus in die Welt bringen. So tief war Börnes Überzeugung, die französischen Demokraten, die

¹⁷ Siehe z.B. Börne: Schriften. S. 238 [Sämtliche Schriften. Bd. 3. S. 914] und Heinrich Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: Ders.: Säkularausgabe. Bd. 8: Über Deutschland. Aufsätze über Kunst und Philosophie. Berlin, Paris 1972. S. 125ff.

„Leibwache der Völker Europas“, würden die deutsche Krankheit heilen, dass er den echten deutschen Patriotismus daran messen wollte, wie stark Deutsche die Franzosen liebten.¹⁸

Bekanntlich ist das Bedürfnis nach einer wechselseitig stärkenden Allianz zwischen französischer Politik und deutscher philosophischer Avantgarde von den deutschen Radikalen in den späten 1830er und in den 1840er Jahren immer wieder artikuliert worden. Bis hin zum Jahr 1848 hat sich die deutsche Linke davon nicht völlig freimachen können (in gewissem Sinne nicht einmal Marx und Engels), was einer der Kommentatoren eine „Eigenschaftsmetaphysik“ nannte, derzufolge das vermutete „Prinzip“ einer jeden führenden Nation deren spezifischer Beitrag zur Emanzipation der Menschheit wäre.¹⁹ Dennoch ist die Feststellung wichtig, dass die Umstände der 1830er Jahre eine Doppeldeutigkeit zum Vorschein brachten, die in der paradoxen Identifikation des deutschen Nationalcharakters mit der Allgemeinheit latent immer vorhanden war. In dieser Zeit löste sich nämlich das Ideal der deutschen Allgemeinheit immer weiter von jeder real möglichen Bezugnahme auf Deutschland, das nunmehr als das Land der Philister und Spießbürger galt. Für sich beanspruchten die Radikalen die Liebe der Deutschen zum „Geist“, wohingegen sie die Deutschen gerade wegen der Neigung zu persönlicher Spiritualität und privater Tugend kritisierten. Diese inkonsistente Vorstellung vom deutschen Nationalcharakter erwies sich bei einer Reihe ideologischer Konfrontationen, welche in den 1840er Jahren die deutsche Linke veränderte, als unberechenbares Element.

II

In den späten 1830er und den frühen 1840er Jahren spielten die Junghegelianer eine entscheidende Rolle bei der Kursbestimmung des deutschen Radikalismus. Die Hegelianischen Philosophen David Friedrich Strauß, Bruno Bauer und Ludwig Feuerbach erlangten in den späten 1830er Jahren wegen ihrer Grundsatzkritik am Christentum zweifelhafte Berühmtheit. Schon bald sollte ihr erbarmungslos kritischer Geist die Junghegelianer von der Religion zur Ablehnung der spekulativen (einschließlich der Hegel'schen) Philosophie bringen, deren Selbständigkeit sie durch Rückführung ihrer grundlegenden Impulse auf die Illusionen der Religion in Frage stellen. Der Zusammenbruch der Me-

¹⁸ Börne: Schriften. S. 225 [Sämtliche Schriften. Bd. 3. S. 898].

¹⁹ Wolfgang Mönke: Einleitung. In: Moses Heß: Philosophische und sozialistische Schriften. 1837–1850. Berlin 1980. S. xxvii.

taphysik trieb die Junghegelianer auseinander. Bauer nahm die prometheische Pose eines „Terroristen der Vernunft“ an, fest entschlossen, den Äußerungen des menschlichen Selbstbewusstseins jede Beschränkung zu nehmen. Feuerbach suchte mittels einer Philosophie des gesellschaftlichen und materiellen Lebens nach dem wirklichen Wesen der Menschheit. Wieder andere waren bestrebt, die Philosophie überhaupt hinter sich zu lassen, die Theorie durch die Praxis zu ersetzen, den Spiritualismus durch den Materialismus, die Metaphysik durch Soziologie.

Weil sie in einer politischen Kultur stattfand, die nach wie vor zutiefst christlich geprägt war, nahm die theologische und philosophische Radikalisierung der Junghegelianer notgedrungen politischen Charakter an.²⁰ Ende der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts wurde die Verbindung zwischen philosophischer und politischer Kritik immer offensichtlicher. Einesteils war dies der erbittert geführten, durch die Publikation von „Das Leben Jesu“ entfachten Kontroverse geschuldet, in der religiöse Fragen unversehens an die Politik geknüpft wurden. Die unverhüllte Politisierung war aber auch eine Reaktion auf das zunehmend reaktionäre Klima in einem Jahrzehnt, das in ganz Deutschland Rückschläge für den Konstitutionalismus registrierte und sich im Jahre 1840 durch die Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV. noch verschärfte – einen Herrscher, der zutiefst der politischen Reaktion verbunden und von einem aus Frömmelern, Mystikern und Romantikern bestehenden Klüngel umgeben war. Die zunehmende Schikane, der sich die Hegelianer seitens der Parteigänger der sogenannten „christlich-deutschen“ Staaten ausgesetzt sahen, trug dazu bei, dass in der wichtigsten Zeitschrift der „linken“ Hegelianer, in Arnold Ruges „Hallischen Jahrbüchern“, der politische Widerstand konkrete Gestalt annahm. Diese wurden ab 1838 in Halle publiziert, bis sie per Regierungsbeschluss 1841 ihr Erscheinen einstellen mussten, wonach sie in Sachsen bis zu ihrer Unterdrückung im Jahre 1843 als „Deutsche Jahrbücher“ veröffentlicht wurden.

Anfänglich reagierten die Junghegelianer auf diese Umstände, indem sie die Konservativen beschuldigten, vom fortschrittlichen Kurs abzuweichen, den das aufklärerische Preußen der Reformära einschlug. Dies war das Bild, das Hegel von Preußen präsentierte, und für die Hegelianer der 1830er Jahre war es ein wirkmächtiges Ideal geblieben. Indem sie an diesem Ideal festhielten, machten

²⁰ Zur Überschneidung von Politik und Religion im Junghegelianismus siehe: Walter Jaeschke: Urmenschheit und Monarchie: Eine politische Christologie der Hegelschen Rechten. In: Hegel-Studien 14 (1979). S. 73–107; Marilyn Chapin Massey: Christ Unmasked. The Meaning of The Life of Jesus in German Politics. Chapel Hill 1983 und Warren Breckman: Marx, the Young Hegelians and the Origins of Radical Social Theory: Dethroning the Self. Cambridge 1999.

sie mit einer breiten Phalanx des deutschen Liberalismus gemeinsame Sache, der dem Konstitutionalismus, den Individualrechten und der Pressefreiheit verbunden war. Ungeachtet der Differenzen zwischen ostpreußischem und südwestdeutschem Liberalismus verband Liberale und progressive Hegelianer mehr als nur einige Anliegen. Persönlichkeiten wie der renommierte Rechtsphilosoph Eduard Gans in Berlin und Karl Rosenkranz in Königsberg galten als Verfechter des Hegelianismus wie des Liberalismus.²¹ Mit der Zunahme der politischen Unterdrückung innerhalb der deutschen Staaten wurde jedoch eine vereinte „Bewegungspartei“ zunehmend hinfällig. Statt eine Bewegungspartei zu formieren, begannen die Linkshegelianer, ihren eigenen demokratischen Republikanismus vom deutschen Liberalismus zu unterscheiden. Sie realisierten dies im Wesentlichen dadurch, dass sie den deutschen Liberalismus in ein hegelianisiertes Narrativ vom beschädigten deutschen Nationalcharakter integrierten.

Der Weg, den Arnold Ruge – der bekannteste der radikalpolitischen Hegelianer – eingeschlagen hatte, illustriert die Abkehr der Hegel’schen Linken vom Liberalismus auf das Deutlichste. In den Jahren nach der Gründung der „Hallischen Jahrbücher“ kam Ruge immer mehr zur Überzeugung, dass weder die absolute Monarchie noch ein bürokratisch verwalteter Rechtsstaat den von ihm vertretenen Idealen politischer Transparenz und Partizipation zu entsprechen vermochte.²² Im Jahre 1841 verdammt er den gegenwärtigen preußischen Staat als „res privata“ – also die Antithese zur „res publica“, in welcher jeder Bürger am „öffentliche[n] Leben“ teilnimmt.²³ Ausgeschlossen vom öffentlichen Leben regredierte die Deutschen auf einen Zustand politisch-geistiger Beschränktheit, des sich Bescheidens bei privater Sicherheit und Komfort. Infolgedessen sei das von Preußen geführte Deutschland, so Ruges Verdikt, ein Land des Spießbürgertums – lähmende Erbmasse einer langen deutschen Geschichte von Despotie und Quietismus, Verzicht und Kriecherei, die die Deutschen ihrer protestantischen Kultur verdanken.²⁴ Er würdigte die Re-

²¹ Zum Verhältnis zwischen Hegelianern und deutschen Liberalen sind Gustav Meyers klassische Abhandlungen nach wie vor grundlegend. Siehe seine Aufsätze „Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen“, in: *Zeitschrift für Politik* 6(1913), S. 1–113, und „Die Junghegelianer und der preußische Staat“, in: *Historische Zeitschrift* 121(1920), S. 413–440. Siehe aber auch Wolfgang Eßbach: *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe*. München 1988. S. 207/208.

²² Siehe Arnold Ruge und Theodor Echtermeyer: *Der Protestantismus und die Romantik. Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze*. Hrsg. v. Norbert Oellers. Hildesheim 1972. S. 23, und dies.: *Karl Streckfuß und das Preußentum*. In: *Die Hegelsche Linke*. S. 111–128.

²³ Arnold Ruge: Vorwort zum Jahrgang 1841 der *Hallischen Jahrbücher*. In: *Die Hegelsche Linke*. S. 204.

formära für ihren Versuch, die Menschen zu mobilisieren, diese von „Spießbürgern zu Staatsbürgern“ zu emanzipieren, glaubte aber, die Monarchie habe sich zurückentwickelt und begnüge sich nunmehr damit, über „Spießbürger[] und Egoisten“ zu herrschen statt über „Republicaner[] und freie[] Männer[]“.²⁵ Ruge war nicht der Einzige, der das Ziel radikaler Politik als die Überwindung der Entzweiung von privatem und öffentlichem Leben beschrieb. Der gleiche Impuls bewog Feuerbach zu seinem Angriff auf die „spießbürgerliche“ Tugend²⁶ zugunsten der öffentlichen Tugenden des „politischen Republikanismus“.²⁷ Auch Edgar Bauers Würdigung der französischen Jakobiner war wesentlich durch diese Zielvorstellung motiviert. Die Jakobiner galten ihm als Vorboten einer, wie er schrieb, „neuen Zivilisation“, die alles „Private“ verwerfe. Diese prinzipielle Abkehr vom Privaten müsse, so glaubte Bauer, über die Errungenschaften der Jakobiner hinausgehend auf die Abschaffung des Privateigentums und aller Formen repräsentativen Regierens zielen.²⁸ Und schließlich lokalisierte der junge Marx die Quelle der Entfremdung in der modernen Trennung der bürgerlichen Gesellschaft vom Staat, des privaten Lebens vom öffentlichen Leben.²⁹

Im Jahre 1841 hatte Ruge den „Liberalismus“ buchstäblich mit der „Emanzipation des Spießbürgerthums“ aus der Enge des privaten Lebens gleichgesetzt.³⁰ Jedoch war der Liberalismus ein eher unwahrscheinlicher Bündnispartner für eine Bewegung, welche die Trennung zwischen politischem und bürgerlichem Leben zu überwinden trachtete. Als die Liberalen gegenüber den repressiven deutschen Monarchien Kompromissbereitschaft signalisierten, erregte dies seitens der Radikalhegelianer den Verdacht, dem Liberalismus sei die Form des Staates so lange gleichgültig, wie dieser die Sicherheit der Privatsphäre garantiere.³¹ Auf diesen Konflikt richtete Ruge das Hauptaugenmerk

²⁴ Ders.: Der preußische Absolutismus und seine Entwicklung. In: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Hans-Martin Sass. Bd. 4. Aalen 1988. S. 46.

²⁵ Ebenda. S. 20.

²⁶ Siehe Ludwig Feuerbach: [Über] Dr. Karl Bayer. In: Ders.: Gesammelte Werke. Hrsg. von Werner Schuffenhauer. Bd. 9. Berlin 1969. S. 95.

²⁷ Ders.: Notwendigkeit einer Reform der Philosophie (1842). In: Alfred Schmidt (Hrsg.): Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 1. Frankfurt a.M. 1967. S. 80.

²⁸ Siehe Edgar Bauer: Georg Herwegh und die literarische Zeitung. Leipzig 1843. S. 32; Ders.: Geschichte Europas seit der ersten französischen Revolution (von Archibald Alison). In: Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, 14./15./16. Dezember 1842. In: Die Hegelsche Linke. S. 522–546; Ders.: Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat. Ebenda. S. 651.

²⁹ Siehe Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEGA[®] I/2. S. 3ff. (MEW. Bd. 1. S. 201ff.), und ders.: Zur Judenfrage. In: MEGA[®] I/2. S. 141ff. (MEW. Bd. 1. S. 347ff.).

³⁰ Ruge: Der preußische Absolutismus. S. 48/49.

³¹ Edgar Bauer: Die liberalen Bestrebungen in Deutschland. Bd. 1: Die Irrthümer der Ostpreußi-

mit seiner „Selbstkritik des Liberalismus“, jener zu Beginn des Jahres 1843 veröffentlichten Abhandlung, welche die sächsische Regierung zum Anlass nahm, dem Druck der Preußen nachzugeben und die „Deutschen Jahrbücher“ zu verbieten. Bezeichnenderweise sah Ruge den Gleichmut der Liberalen dem öffentlichen Leben gegenüber nicht generell in der liberalistischen Ideologie begründet, die sich in Westeuropa entwickelt hatte. Stattdessen brandmarkte er den Liberalismus als den „alte[n] moralische[n] Geist des Protestantismus, de[n] leere[n] gute[n] Willen“, also das verhängnisvolle deutsche Unvermögen, politisch zu handeln. „Genau zu der Zeit, als die Realisierung der Demokratie in Deutschland durch den Deutschen Bund unmöglich geworden war, entstand“, so Ruge, „der Liberalismus, d. h. auf deutsch, die gute Meinung, die frommen Wünsche für die Freiheit, die ‚*Freisinnigkeit*‘ oder die Sympathien mit der Demokratie – ‚*in der Gesinnung*‘.“³²

Ungeachtet der starken Prägung seines Denkens durch Hegel, lässt sich Ruges Kritik der deutschen „Spießbürgerlichkeit“ als Wiederhall jener Einwände verstehen, die Republikaner früherer Jahre vorgebracht hatten, wie etwa der von ihm als „deutscher Tacitus“ gefeierte Börne. Aber Ruge ging weiter als die Kritiker der 1830er Jahre, indem er ein Kontinuum defizitärer „Deutschheit“ identifizierte, das beim servil philisterhaften *Bürger* seinen Ausgang nehme, dem deutschen Idealismus von Kant bis Hegel Gestalt verleihe und bis zu den an Selbsttäuschung leidenden Liberalen fortlaufe, deren Freiheitsstreben sich bei der privaten Freiheit des Geistes bescheide. Die „ganze Schiefheit unsres politischen Bewußtseins“, so schreibt Ruge in einer Schlüsselpassage, „ist aus unsrer schiefen, tiefen und unsäglich konfusen Deutschheit abzuleiten, aus der Deutschheit, die alles anders haben wollte als die ‚Franzen‘, und die nun mit ihrer gewaltigen Originalität nichts von allem als den leeren Schein davongetragen hat [...]“.³³ Wieder findet sich der Gegensatz zwischen deutscher Passivität und französischer Aktivität. Der Vergleich wird allerdings hier herangezogen, um innerhalb der deutschen Linken zu differenzieren. Demgemäß fordert er „die Auflösung des Liberalismus in Demokratismus“.³⁴ Die Linke müsse die vom Liberalismus theoretisch erhobene Forderung nach Freiheit in revolutionäre Praxis überführen und der Deutschen blutleere Privatsphäre durch ein gesundes öffentliches Leben ersetzen. Die Linke habe anders gesagt

schen Opposition. Zürich und Winterthur 1843. S. 26; und [Edgar Bauer]: Staat, Religion und Partei. Leipzig 1843. S. 9/10.

³² Arnold Ruge: Vorwort. Eine Selbstkritik des Liberalismus. In: Die Hegelsche Linke. S. 562, 552.

³³ Ebenda. S. 557.

³⁴ Ebenda. S. 573.

die „schiefe Deutschheit“ aufzugeben, welcher der Liberalismus zum Opfer gefallen sei, müsse sich stattdessen auf den „unendlich dankbaren Zweck“ richten, „den Durchbruch des stumpfsinnigen Spießbürger-Bewußtseins und die Erzeugung eines lebendigen, feinfühlenden politischen Geistes zu bewirken“.³⁵

In Ruges Kritik des deutschen Liberalismus findet die Entfremdung linker Intellektueller von ihren vormaligen Bündnispartnern in der Bewegungspartei ihren Niederschlag. Die Einbeziehung des deutschen Liberalismus in das negative Narrativ von der deutschen, protestantischen Nationalidentität wurde umgehend zu einem Leitmotiv radikaldemokratischer Polemik. Sie findet sich in Edgar Bauers Schriften der Jahre 1834–1844 und begegnet uns wiederholt im Marx'schen Werk zwischen 1842 und 1848.

Die Radikalen standen vor dem gleichen Dilemma, dem sich schon die Republikaner der 1830er Jahre gegenüber gesehen hatten: Wie ließen sich die Deutschen von ihrer eigenen Beschränktheit befreien? Die Junghegelianer setzten ein nahezu grenzenloses Vertrauen in die Kraft politischer Aufklärung, auf dass aus Philistern Bürger würden. Die Deutschen seien, so schrieb Feuerbach, „politische Kinder“, die erst erzogen werden müssten.³⁶ Für die Junghegelianer hieß Erziehung im Wesentlichen Bildung anhand der fortgeschrittensten Resultate der deutschen Philosophie, also des neuen, entmystifizierten Humanismus der Junghegelianer selbst. Trotz ihres Vertrauens in das Vermögen kritischen Denkens, die menschliche Zuneigung von den trügerischen Vorstellungen der Religion und Metaphysik abzuziehen und auf ihr wirkliches Objekt, die Menschheit selber, hinzulenken, war doch die Apathie der Deutschen unübersehbar. Ruge konnte seinem Unmut nicht länger widerstehen. Schließlich musste er den Bruch zwischen dem eigenen Volksideal und dem wirklichen Volk konstatieren, weil letzteres seine vermeintlich rationalen Interessen nicht wahrzunehmen vermochte. „Unser *Volk* ist kein *Volk*“, beschwerte er sich.³⁷ Als zu Beginn des Jahres 1843 linkshegelianische Zeitschriften von der preußischen und sächsischen Regierung verboten wurden, und die Deutschen dies ungerührt geschehen ließen, bemerkte Ruge bitter, niemand könne „[m]it dem deutschen Philister [...] eine Revolution machen“.³⁸

³⁵ Ebenda. S. 571.

³⁶ Feuerbach an Ruge, April 1844. In: Feuerbach: Gesammelte Werke. Bd. 18: Briefwechsel II: 1840–1844. Hrsg. v. Werner Schuffenhauer und Edith Voigt. Berlin 1988.

³⁷ Arnold Ruge: Vorwort zur Verständigung der Deutschen und Franzosen, von einem deutschen Publizisten in der Fremde. In: Louis Blanc: Geschichte der zehn Jahre, 1830 bis 1840. Übers. v. Gottlob Fink. Zürich 1843. S. xxviii.

³⁸ Arnold Ruge: Briefe und Tagebuchblätter. Hrsg. v. Paul Nerrlich. Bd. 1. Berlin 1886. S. 325.

In einem Brief aus dem Jahre 1843 schrieb er: „Dies ganze liberale und rationalistische Volk ist politisch unfähig. Nun? Was denn? Wir müssen ein anderes machen, und ich halte dafür, daß dies viel Zeit kosten wird.“³⁹ Marx, der ein Jahr früher behauptet hatte, „[r]es publica“ sei „gar nicht deutsch zu übersetzen“, bemerkte 1843, nicht einmal die Scham sei, anders als bei ihm selbst, in Deutschland „vorhanden; im Gegenteil, diese Elenden sind noch Patrioten“.⁴⁰

Während Ruge den Sprung ins politisch Imaginäre wagte, stellte sich Bruno Bauer gegen den Republikanismus überhaupt. Diese Konversion spiegelt sich in einer Neubewertung der Französischen Revolution wider. Im Jahre 1841 hatte Bauer geschrieben, Hegelianer seien keine Deutschen mehr, „sie sind Franzosen, Revolutionäre“, und er gab Arnold Ruge den Rat, sich die Französische Revolution in Erinnerung zu rufen, „deren Geschichte nicht genug studiert werden kann, sie ist der Kodex von allen Gesetzen der Bewegung in der Geschichte“.⁴¹ Die Begeisterung für den Jakobinismus brachte Bauer jedoch zum „Terrorismus der Vernunft“ – einem Kampf, in dem der Kritiker allen Gefahren allein gegenüber stehe, die der Herrschaft des Selbstbewusstseins drohen, einschließlich jenen des Volks und der Nation. 1844 tat er dann die Revolution als ein „Experiment“ ab, „welches durchaus noch dem achtzehnten Jahrhundert angehörte“, und beklagte, die „Masse“ sei „das bedeutendste Erzeugniß der Revolution – der Niederschlag, der aus der Neutralisation der feudalistischen Gegensätze hervorging; sie ist das Phlegma, welches zurückgeblieben ist, nachdem sich der Egoismus der Nationalitäten in den Revolutions-Kriegen erschöpft hatte [...]. [Die Masse] ist der natürliche Gegner der Theorie [...]“.⁴² Statt all der politisch-philosophischen Konzepte, welche sich, ob nun Feuerbach'scher Humanismus oder französischer Sozialismus, auf abgegriffene Termini wie „Menge“ und „Masse“ stützten, vertrat Bauer die Idee der „reinen Kritik“. In ihrer Sterilität sorgte diese Konzeption dafür, dass letztlich nahezu alle Bauers Lager verließen. Auch Bauer hat sich spätestens 1848 davon entfernt. Auf gleichem Wege kommt Max Stirner vom

Diese Passage wird auch zitiert von Peter Wende in seinem „Nachwort“ zu Arnold Ruges „Patriotismus“. Hrsg. v. Peter Wende, Frankfurt a.M. 1968. S. 133.

³⁹ Ruge an Moritz Fleischer, 18. Juni 1843. In: Die Hegelsche Linke. S. 873.

⁴⁰ Marx an Arnold Ruge, 5. März 1842. In: MEGA[®] III/1. S. 22 (MEW. Bd. 27. S. 397); Marx an Ruge, März 1843 (Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“). In: MEGA[®] I/2. S. 471 (MEW. Bd. 1. S. 337).

⁴¹ Bruno Bauer: Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. In: Die Hegelsche Linke. S. 311; Bauer an Ruge, 19. Oktober 1841. Ebenda. S. 827.

⁴² Bruno Bauer: Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik? In: Allgemeine Literatur-Zeitung. 2, 8 (Juli 1844), S. 25.

Engagement für die Demokratie zum extrem anarchistischen Individualismus von „Der Einzige und sein Eigentum“, seinem einzigen bedeutenden Werk.⁴³

Mit ironischem Blick bemerkte Bruno Bauer 1844, dass genau dann, als „die deutschen Aufklärer in ihren Hoffnungen vom Jahre 1842 sich plötzlich getäuscht sahen und in ihrer Verlegenheit nicht wußten, was nun anzufangen sey, ihnen noch zur rechten Zeit die Kunde von den neueren französischen Systemen“ zu Ohren kam.⁴⁴ Bauer bezog sich auf die Aufnahme, die Lorenz von Steins „Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs“ in Deutschland erfuhr.⁴⁵ Die Nachricht vom französischen Sozialismus traf die Deutschen jedoch nicht so unvermittelt wie Bauer annahm. Ein deutsches Buch über Charles Fourier war bereits im Jahre 1834 erschienen.⁴⁶ Noch bedeutsamer ist, dass in den frühen 1830er Jahren der Saint-Simonismus in der deutschen Presse umfänglich diskutiert wurde. Er hatte nicht nur die Schriftsteller des Jungen Deutschland inspiriert, sondern auch prominente politische Denker wie Eduard Gans und Friedrich Buchholz.⁴⁷ Ferner war die Empfänglichkeit der Deutschen für französische sozialistische Ideen in den frühen 1840er Jahren nicht einfach ihrer eigenen ideologischen Ausweglosigkeit geschuldet. Die späten 1830er Jahre hindurch begannen gesellschaftliche Beobachter, Journalisten, Bürokraten und Intellektuelle, die sich zunehmend verschärfenden Probleme von massenhafter Verarmung und Obdachlosigkeit zu kommentieren. Obwohl die Pauperisierung Mitte der 1840er Jahre weiter zunahm, war doch spätestens 1842 vielen deutschen Intellektuellen die Notlage der Armen völlig bewusst.⁴⁸ Steins Buch, das vor den Gefahren einer bevorstehenden sozialen Revolution warnen sollte, hatte in diesem Zusammenhang paradoxerweise zur Folge, dass sich das deutsche Interesse am Saint-Simonismus und Fourierismus wieder belebte und eine jüngere Generation mit den Vorstellungen von französischen Sozialisten wie etwa Louis Blanc, Pierre-

⁴³ Max Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum*. Hrsg. v. B. Kast. Freiburg i. Br. 2009.

⁴⁴ Bauer: *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?* S. 25.

⁴⁵ Lorenz von Stein: *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*. Leipzig 1842.

⁴⁶ Siehe Friedrich Tapphorn: *Die vollkommene Association als Vermittler in der Einheit des Vernunftstaats und der Lehre Jesu. Ein Beitrag zur ruhigen Lösung aller großen Fragen dieser Zeit*. Augsburg 1834.

⁴⁷ Ruetger Schäfer: *Friedrich Buchholz – ein vergessener Vorläufer der Soziologie*. 2 Bde. Göttingen 1972, und Norbert Waszek: *Eduard Gans on Poverty: Between Hegel and Saint-Simon*. In: *The Owl of Minerva*. 18, 2 (Spring, 1987). S. 167–178. Siehe auch: *Hegelianismus und Saint-Simonismus*. Hrsg. v. H.-C. Schmidt am Busch, L. Siep, H.-U. Thamer, N. Waszek. Paderborn 2007.

⁴⁸ Siehe Carl Jantke und Dietrich Hilger (Hrsg.): *Die Eigentumslosen. Der deutsche Pauperismus und die Emanzipationskrise in Darstellungen und Deutungen der zeitgenössischen Literatur*. München 1965.

Joseph Proudhon, Etienne Cabet, George Sand, Victor Considérant und Pierre Leroux bekannt gemacht wurden. Vielen Linkshegelianern boten die neuen französischen Gesellschaftsideen die Möglichkeit, die Rückschläge wettzumachen, die sie im Kampf um ihre Sache erlitten hatten, und die Enttäuschung über das Volk zu überwinden.⁴⁹

Nun begannen die deutschen Radikalen das Proletariat, den „vierten Stand“, zum „wirklichen Volk“ zu erklären. Noch im Jahre 1842 bestimmten sowohl Edgar Bauer als auch Arnold Ruge das Volk in klassischer, demokratisch-republikanischer Weise als die Nation abzüglich des Herrschers. 1843 aber geißelten beide die Liberalen dafür, die Armen aus ihrer Definition des Volkes auszunehmen.⁵⁰ Die Hinwendung zu den Armen war zum Teil die Wiederholung der jakobinischen Romantisierung der Armen (der Pariser *sans-culottes*) als des reinsten, tugendhaftesten Volksteils; teils war sie aber auch – direkter – durch die französischen Sozialisten, vor allen Louis Blanc, inspiriert.⁵¹ Edgar Bauer, der sich in eine, zu seinem Bruder Bruno entgegengesetzte Richtung entwickelte, war der erste Junghegelianer, der die Armen als die Akteure einer weltgeschichtlichen Revolution identifizierte. In seiner Schrift „Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat“ wandte er sich gegen die Französische Revolution als nur einem weniger als ersten Schritt auf dem Weg zur Freiheit, denn die politische Revolution habe das Privateigentum nicht beseitigt. Die „Eigentumslosen“, das wirkliche Volk, seien die Helden der totalen Revolution. Diese werde letztlich das gesamte Privateigentum wie auch den Staat abschaffen, der nur errichtet worden sei, um ersteres zu wahren. Obwohl er den Terminus „Volk“ auf diese Weise neu bestimmt, stellt Edgar Bauer doch zugleich die Zulässigkeit des Terminus überhaupt in Frage. Er behauptet, im Namen des Volkes zu schreiben, und beschließt doch sein Buch mit der Zurückweisung der Idee vom Volk, die ihm ein veralteter „politischer Begriff“ ist. Das „Volk ist die vertrauende Schar, die sich leiten läßt“, es sei unauflöslich verbunden mit „nationalen Schrullen“. In einer freien Gesellschaft werde es, so prophezeite er, „kein exklusives Volk mehr“ geben.⁵² Für die simultane Redefinition und Delegitimation der Kategorie des Volks finden sich zahlreiche weitere Beispiele, wie etwa Engels' Behauptung, „Proletarier, Kleinbauern und klei-

⁴⁹ Siehe z.B. Arnold Ruge: Der Patriotismus. Hrsg. v. Peter Wende, Frankfurt a.M. 1968. S. 14.

⁵⁰ Edgar Bauer: Der Streit der Kritik. S. 707; und Ruge: Vorwort. Eine Selbstkritik des Liberalismus. S. 560.

⁵¹ Dass die Marx'sche Hinwendung zu den Armen jakobinischen Ursprungs ist, hat Paul Thomas hervorgehoben. Siehe ders.: Alien Politics: Marxist State Theory Retrieved. New York 1994. S. 45–46.

⁵² Edgar Bauer: Der Streit der Kritik. S. 700/701.

ne[] Bürger [...] bilden in Deutschland das ‚Volk‘“ oder Marxens klarere Spezifizierung: „[d]as Volk oder, um an die Stelle dieses weitschichtigen, schwankenden Ausdrucks den bestimmten zu setzen, das Proletariat“.⁵³

Die Neukonzipierung der Vorstellung vom Volk lenkte die Aufmerksamkeit der Radikalen von der gescheiterten Idee einer nationalen politischen Gemeinschaft zur Idee einer kosmopolitischen gesellschaftlichen Allgemeinheit. Moses Heß vermerkt den jähen Wandel der deutschen Radikalen vom jakobinisch-demokratischen Republikanismus zum Sozialismus, wenn er in einer Abhandlung aus dem Jahre 1844 feststellt, dass seit 1843 „die besten Geister Deutschlands für den Sozialismus gewonnen [wurden]. [...] Was früher nur nazional, liberal, philosophisch oder politisch radikal war, ist jetzt schon mehr oder weniger sozialistisch [...]“.⁵⁴ Auch ist zu beachten, dass unter den deutschen Umständen der 1840er Jahre, angesichts der noch bescheidenen Industrialisierung und des nahezu völligen Fehlens einer modernen Arbeiterklasse, die Neukonzipierung der Vorstellung vom Volk als dem Proletariat die Kluft zwischen den wirklichen Deutschen und den Deutschen qua projizierte Akteure der antizipierten gesellschaftlichen Revolution vertiefte. Die „Klasse mit *radikalen Ketten*“, die Marx mit dieser berühmten Formulierung zu Ende des Jahres 1843 identifiziert, existierte damals in Deutschland kaum.⁵⁵ Marx war nicht der einzige, dem diese Vorstellung einer erlösenden, heldenhaften Klasse mit einem mutmaßlich vermög „universellen Leiden[s]“ privilegierten Zugang zu allgemeinen Wahrheiten gegenüber den weniger versprechenden Verwicklungen der realen deutschen Gesellschaft vorzugswürdig erschien. Mit einer solchen Option wurde einer statischen Konzeption von Klasse und revolutionärem Handeln der Vorzug vor dynamischeren und soziologisch besser gesicherten Darstellungen revolutionärer Aussichten in Deutschland gegeben.⁵⁶ Obwohl Marx, Engels und andere deutsche Sozialisten flexiblere Einsichten hinsichtlich der Beziehung zwischen Klassenbildung und revolutionärer Aktivität entwickeln sollten, so beförderten doch die hitzigen Auseinandersetzungen innerhalb der deutschen Linken vor dem Jahre 1848 formelhafte Klassendefinitionen, die als stumpfe Werkzeuge politischer Polemik dienten.

⁵³ Karl Marx: Der Kommunismus des „Rheinischen Beobachters“. In: MEW. Bd. 4. S. 193; Friedrich Engels: Die Kommunisten und Karl Heinzen. Ebenda. S. 312. Siehe auch Theodor Oelckers: Die Bewegung des Socialismus und Communismus. Leipzig 1844. S. 59, und Anonymus: Über den vierten Stand und die socialen Reformen. Augsburg 1844. S. 55.

⁵⁴ Moses Heß: Über die sozialistische Bewegung in Deutschland. In: Philosophische und sozialistische Schriften. S. 304/305. Siehe auch David Gregory: Karl Marx's and Friedrich Engels's Knowledge of French Socialism in 1842–43. In: Historical Reflections/Réflexions Historiques, 10. No. 1 (Spring, 1983). S. 143–193.

⁵⁵ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW. Bd. 1. S. 390.

⁵⁶ Ein analoges Argument bringt Thomas vor. Siehe ders.: Alien Politics. S. 47.

III

Auch während der Aneignung eines kosmopolitischen sozialistischen Ideals durch einige führende deutsche Radikale erwies sich die ambivalente Vorstellung von Deutschland als ausschlaggebend für deren Selbstverständnis und deren Abgrenzungsbemühungen von den Progressiven, die mit ihnen konkurrierten. Nahezu alle deutschen Sozialisten betrachteten ihr neues Credo als eine notwendige Konsequenz des deutschen philosophischen Radikalismus. Edgar Bauer deduzierte die welthistorische Rolle der Eigentumslosen aus der durch ihn umgearbeiteten Selbstbewusstseinsphilosophie seines Bruders Bruno, dessen Rückzug von den Massen er allerdings ablehnte. Edgar war der Überzeugung, dass die dialektische Entwicklung des menschlichen Selbstbewusstseins einen Punkt erreicht hatte, an dem die Wiederaneignung und Bemeisterung aller entfremdenden Abstraktionen – einschließlich der des Staates und des Privateigentums – erforderlich war. Allerdings blieb er mit seinem Versuch der Begründung des Sozialismus aus einer Philosophie des Selbstbewusstseins relativ isoliert. Im Unterschied dazu wurde der Feuerbach'sche Humanismus das Fundament des „Wahren Sozialismus“ – vielleicht das prominenteste sozialistische Credo im Deutschland des Vormärz.⁵⁷ Moses Heß, der führende Wahre Sozialist, war der Überzeugung, das gesamte deutsche philosophische und politische Denken vor Feuerbach leide an der für Deutsche typischen Schwäche, ihrer Abstraktheit und Geistfixiertheit in theoretischen Fragen. Gleichzeitig habe aber, so behauptete er, die deutsche Philosophie den Weg für den Einzug des Sozialismus schon bereitet, und zwar vermöge ihrer Transformation zum philosophischen Humanismus Ludwig Feuerbachs. Das heißt, die im deutschen Denken eingeleitete geistige Befreiung habe ihren Kulminationspunkt in dem erreicht, was Feuerbach die „gründliche, die germanische Auflösung“ des Wesens des Christentums genannt hatte.⁵⁸ Heß zufolge war durch Feuerbachs radikale Behauptung, die Menschheit habe irrtümlich ihre eigenen Tugenden in Gestalt einer fremden Gottheit angebetet, die Grundlage für die Anerkennung der wahrhaft gesellschaftlichen Natur des menschlichen Wesens geschaffen worden. Wenn das Geheimnis der Religion, wie Feuerbach erklärte, in der Anthropologie liege, schlussfolgerte Heß, liege das Geheimnis der Anthropologie im Sozialismus.⁵⁹ Der augenscheinlichen Kapazität der deutschen Phi-

⁵⁷ Siehe z.B. Jonathan Sperber: *Rhineland Radicals: The Democratic Movement and the Revolution of 1848–1849*. Princeton 1991. S. 122/123.

⁵⁸ Feuerbach an Ruge, April 1844. In: *Briefwechsel II*. S. 388.

⁵⁹ Heß: *Über die sozialistische Bewegung in Deutschland*. S. 293.

losophie wegen, sich auf diese Weise selber zum Humanismus zu machen, konnte Heß den bekannten Spruch wiederholen: „[...] wir Deutschen sind das universalste, das *europäischste* Volk Europas.“⁶⁰

Viele andere Deutsche erkannten in Feuerbachs philosophischer Anthropologie den wahrhaften Ausdruck der gesellschaftlichen Natur der Menschheit, der schöpferischen Rolle, welche der Arbeit bei der Selbstzeugung der menschlichen Gattung zukomme, und der Notwendigkeit, Arbeit zu vergesellschaften, um den menschlichen Bedürfnissen zu entsprechen und die Entfremdung überwinden zu können. Ruge, der letztlich dem Kommunismus distanziert gegenüberstand, hat zwischen 1843 und 1846 in verschiedenen Artikeln den demokratischen Sozialismus vom Standpunkt des Feuerbach'schen Humanismus ausgehend verteidigt. Dass er gleichzeitig den kosmopolitischen Humanismus gegen den deutschen Patriotismus in Schutz nahm, hat seinem Ansehen in diesem Land geschadet.⁶¹ Für eine kurze Zeit waren auch der junge Marx und der junge Engels von der Verbindung zwischen Feuerbach'schem Humanismus und Kommunismus beeindruckt. Viele Jahre später erinnerte sich Engels an die Publikation von Feuerbachs Buch „Das Wesen des Christentums“ im Jahre 1842 und er schrieb: „Wir waren alle momentan Feuerbachianer.“⁶² Marx versicherte Feuerbach in einem Brief vom August 1844, er, Feuerbach, habe „dem Socialismus eine philosophische Grundlage gegeben, und die Communisten haben diese Arbeiten auch sogleich in dieser Weise verstanden“.⁶³ Sowohl Ruge als auch Marx waren ferner der Meinung, dass sich mit der von Deutschen bewerkstelligten Aufhebung der Religion der deutsche über den französischen Sozialismus gestellt habe, der nach wie vor im Bann religiöser Illusionen stand, wie sie zu ihrer Überraschung feststellten, als sie 1844 in Paris ankamen.⁶⁴

⁶⁰ Heß: Die europäische Triarchie. In: Philosophische und sozialistische Schriften. S. 118.

⁶¹ Siehe von Ruge „Freiheit, befreite Natur“, „Freiheit und Recht“ und „Der Mensch, eine Skizze“, in: Sämtliche Werke. Bd. 6. Mannheim 1848; und „Der Patriotismus“. Zu den selbstzerstörerischen Auswirkungen von Ruges Angriff auf den deutschen Patriotismus siehe Adolf Stahr: Kleine Schriften zur Literatur und Kunst. Berlin 1871. Bd. 1. S. 448. Mitte der 1840er Jahre beschrieb Ruge seine Position als Humanismus oder Demokratismus, nicht jedoch als sozialdemokratisch. Eine konzeptionelle Entwicklung ist offensichtlich in Ruges Schrift „Die Gründung der Demokratie in Deutschland, oder der Volksstaat und der social-demokratische Freistaat“, Leipzig 1849, zu finden, in welcher er die Idee eines sozialdemokratischen Republikanismus verteidigt.

⁶² Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW. Bd. 21. S. 272.

⁶³ Marx an Feuerbach, 11. August 1844. In: MEGA[®] III/1. S. 63 (MEW. Bd. 27. S. 425).

⁶⁴ Für einen solchen Fall siehe Breckman: Politik in symbolischer Tonart: Pierre Leroux, der romantische Sozialismus und die Schelling-Affäre. In: Hegelianismus und Saint-Simonismus. S. 201–228.

Die sozialistischen Implikationen des Feuerbach'schen Humanismus schienen das wahrhaftige, fortschrittliche Erbe des deutschen Universalismus zu bestätigen. Andererseits waren die Radikalen nahezu einmütig der Überzeugung, dass die deutsche Kontemplation ein Bündnis mit dem französischen Aktivismus eingehen sollte, um zu erreichen, was Moses Heß „den vollendeten Sozialismus“⁶⁵ genannt hatte. Heß stellte den Wandel von der Philosophie zum Kommunismus in einen Zusammenhang mit dem Übergang von der Kontemplation zur Praxis, von der geistigen zur gesellschaftlichen Befreiung, von der deutschen Passivität zum französischen Aktivismus. Das Misstrauen Deutschland gegenüber wie auch die lange Tradition linker Frankophilie brachte die Avantgarde der deutschen Linken dazu, ihre Legitimität an ihre Fähigkeit zu binden, den deutschen Universalismus im Zeichen des französischen Nationalprinzips zu praktizieren. Damit machte Engels die Frage des Kommunismus zur Schlüsselfrage der ganzen deutschen Nation: „Unsere Partei muß nachweisen, daß entweder alle philosophischen Anstrengungen der deutschen Nation von Kant bis Hegel nutzlos gewesen sind – schlimmer als nutzlos – oder daß sie im Kommunismus enden müssen; daß die Deutschen entweder ihre großen Philosophen verwerfen müssen, deren Namen sie als den Ruhm ihrer Nation hochhalten, oder daß sie den Kommunismus annehmen müssen.“⁶⁶

Wie in der unmittelbaren Vergangenheit war der Vorwurf unterentwickelten Deutschseins das Kampfinstrument der Wahl im Bruderkrieg der Linken. Im Jahre 1844 informierte Engels die englische Leserschaft, dass „jenen deutschen Philosophen der Krieg erklärt worden [ist], die sich weigern, aus ihren reinen Theorien praktische Schlußfolgerungen zu ziehen, und die behaupten, daß der Mensch nichts weiter zu tun habe, als über metaphysische Fragen nachzugrübeln“. Engels verwies sein Lesepublikum auf das erste gemeinsam mit Marx verfasste Werk, „Die Heilige Familie“, das gegen Bruno und Edgar Bauer, Max Stirner und die Berliner Freien polemisierte – von denen einige pikanterweise eher zum Kommunismus konvertiert waren als Marx oder Engels. Diese Denker, so Engels weiter, „sind die Vertreter der letzten Schlußfolgerungen der *abstrakten* deutschen Philosophie und deshalb die einzigen bedeutenden philosophischen Gegner des Sozialismus – oder vielmehr des Kommunismus“.⁶⁷ Engels lobte auch die Bemühungen von Moses Heß, der in seiner Abhandlung „Die letzten Philosophen“ Bruno Bauers und Stirners subjektivis-

⁶⁵ Heß: Philosophische und sozialistische Schriften. S. 300.

⁶⁶ Friedrich Engels: Progress of social reform on the Continent. In: MEGA[®] I/3. S. 509/510 (zitiert nach: MEW. Bd. 1. S. 495. Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent. – Übers. Aus dem Englischen).

⁶⁷ Ders.: Rascher Fortschritt des Kommunismus in Deutschland. In: MEW. Bd. 2. S. 519.

tische Fixiertheit auf eine rein idealistische Negation scharf kritisierte. Diese Arbeit aus dem Jahre 1844 ist die geschickte Revision der eigenen enthusiastischen Einschätzung der Junghegelianer aus dem Jahre 1841. Damals hatte Heß behauptet, die kritische Negation bestehender Beziehungen sei selbst eine Art Praxis.⁶⁸ Die 1844er Diagnose der deutschen Untugend der Kontemplation, der die Junghegelianer und die Berliner Freien anhängen, schien selbst einen Effekt auf die Freien zu haben. So behauptet der Biograph von Edgar Bauer, dass für die Auflösung der Freien neben der Pressezensur, der Inhaftierung Bauers und der Isolation dieser Intellektuellen von der Berliner Arbeiterschaft auch die Konkurrenz durch Heß' Kommunismus verantwortlich war.⁶⁹

Das gleiche Jahr sah auch die Eröffnung des Feldzugs gegen eine andere bedeutende Strömung des Linkshegelianismus – den demokratisch-sozialistischen Humanismus von Arnold Ruge. Die erste Salve auf Ruge feuert Moses Heß im Mai 1844.⁷⁰ Obwohl Heß und Ruge nur Monate früher gemeinsam an der Redaktion der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ beteiligt waren, bestand der Dissens zwischen ihnen seit dem ersten Zusammentreffen. Heß war einer der ersten Deutschen, die sich die Idee des Kommunismus zu eigen gemacht hatten. Er zeigte wenig Geduld für Ruges Interesse an moralischer Überzeugungsarbeit und politischer Bildung.⁷¹ Im Unterschied zu dem radikaleren Heß war Ruge davon überzeugt, dass die politische Gleichheit mit oder ohne Gütergemeinschaft zu sichern sei.⁷² Dieses anachronistische Beharren brachte ihm das Stigma „unverbesserlicher Deutscher“ ein, machte ihn zu einem reaktionären Element, von dem die Linke zu reinigen sei. „Als Junghegelianer, d. h. als *revoluzionärer* Philosoph, als Mann des Fortschritts“, so schrieb Heß, „hat er sich auch der neuesten Bewegung, dem neuesten Fortschritt angeschlossen, ist er auch mit den Sozialisten fortgeschritten. Als *deutscher* Philosoph aber entdeckt er in der sozialistischen Bewegung die *Philosophie* nicht.“ Weil sich Ruge gleich den anderen Junghegelianern als unfähig zur Selbstkritik erwiesen hatte, saß er in einer, so schien es, typisch deutschen Sackgasse. „Die deutsche Philosophie als solche scheitert an der Praxis, für die

⁶⁸ Heß: Gegenwärtige Krisis der deutschen Philosophie. In: Philosophische und sozialistische Schriften. S. 169–171.

⁶⁹ Erik Gamby: Edgar Bauer – Junghegelianer, Publizist und Polizeiagent. Mit Bibliografie u. Dokumentenanhang. Trier 1985. S. 20.

⁷⁰ Siehe Heß: Dottore Graziano oder Doktor Arnold Ruge in Paris. In: Die Gesellschaft. Internationale Revue für Sozialismus und Politik. Bd. 1. 1931. S. 174–180; und Ders.: Philosophische und sozialistische Schriften. S. 401–424.

⁷¹ Siehe die Gespräche mit Heß aus der Erinnerung von Ruge in: Arnold Ruge: Zwei Jahre in Paris. Studien und Erinnerungen aus den Jahren 1843 bis 1845. Leipzig 1846. S. 39.

⁷² Ebenda. S. 431–433.

sie keinen Sinn hat [...].“ Das Resultat sei, so Heß' Schlussfolgerung, ein unversöhnlicher Konflikt zwischen „Sozialismus“ und der deutschen „philosophischen Bewegungspartei“.⁷³

Eine wirklich niederschmetternde Kritik an Ruge publizierte dann im Sommer dieses Jahres Karl Marx. Er war Ruges engster Mitarbeiter gewesen, seitdem beide nach dem Verbot der „Rheinischen Zeitung“ und der „Deutschen Jahrbücher“ ins Exil gegangen waren. Dennoch waren die Monate der gemeinsamen Arbeit an den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ von der gleichen Unstimmigkeit belastet, die schließlich Ruge von Heß getrennt hatte. Ein Artikel über den Schlesischen Weberaufstand vom Juni 1844, von Ruge anonym veröffentlicht, brachte die Auseinandersetzung vollends zutage. Ruge hatte den Aufstand als Revolte von extrem hungernden Armen dargestellt. Darüber hinaus drückte er seinen tiefen Zweifel darüber aus, ob Unruhen dieser Art einen Wandel in einem solch „unpolitischen Lande“ wie Deutschland bewirken könnten. „Die deutschen Armen sind nicht klüger als die armen Deutschen, d. h., sie sehen nirgends über ihren Heerd, ihre Fabrik, ihren Distrikt hinaus: die ganze Frage ist von der alles durchdringenden politischen Seele *bis jetzt noch* verlassen. Es werden alle Aufstände in Blut und Unverstand ersticken, die in dieser heillosen Isolierung der Menschen von dem Gemeinwesen und ihrer Gedanken von den sozialen Prinzipien ausbrechen [...] Eine soziale Revolution ohne eine politische Seele [...] ist unmöglich.“⁷⁴

Auch Ruges Pessimismus hinsichtlich der Aussichten einer Revolution in Deutschland stützte sich noch auf die geläufige Vorstellung von deutschem Philistertum und deutscher Innerlichkeit, die Ruge nun auch auf die deutschen Armen ausdehnte. Was Ruge zufolge allen Deutschen fehlte, war ein politisches Verständnis und der Mut zum Handeln. Marx verwarf dieses „alte Lied von dem *unpolitischen* Deutschland“ und betonte stattdessen die Wirklichkeit des Klasseninteresses sowie die Unversöhnlichkeit des Klassenantagonismus.⁷⁵ Noch bedeutsamer ist, dass Marx die deutschen Arbeiter vom überkommenen Stereotyp freisprach, indem er die politischen Kriterien entwertete, anhand derer der Nationalcharakter von der deutschen Linken lange Zeit eingeschätzt worden war. Die deutschen Armen bedurften keines politischen Verständnisses mehr, weil ihr Interesse der sozialen Revolution galt. Die Erziehung zur sozialen Revolution entspringe nicht der politischen Kultur der Nation, sondern

⁷³ Heß: Über die sozialistische Bewegung in Deutschland. S. 295.

⁷⁴ Ruge: Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen. In: Vorwärts. 27. Juli 1844.

⁷⁵ Karl Marx: Kritische Randglossen zu dem Artikel „Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen“. In: MEGA² I/2. S. 462 (MEW. Bd. 1. S. 407).

der Disziplin des Marktes, den Marx spätestens 1844 als übernational begriff. Somit konnte er Ruge selbst der Deutschheit anklagen und ihm dessen eigene Worte um die Ohren schlagen: „Die Klugheit der *deutschen Armen* steht also in *umgekehrtem* Verhältniß zur Klugheit der *armen Deutschen*.“⁷⁶

Dabei überrascht, dass Marx, obwohl er die vertraute linke Analyse der Deutschheit unterminiert, andererseits von der Metaphysik des Nationalcharakters ausgiebigen Gebrauch macht: „[D]as deutsche Proletariat [ist] der *Theoretiker* des europäischen Proletariats, wie das englische Proletariat sein *Nationalökonom*, und das französische Proletariat sein *Politiker* ist.“⁷⁷ Wie zu dieser Zeit Heß, so nutzt auch Marx die Rhetorik der Deutschheit, um sich von einem Rivalen zu distanzieren und den Anspruch der deutschen Arbeiterklasse wie ihrer theoretischen Fürsprecher auf eine wesentliche Rolle in der bevorstehenden gesellschaftlichen Revolution in Europa zu rechtfertigen.⁷⁸ Des weiteren ermöglichte ihm die Metaphysik des Nationalcharakters eine Antwort auf eine Frage, die er sich in aller Deutlichkeit noch gar nicht gestellt hatte: Könnte eine proletarische Revolution auch in einem „rückständigen“ Land stattfinden, oder müsste jedes Land erst alle notwendigen Stufen durchlaufen? Marx wird auf diese Frage in den folgenden Jahren immer wieder zurückkommen, in Bezug auf die Situation in Deutschland und später dann in Bezug auf jene in Russland. Auch wird er eine Vielzahl von Gedanken dazu äußern, wie die Rückständigkeit in der Tat die Revolution befördern könnte. Im Jahre 1844 glaubte er, „daß Deutschland einen [...] *klassischen* Beruf zur *sozialen* Revolution besitzt“, weil „[e]rst in dem Sozialismus [...] ein philosophisches Volk seine entsprechende Praxis [...] finden [kann]“ – eine eindeutig metaphysische Überzeugung.⁷⁹ Sie ist auch ein deutliches Zeugnis seiner Entfremdung von den deutschen Realitäten. In dieser Hinsicht war Ruge der Wahrheit näher, als er im Schlesischen Weberaufstand eine Revolte der Hungernden sah, nicht aber den ersten Akt der proletarischen Revolution in Deutschland.

Spätestens 1845 sah sich Ruge seitens der deutschen Kommunisten in Paris geächtet, denen zuzugehören er bereits strikt abgelehnt hatte. Trotz seiner Befürwortung des Rousseau'schen „Demokratismus“ im Jahre 1843 und seines Interesses an der Bewältigung der sozialen Frage durch die gesellschaftliche

⁷⁶ Ebenda. S. 460 (S. 405).

⁷⁷ Ebenda. S. 459 (S. 405).

⁷⁸ Siehe auch Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEGA[®] I/2. S. 175 (MEW. Bd. 1. S. 383), wo Marx die deutsche Teilnahme an den „Problemen der Gegenwart“ bestätigt: „Wir sind *philosophische* Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre *historischen* Zeitgenossen zu sein.“

⁷⁹ Marx: Kritische Randglossen. S. 405.

Organisation der Arbeit, war Ruge in zunehmendem Maße im Zweifel über die Möglichkeit einer totalen Revolutionierung der bürgerlichen Gesellschaft. Ferner befiel ihn die Sorge, dass eine umfassende Gütergemeinschaft generell zu Lasten individueller Rechte gehen würde, was für die emanzipatorischen Ziele des Sozialismus kontraproduktiv wäre. Zwischen 1845 und 1848 versuchte Ruge, eine Konzeption sozialer Demokratie zu entwickeln, die den Einsichten Hegels in den „Staat des absoluten Schreckens“ verpflichtet ist und die Gefahren meide, die mit dem Versuch verbunden sind, die Unterscheidung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft in einer monistischen Einheit aufzuheben.⁸⁰ Ruge entwickelte keine klare oder stringente Alternative zum Kommunismus. Im Zusammenhang einer Radikalpolitik, die davon träumte, den ganzen Menschen eben genau durch die Aufhebung der Unterscheidungen von Staat und bürgerlicher Gesellschaft, von Öffentlichem und Privatem, von Gemeinschaft und Individuum wiederherzustellen, machten ihn seine Bedenken, wie er selbst zugab, zu einem „Reaktionär“.⁸¹ Ruges kritische Gedanken, die er aus dem Binnenraum der breiten Phalanx des Sozialismus äußerte, hätten einer Bewegung diskussionswürdig sein können, die im Grunde genommen der Analyse der für eine gesellschaftliche Emanzipation angemessenen Bedingungen verpflichtet war. Stattdessen wurde er von Marx, Heß und Engels kurzerhand unter der Anklage gefeuert, nach wie vor dem idealistischen deutschen Denken verhaftet zu sein. Auch wenn Ruge als Breslauer Abgeordneter zur Frankfurter Nationalversammlung nochmals kurzzeitig Einfluss erlangt, markiert doch die Ablehnung des Kommunismus seinen Fall in die Bedeutungslosigkeit. In der Folgezeit taucht er nur noch als „Spießbürger“ in Marx’ und Engels’ Kritik der deutschen Republikaner auf.⁸²

Wenngleich Ruge durch die Identifikation mit der deutschen Spießbürgerlichkeit diskreditiert wurde, so greift er zum Abschied doch noch an, indem er diesen Vorwurf an die Kontrahenten zurückverweist. Als sich Ruge an die für ihn persönlich unseligen Pariser Jahre erinnerte, machte er die offenkundigen Verirrungen des deutschen Kommunismus für seine schlechte Behandlung verantwortlich. Er beschuldigte die deutschen Kommunisten, Beute der deutschen

⁸⁰ Siehe Ruge an Fleischer, 27. Mai 1845. In: Ruges Briefwechsel. Bd. 1; ders.: Freiheit und Recht. In: Sämtliche Werke. Bd. 6; ders.: Die Gründung der Demokratie in Deutschland, oder: Der Volksstaat und der sozial-demokratische Freistaat. Leipzig 1849.

⁸¹ So wird Ruge zitiert in: Beatrix Mesmer-Strupp: Arnold Ruges Plan einer Alliance intellectuelle zwischen Deutschen und Franzosen. Bern 1963. S. 144.

⁸² Siehe etwa Engels: Die Kommunisten und Karl Heinzen. und Karl Marx: Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral. Beitrag zur Deutschen Kulturgeschichte. In: MEW. Bd. 4. S. 331ff.

Rückständigkeit geworden zu sein, was sie zu besonders verbissenen Parteigängern gemacht habe. Ihnen habe die Toleranz und Menschlichkeit der französischen Kommunisten gefehlt, weil die Deutschen einfach Lehrsätze aus Frankreich importierten, einem Land, das diese Ideen im temperierenden Medium politischer Aktion geschmiedet hatte.⁸³ Da in Deutschland weder die politische Aktion noch die soziale Frage in irgendeiner mit Frankreich oder England vergleichbaren konkreten Form existiere, übersetzten die deutschen Kommunisten „die praktischen Probleme der Franzosen und Engländer in blaue Metaphysik und machen aus der Politik eine neue Religion. Auch diese Bewegung erhebt sich in die speculative Traumwelt der Deutschen; [...] sie verhöhnt die politische Freiheit des Denkens, Redens und Handelns, wie die Normen der Behandlung der Menschen, weil keine politische Freiheit, keine Garantie der Rechtsverhältnisse die Armuth aufhebt [...].“⁸⁴ Ruges Beschreibung seiner ehemaligen Freunde verzerrte deren Ansichten nahezu in dem Maße wie deren Angriffe die seinigen. Aber Ruge war weder der erste noch der letzte Kritiker des deutschen Kommunismus, der ihn durch Verweis auf eine nationale Eigenart zu diskreditieren versuchte.⁸⁵ Offenbar konnte man gleichermaßen Deutscher sein, weil man zu weit oder weil man nicht zu weit gegangen war.

Im Feldzug gegen die sozialdemokratische Linke machten Marx und Engels gemeinsame Sache mit Moses Heß; in der Tat aber trafen beide bereits Vorbereitungen, sich von den Wahren Sozialisten zu trennen. Ihre Begeisterung für den Feuerbach'schen philosophischen Kommunismus war einer starken empirischen Neigung hin zur konkreten Analyse von Politik, Gesellschaft und Wirtschaft gewichen. Seit Beginn der Zusammenarbeit an der „Heiligen Familie“ im Jahre 1844 suchten Marx und Engels nach einer Begründung des Kommunismus nicht aus einem Ideal des menschlichen Wesens, sondern aus der Analyse der gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnisse des Kapitalismus.⁸⁶ Natürlich scheint es klar zu sein, dass das Zentralthema des Kommunismus – die Entfremdung und ihre Überwindung – ohne die Vorstellung eines bestimmten Ideals vom menschlichen Wesen unverständlich wäre. Die

⁸³ Ruge: Zwei Jahre in Paris. S. 105–111.

⁸⁴ Ebenda. S. 431–432.

⁸⁵ Das gleiche Argument hat 1844 Lorenz von Stein vorgebracht, vgl. ders.: Blicke auf den Sozialismus und Communismus in Deutschland und ihre Zukunft. In: Deutsche Vierteljahrschrift. 2 (1844).

⁸⁶ Eine gute Darstellung und Diskussion dieser Entwicklung mit besonderer Beachtung der Rolle von Friedrich Engels bietet Terrell Carver: Marx & Engels: The Intellectual Relationship. Sussex 1983, insb. Kapitel 2, 3.

Idee der Ganzheit, nicht jedoch der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erklärte den Reiz des Kommunismus und die Motivation für ihn. Dies im Nachhinein festzustellen, heißt aber nicht, das Ausmaß zu verleugnen, in welchem die Wende zur Empirie beide tatsächlich von den anderen zeitgenössischen Linken unterschied. Moses Heß hatte die Bedeutung dieser Wende deutlich erkannt und versucht, Schritt zu halten, blieb aber, wie die anderen Wahren Sozialisten, den Kategorien des Feuerbach'schen Humanismus zu eng verbunden.

Vom Jahre 1845 und den ersten Monaten des Jahres 1846 an, als Marx und Engels das Manuskript der „Deutschen Ideologie“ vorbereiteten, bis zum „Kommunistischen Manifest“ des Jahres 1847 führten sie einen ununterbrochenen polemischen Feldzug gegen die Wahren Sozialisten. In ihrer Kritik folgten sie schonungslos der Strategie, die provinzielle Wahrheit hinter den universalistischen Ansprüchen der Wahren Sozialisten zu entlarven. In der „Deutschen Ideologie“ identifizierte Marx dieses Paradox in der Sorge der deutschen philosophischen und sozialistischen Radikalen um die allgemeine Emanzipation der Menschheit. Ihre Tätigkeit, so schrieb er, sei eine „bloß *nationale* Angelegenheit der Deutschen und hat nur *lokales* Interesse für Deutschland [...] Diese hochtrabenden und hochfahrenden Gedankenkrämer, die unendlich weit über alle nationalen Vorurteile erhaben zu sein glauben, sind also in der Praxis noch viel nationaler als die Bierphilister, die von Deutschlands Einheit träumen.“⁸⁷ Im Frühjahr 1847 beklagt Engels, die deutsche sozialistische Literatur werde „von Monat zu Monat schlechter. Sie beschränkt sich immer mehr auf die breiten Expektorationen jener *wahren Sozialisten*, deren ganze Weisheit sich auf ein Amalgam deutscher Philosophie und deutsch-biedermännischer Sentimentalität mit einigen verkümmerten kommunistischen Stichwörtern beläuft.“⁸⁸ Später in diesem Jahr macht er sich über die universalistischen Anmaßungen der Wahren Sozialisten lustig. Während Karl Grün, einer ihrer führenden Vertreter, analog behauptet hatte, „das deutsche Volk“ sei „kein nationales‘ Volk, sondern das Volk ‚des Menschlichen‘“, kontert Engels sarkastisch: Wie er die Entdeckung des allgemein Menschlichen durch die Deutschen in Frage zieht, so erkennt er an, dass „der Mensch“, von dem wir schon sahen, daß er ein geborner *Deutscher* ist, [...] allmählich an[fängt], einem *deutschen Kleinbürger* aufs Haar zu gleichen“. Der „Mensch“ des Wahren Sozialismus ist ein „Mann von Gewissen, ein ehr- und tugendsamer deutscher Spießbürger“.⁸⁹ Es ist aufschlussreich, dass unter den im „Kom-

⁸⁷ Karl Marx, Friedrich Engels: Die Deutsche Ideologie. In: MEW. Bd. 3, S. 40, 41.

⁸⁸ [Friedrich Engels:] [Der Status quo in Deutschland]. In: MEW. Bd. 4, S. 40.

munistischen Manifest“ als irreführend kritisierten Sozialismuskonzepten allein der „deutsche oder der wahre Sozialismus“ mit einer nationalen Etikette versehen und zu einer nationalen Abweichung erklärt wird.

IV

Während der 1840er Jahre war „Deutschheit“ zu einem *loose signifier* geworden, der polemisch und effektiv auf nahezu jede Gruppe oder Person angewendet werden konnte, einschließlich jener Radikalen, die selber Hilfestellung bei der Konzipierung der Negativvorstellung vom „Deutschen“ gegeben hatten. Nacheinander diente die wirksame und hochflexible Unterscheidung zwischen universeller und provinzieller Deutschheit dazu, die Bewegungspartei vom deutschen Spießbürgertum, die Radikaldemokraten von den Liberalen, die Sozialisten von den Demokraten und schließlich die historischen Materialisten von der „Heiligen Familie“ deutscher Mächtigen-Radikaler zu differenzieren. Die Debatte um den dysfunktionalen Nationalcharakter war hilfreich, substantielle Meinungsverschiedenheiten konkurrierender Vorstellungen von fortschrittlicher Politik zu artikulieren, trug aber auch dazu bei, Ähnlichkeiten und Orte fruchtbarer Meinungsverschiedenheit auszusparen. In der ziemlich dünnen Atmosphäre sozialistischer „Politik“ der 1840er Jahre, als die politischen Vereinigungen der Arbeiter noch sektenartig und klein waren und die theoretischen Debatten wichtiger genommen wurden als die politische Organisationsarbeit, zog der Vorwurf der „Deutschheit“ seine Überzeugungskraft aus dem Zusammenspiel von philosophischer und sozio-politischer Kritik, utopischen Hoffnungen und der wirklichen Erfahrung politischer Entfremdung und Unterdrückung.

Als Marx und Engels auch die Deutschen Sozialisten des fehlerhaften Nationalcharakters bezichtigten, machten sie sich dabei ein Verhaltensmuster aus dem Repertoire des deutschen Radikalismus zunutze. Auch wenn sie sich eines eher unflexiblen rhetorischen Stils bedienten, so haben sie doch auch in beachtlichem Maße die Analyse des deutschen Nationalcharakters vertieft. Bis hin zu Moses Heß und den anderen Wahren Sozialisten sahen Radikale die Mängel der deutschen Eigenart in moralischen und politischen Faktoren begründet – der protestantischen Innerlichkeit, dem Egoismus, dem korrumpierenden Einfluss des Despotismus usw. Marx und Engels suchten die Antwort

⁸⁹ [Friedrich Engels:] Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa. In: MEW. Bd. 4. S. 231, 240, 246.

auf das Problem der deutschen Identität in ihrem wachsenden Verständnis der materiellen Basis der Geschichte. Sie ersetzen die Kategorien der Moralkritik durch die der sozioökonomischen Analyse, die auf der Grundlage eines Modells erfolgte, das sie aus ihren Untersuchungen Frankreichs und Englands entwickelt hatten – dem der politischen und ökonomischen Moderne.

Dementsprechend war Deutschland weder hoffnungslos rückständig noch hochmodern. Marx hat diese Deutung zuerst in der Einleitung zu seiner „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ deutlich formuliert. Hier erkannte er die deutsche philosophische Moderne als Kompensation der verhinderten politischen und wirtschaftlichen Entwicklung Deutschlands. In dieser Schrift hat er darüber hinaus die allgemeinen Auswirkungen des deutschen Schwebestands zwischen zwei Welten untersucht: zwischen *ancien régime* und modernem Staat, zwischen Feudalsystem und Kapitalismus. Dieser Zwischenstatus bedeute, dass sich in Deutschland „die Sünden aller Staatsformen finden“, während dessen hybride Ökonomie dafür Sorge, dass anders als in Frankreich oder England keine einzelne Klasse die gesellschaftliche Macht besitze, der Politik ihren eigenen Stempel aufzudrücken.⁹⁰ Gestützt auf Marx' Analyse führte Engels die „deutsch-biedermännische[] Sentimentalität“ und die „bürgerliche Mittelmäßigkeit“ auf den „allgemeinen Mangel an Kapitalien“ in Deutschland zurück, der die Bildung eines wirklich modernen Marktes und moderner Klassenverhältnisse verhindere. Als Resultat dessen sei die „Kleinbürgerschaft“ die „Normalklasse von Deutschland“, sie habe „allen übrigen Klassen ihre spezifische Gedrücktheit und ihre Nahrungssorgen mitgeteilt“.⁹¹ Angesichts dieser neuen gesellschaftlichen Analyse erlangten die mit dem deutschen Nationalcharakter assoziierten Beiworte eine doppelte Bedeutung. Nunmehr beziehen sich „Philistertum“ und „Spießbürgerlichkeit“ nicht mehr nur auf das entpolitisierte „Subjekt“ der deutschen, christlichen Monarchien, sondern auch auf den „Bourgeois“ der bürgerlichen Gesellschaft in seiner spezifisch deutschen Gestalt. Privatismus, Passivität und Egoismus wurden zu Attributen des sozioökonomischen wie des politischen Lebens in Deutschland. „Philister“ und „Spießbürger“ konnten somit das verkörpern, was für Engels und Marx die einzigartig deutsche Verflechtung von Gestaltungen des *ancien régime* mit einer im Entstehen begriffenen Industriegesellschaft war.⁹²

⁹⁰ Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. S. 387/388.

⁹¹ [Engels:] [Der Status quo in Deutschland]. S. 50/51.

⁹² Siehe z.B. Karl Marx: Über F. Lists Buch „Das nationale System der politischen Ökonomie“ (1845) [Entwurf]. In Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung. Berlin. Jg. 14. 1972. H. 3. S. 425–446, wiederveröffentlicht in: Kritik der bürgerlichen Ökonomie. Berlin (West) 1972.

Ausgehend von ihrer Analyse der sozioökonomischen Situation Deutschlands bestritten sie die Möglichkeit, die Fehler der Deutschheit durch moralische Appelle, Erziehung oder auch politische Aktionen zu beheben. Die offenkundige Widerspenstigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse in Deutschland stimmten Engels in den Monaten vor Ausbruch der 1848er Revolution sehr pessimistisch. Mehr als Marx war er davon überzeugt, auch die deutsche Arbeiterklasse sei vom kleinbürgerlichen Bewusstsein geprägt.⁹³ Seine Befürchtungen galten gleichfalls den deutschen Intellektuellen, deren Schranken er auf die Gesellschaftsstruktur zurückführte, der sie zugehörten.⁹⁴ Und doch wurde der kurzfristige Pessimismus beider durch einen auf längere Sicht hin angelegten Optimismus aufgewogen. Der von ihnen vollzogene Wechsel von moralischen und politischen zu gesellschaftlichen und ökonomischen Erscheinungen verlieh ihnen die Hoffnung, die „deutsche Misere“ ließe sich durch die Universalgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft, d.h. die Weltgeschichte ökonomischen Wandels, beheben. Der dynamische Widerspruch zwischen dem Universellen und dem Provinziellen im deutschen Nationalcharakter, welcher den linken Diskurs zur Frage der nationalen Identität geprägt hatte, wich dem Widerspruch zwischen nationaler Besonderheit *per se* und einem universellen Prozess der Modernisierung, der alle nationalen Unterschiede letztendlich zu tilgen versprach. Nur die deutsche Arbeiterklasse habe als Resultat eines globalen Prozesses, so Engels im Jahre 1890, die „engen Schranken“ des „allgemein deutsche[n] Typus“ erfolgreich durchbrochen.

Mit der Verkündung dieser übernationalen Perspektive war für Marx und Engels weder die Diskussion nationaler Fragen noch die weitere Analyse der deutschen Situation abgeschlossen. Andererseits haben sie auch den Anspruch auf den „universalistischen“ Gehalt der Deutschheit nicht völlig aufgegeben – zumindest des deutschen Denkens nicht. Davon zeugen, wie bereits angedeutet, ihre Abhängigkeit von Begriffen der Totalität und Entfremdung sowie ihre fortwährende Bezugnahme auf Hegels dialektische Logik wie auch ihre lebenslang gehegte Überzeugung von der Überlegenheit der deutschen Philosophie gegenüber anderen philosophischen Traditionen. Dies sind komplizierte Aspekte der weiteren Entwicklung von Marx und Engels, denen hier nicht nachgegangen werden kann. An dieser Stelle ist der Hinweis angebracht, dass beide aus der Perspektive des Historischen Materialismus ihre Anhängerschaft von der Bürde der nationalen Identität freizusprechen vermochten. Auch konnten sie sich selbst von den „deutschen“ Schwächen ihrer linken Rivalen be-

⁹³ [Engels:] [Der Status quo in Deutschland]. S. 49/50.

⁹⁴ [Engels:] Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa. S. 221.

freien sowie von dem abgrundtiefen Pessimismus, der frühere deutsche Radikale heimgesucht hatte. Ihre vor 1848 erzielten theoretischen Leistungen boten eine Lösung für das Problem des Nationalcharakters, ohne jedoch die zutiefst ambivalente Vorstellung vom deutschen Nationalcharakter aufheben zu können, die sich innerhalb der Linken in den 1830er und 1840er Jahren herausgebildet hatte.

Dieser Zwiespalt wurde dem deutschen Sozialismus zum heiklen Vermächtnis. Sicherlich waren die Anhänger von Ferdinand Lassalle in den 1860er und 1870er Jahren durchaus bereit, den Sozialismus mit einer demokratischen Auffassung von deutschem Nationalismus zu verbinden. Auch ist die alte Marx'sche Vorstellung, die Sozialisten seien „vaterlandslose Gesellen“, durch Untersuchungen in Frage gestellt worden, die ein ausgewogeneres Bild der Mitwirkung von Sozialisten an Angelegenheiten von nationaler Bedeutung zeichnen. Außerdem lässt sich sogar so etwas wie die Entwicklung eines sozialdemokratischen Patriotismus angesichts ausländischer Bedrohung erkennen – obwohl sich auch zeigen ließe, dass sich die Unterstützung für den Plan eines Verteidigungskriegs angesichts einer möglichen russischen Invasion nur einem zögernden, von Bedenken getragenen Patriotismus verdankte.⁹⁵ Darüber hinaus war es nicht nur die deutsche Linke, die Spannungen zwischen Internationalismus und Nationalismus, wie auch die Entfremdung von den Narrativen nationaler Geschichte und Identität erfahren musste, die ihnen seitens der herrschenden Klassen angeboten wurden. Im Vergleich mit ihren englischen und französischen Genossen hatten die deutschen Linken dennoch größere Schwierigkeiten, ihrer Nationalgeschichte positive Aspekte abzugewinnen. Das hatte ebenso viel mit einer Geschichte zu tun, die sich weder durch Revolutionen noch Parlamentarismus auszeichnete, wie mit der anhaltenden Erfahrung staatlich sanktionierter Repression. Die stärkere Entfremdung der Deutschen entsprang allerdings auch der anhaltenden Macht eines Diskurses über nationale Abweichung. Wir haben gesehen, dass dieser Diskurs der radikalen Theorie in den 1840er Jahren sowohl förderlich als auch hinderlich war: Er ist förderlich gewesen, weil er ein Mittel darstellte, die wesentlichen Differenzen zwischen den Linken überschaubar zu machen; er war ein Hindernis, weil seine polemische Kraft eine tiefergehende Diskussion der Theorie und Praxis der Emanzipation verhindern konnte. In den Zeiten der Herausforderung am Ende des

⁹⁵ Siehe Dieter Groh und Peter Brandt: „Vaterlandslose Gesellen“. Sozialdemokratie und Nation 1860–1990. München 1992; und davor: Werner Conze und Dieter Groh: Die Arbeiterbewegung in der nationalen Bewegung. Die deutsche Sozialdemokratie vor, während und nach der Reichsgründung. Stuttgart 1966.

19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts sahen sich deutsche Sozialisten und Kommunisten oft genötigt, ihre Identität durch Wiederholung des Gründungsrituals des deutschen Sozialismus erneut zu bestätigen: durch die rhetorische Verleugnung ihrer eigenen deutschen Herkunft und Bestimmung. Das war ein problematisches und zuweilen illusionäres Selbstverständnis radikaler Politik, wirkte diese doch in erster Linie innerhalb eines nationalen politischen Zusammenhangs – trotz ihrer internationalistischen Profession und der Bedeutung der Zweiten und der Dritten Internationale.

Deutsch von Veit Friemert

Deutscher Denker des 19. Jahrhunderts
Eine Tagung in Washington, auch zum Klassiker Marx

Bericht von Ulrich Pagel

Im Oktober 2009 lud die German Studies Association (GSA), die Vereinigung der im angelsächsischen Raum tätigen Gelehrten, die sich mit Aspekten der deutschen Kultur, Sprache und Geschichte beschäftigen, zu ihrer 33rd Annual Conference nach Washington, DC. Die diesjährige Konferenz, die nach Aussage des Executive Director der GSA, David E. Barclay, die bisher größte in der Geschichte der GSA war, zeugte mit ihren über 300 Sitzungen und über 1000 Vortragenden von der Vielfalt der zeitgenössischen englischsprachigen Auseinandersetzung mit „deutschen“ Themen. Vor dem Hintergrund der aktuellen, diesseits des Atlantiks herrschenden Konjunktur einer akademischen Rezeption des Werkes von Marx und Engels war es bemerkenswert festzustellen, dass auch jenseits des Atlantiks diesem Werk, nun sogar im Rahmen der universitären Deutschland-Studien, ein großes Interesse entgegengebracht wird. So gehörte das Panel *Karl Marx in the Nineteenth Century*, das von George Williamson, University of Alabama, organisiert wurde, mit sechs Sitzungen zu den umfangreichsten Diskussionsrunden der Mammut-Konferenz – nur drei andere Panels hielten mehr Beratungen ab. In den Sitzungen *Violence, Terror, and Revolution (1)*, *Marx's Rivals (2)*, *The Work of the Critic (3)*, *Time and Temporality (4)*, *Marx and Judaism (5)* und dem *Concluding Roundtable (6)* wurden unterschiedlichste Aspekte des Marx'schen Œuvres präsentiert, kommentiert und zum Teil kontrovers diskutiert.

Es zeigte sich dabei, dass die Historisierung und Kontextualisierung des Schaffens von Karl Marx (und natürlich auch Friedrich Engels) auch im englischsprachigen Raum Einzug gehalten hat. Nicht nur der Titel des Panels – *Karl Marx in the Nineteenth Century* – bezeugt eindeutig die Orientierung auf Marx als Zeitgenosse des 19. Jahrhunderts, auch wählten die Vortragenden bis auf wenige Ausnahmen keinen weltanschaulich-marxistischen Zugang zum Denken von Marx. Stattdessen wurde Marx als Klassiker behandelt, der im 19. Jahrhundert zu verorten ist, wurden historisch-philologische Fragen erör-

tert und Marx verstärkt als historischer Zeuge in Anspruch genommen, von dem ausgehend sich unterschiedliche Erkenntnisse für die Geschichte des 19. Jahrhunderts gewinnen lassen. In diesem Zusammenhang wurde oftmals die Hoffnung geäußert, dass die deutsche Geschichte des 19. Jahrhunderts, die in der Vergangenheit ein Schattendasein im amerikanischen Curriculum geführt habe und nahezu ausschließlich von der Finalität der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts her betrachtet worden sei, in Zukunft größere Aufmerksamkeit erfahren und vermehrt Gegenstand eigenständiger Erörterung werde.

Vor dem Hintergrund der zur Zeit stattfindenden editorischen Aufarbeitung der *Deutschen Ideologie* im Rahmen der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) war es für den Berichtersteller darüber hinaus eine besondere Freude festzustellen, dass *Die deutsche Ideologie* dasjenige Werk von Marx und Engels war, auf welches in den Vorträgen am häufigsten rekurriert wurde. Nicht nur galten die Themen der Vorträge von Peter Caldwell (Rice University), *Feuerbach and The German Ideology*, Ulrich Pagel (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg), *Marx und Stirner. Individualismus und „soziale Frage“ im Vormärz*, und Ariane Fischer (George Washington University), *The „Break“ before the Return: Dialectic and Enlightenment in Marx's Work*, explizit der *Deutschen Ideologie*, sondern auch der Großteil der anderen Vortragenden nahm immer wieder Bezug auf die *Deutsche Ideologie*, so dass diesen Bezugnahmen im Laufe der Konferenz geradezu der Rang eines „running gag“ („Again *The German Ideology!*“) zukam.

Es ist deshalb verständlich, dass die Editionsarbeit auf großes Interesse bei den Teilnehmern des Panels stieß und sich in der abschließenden Diskussion des *Concluding Roundtable*, welcher von Harald Bluhm (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg), der auf der Konferenz über *Begriff und Verständnis von Assoziation bei Marx und Tocqueville* sprach, Warren Breckman (University of Pennsylvania) und Jonathan Sperber (University of Missouri Columbia) bestritten wurde und als Teil dessen der gegenwärtige Stand der MEGA von Bluhm gesondert dargestellt wurde, vielfältige Fragen nach der Edition der *Deutschen Ideologie* und den bereits erzielten Ergebnissen anfielen. Die Sensibilität der englischen und nordamerikanischen Kollegen für die spezifische Problematik dieses in besonderer Weise von der politischen Instrumentalisierung im „Kampf der Systeme“ betroffenen Werkes und seine bis heute unbefriedigenden Editionen war sehr groß, und die Edition im Rahmen der MEGA wird auch jenseits des Atlantiks mit großer Ungeduld erwartet.

Neben der unmittelbaren Auseinandersetzung mit dem Werk von Marx und Engels im Rahmen des entsprechenden Arbeitskreises fanden Marx und die

historischen Kontexte seines Schaffens auch in mehreren Sitzungen anderer Panels die Aufmerksamkeit der Teilnehmer. Besonders hervorzuheben ist die Sitzung *Revisiting the Vormärz: Public Sphere, Private Life, Political Contestation*, die von der Präsidentin der GSA, Celia Applegate (University of Rochester) moderiert wurde und in der James M. Brophy (University of Delaware), *The Rhine Crisis of 1839–40: Jingoism, Skepticism, and Indifference in the Rhineland*, Jonathan Sperber, *Karl Marx and Jenny von Westphalen: A Nineteenth Century Fairytale Romance?*, sowie Kenneth F. Ledford (Case Western Reserve University), „*Durch Urteil und Recht*“: *Neo-Absolutism and Judicial Independence in the Prussian Vormärz*, sprachen und die von Suzanne Marchand (Louisiana State University, Baton Rouge) kommentiert wurden. Der Vortrag von James Brophy, in dem er der unter anderem von Hans-Ulrich Wehler vertretenen Annahme überzeugend widersprach, das *Rheinlied* markiere den Zeitpunkt, zu welchem der deutsche Nationalismus zu einem Massenphänomen geworden sei, war mit seiner Beleuchtung des intellektuellen Klimas des deutschen Vormärz sehr informativ. Jonathan Sperber schließlich zeigte mit seinem Referat über die Umstände der Beziehung des jungen Marx zu Jenny von Westphalen, innerhalb dessen er u. a. argumentierte, der jüdische Hintergrund des in zweiter Generation konvertierten Juden Marx habe für sein Umfeld keine Rolle gespielt, eindrucklich, aus welchem Grund das Schreiben von Marx-Biographien auch heute noch große Erkenntnisgewinne zeitigen kann.

Es lässt sich abschließend festhalten, dass die Auseinandersetzung mit Marx und Engels auch im englischsprachigen Raum sehr intensiv und unter weitgehendem Verzicht auf ideologische Grenzziehungen geführt wird. Die historisierende und kontextualisierende Rezeption des Werkes von Marx als Klassiker des 19. Jahrhunderts, die auch im angelsächsischen Kontext zunehmend die Grundlage der universitären Beschäftigung mit Marx und Engels bildet, verspricht für die Zukunft interessante Ergebnisse, von denen nicht zuletzt auch die „deutsche“ Marxforschung erheblich profitieren kann.

Monsters with potential

Amy E. Wendling: *Karl Marx on Technology and Alienation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2009. 252 Seiten. ISBN: 978-0-230-22440-7.

Rezensiert von Gerald Hubmann

Für eine Beschäftigung mit Marx, die nicht nur in historischer Perspektive erfolgt, sondern an aktuellen Anknüpfungspotentialen interessiert ist, behandelt das vorliegende Buch ein zentrales Thema: die gesellschaftliche Bedeutung von Technologien (und insofern von Wissenschaft) und ihr Zusammenhang mit der Entfremdungsproblematik. Das ausführliche erste Kapitel ist dem Entfremdungsdenken von Marx und seinen historischen Quellen, nicht nur bei Hegel und Feuerbach, sondern auch bei Aristoteles, Locke, Adam Smith und Rousseau gewidmet. Dieser weite Rahmen ermöglicht es der Autorin, Entfremdung über den engen Zusammenhang der produktiven Tätigkeit hinaus in umfassendem Sinn zu behandeln. Theologisch, politisch, psychologisch, ökonomisch und technologisch: in jedem dieser Bereiche herrschen in spezifischer Weise Entfremdungen vor, die in Gottesprojektionen, dem Staat, herrschenden Klassenideologien, Warenverhältnissen und Maschinerie ihren Ausdruck finden. Wendling hebt die Marx'sche Unterscheidung zwischen Objektivierung/Vergegenständlichung und Entäußerung/Entfremdung hervor und nutzt sie, um gewissermaßen die anthropologische Rolle von Technologien bestimmen zu können. Denn zwar wird gegenwärtig die für die humane Existenz existentiell wichtige Objektivierung unter Bedingungen kapitalistischer Produktion von entfremdeten Strukturen überlagert; wären diese aber in einer postkapitalistischen Gesellschaft überwunden, so wären Technologien als adäquate, zeitgemäße und befreiende Formen notwendiger menschlicher Objektivierung anzusehen: „In a world in which the priority of human persons has been reinstated [...], technology [...] would develop in directions perhaps unimaginable to us today. Technology would actualize a modest material wealth, change and ameliorate the forms of human communication, and amplify human embodiment, but it would never produce the contradictions capitalism exacerbates.“ (S. 11/12.)

Das bedeutet auch, dass es nach Wendling keinen Bruch im Marx'schen Denken gibt. Seine Entfremdungskritik bleibe als normative Folie erhalten, das *Kapital* wird in diesem Zusammenhang sogar als „Marx's most mature expression of his cri-

tique of alienation“ (S. 4) bezeichnet. Der von Interpreten seit Althusser bis jüngst Brunkhorst¹ konstatierte Bruch resp. die Marx'sche Entwicklung vom Humanisten zum Strukturalisten wird in Wendlings Lesart als gegenstandsbedingt angesehen: „Capitalism, not Marx, invalidates the earlier humanist conceptual framework“ (S. 5). Dieser Sujetwechsel ändere aber nichts an der Geltung der normativen Prämissen. Ein aristotelisches Verständnis des Humanen bildet, wie noch deutlich werden wird, für Wendling die Grundlage der Marx'schen Kritik auch im *Kapital*.

Allerdings wandelte sich das Marx'sche Verständnis von Arbeit, vor allem durch die technologischen Studien der 1850er Jahre bedingt – eine Entwicklung, die in den weiteren Kapiteln des Buches detailliert nachgezeichnet wird. Die vom jungen Marx in Anknüpfung an Hegel entfaltete Vorstellung von spezifisch menschlicher Tätigkeit als geistiger Formgebung der Natur weiche zunehmend einem Verständnis von Arbeit als mechanischer Tätigkeit, die als Umwandlung von Energie verstanden und in der entsprechenden Terminologie beschrieben werden kann. Arbeit werde durch diesen „energeticist turn“ (S. 66) vom für die menschliche Spezies notwendigen, qualitativen Akt der Objektivierung in der Natur auf einen quantifizierbaren Kraftfluss reduziert, der menschliche Körper werde zu einer thermodynamischen Maschine. Zur Illustration zitiert Wendling Passagen wie die folgende aus den *Grundrissen*: „Sagt man z. B. der Körper reproducirt sich in 24 Stunden, so thut er das nicht auf einmal, sondern das Abstossen in der einen Form und Erneuern in der andren ist vertheilt, geht gleichzeitig vor sich. Uebrigens im Körper der Knochenbau das Capital fixe; erneuert sich nicht in derselben Zeit wie Fleisch, Blut.“²

In ihrer Darstellung des Marx'schen Übergangs zu einem thermodynamischen Modell der Arbeit folgt Wendling dem Standardwerk von Anson Rabinbach und weist auf die Bedeutung des zeitgenössischen Materialismus für Marx hin, vermeidet aber eine Einseitigkeit in dessen Darstellung, nämlich die Suggestion, dass die Einführung des Arbeitskraft-Begriffes ein Resultat der Helmholtz-Rezeption von Marx und in seinem weiteren Denken allein dominierend geworden sei.³ Damit entgeht sie einer physika-

¹ Siehe Hauke Brunkhorst (Hrsg.): Karl Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Kommentar von Hauke Brunkhorst. Frankfurt a.M. 2007. (Suhrkamp Studienbibliothek 3.) In der Interpretation von Brunkhorst bildet der *Achtzehnte Brumaire* die „eigentliche Bruchstelle, die den Übergang vom politischen Früh- zum ökonomischen Spätwerk markiert“. In letzterem dokumentiere sich eine positivistisch-funktionalistische, „normativ neutralisierte“ und damit „letztlich affirmativ-ökonomische Theorie“ (S. 152/153, 170–172).

² MEGA² II/1.2. S. 544/545.

³ Anson Rabinbach: *Motor Mensch. Kraft, Ermüdung und die Ursprünge der Moderne*. Wien 2001. (Amerikan. Original: *The Human Motor. Energy, Fatigue and the Origins of Modernity*, 1990.) Durch eine Überschrift („Die Vermählung von Marx und Helmholtz“, S. 88) und andere Formulierungen in seinem Marx-Kapitel legt Rabinbach nahe, dass eine Helmholtz-Rezeption

listischen Verengung im Blick auf Marx, die sich jüngst auch in der Diskussion um Marxens Rezeption des Thermodynamikers Podolinski wieder zeigte.⁴

Der Ansatz von Wendling hat gegenüber dieser einseitigen Betonung der physikalischen Dimension drei Vorzüge. Erstens stellt sie die Aufnahme thermodynamischen Denkens durch Marx in den ädaquaten Kontext, nämlich in den Rahmen seiner Technologie-Rezeption. Zweitens zeigt Wendlings Studie, dass Technologie von Marx immer schon als gesellschaftliche Kraft wahrgenommen und im Hinblick auf ihre sozialen Wirkungen analysiert wird. Und drittens kommen durch die Einbettung in die Entfremdungsproblematik normative Bezüge in den Blick. In Bezug auf den erstgenannten Punkt zeigt Wendling, dass Marx' Studien zur Technologie Auswirkungen auf die Schlüsselbegriffe seiner Theorie haben. „Arbeit“, „Natur“ und „Revolution“ werden im Ergebnis dieser Forschungen anders gefasst. Arbeit transformiere sich vom Akt der Selbstverwirklichung beim frühen Marx zum entfremdeten, quantifizierbaren Akt der Produktion. Das Individuum entfalte sich nicht mehr in und durch seine Arbeit, sondern in Befreiung von ihr, in der Folge resultiere sozialer Status nicht mehr aus Arbeit, sondern aus der Möglichkeit zur Muße („leisure“, S. 58), eine fundamentale Umwertung bürgerlicher Vorstellungen. Indem Arbeit nicht länger als geistig motivierte Formgebung der Natur, sondern als Teil einer *natura naturans* gilt, wird die qualitative Differenz zwischen Geist und Natur eingeebnet. Und schließlich transformiere sich Revolutionsdenken – zumindest auch – in systemische Krisentheorie: „Revolution must be explained in thermodynamic terms rather than political ones: as a restoration of balance necessitated by systemic considerations, rather than as actions resulting from freedom, will, and the self-determination of a labouring subject.“ (S. 66.)

Wendling folgt der Rolle der Technologie im Denken von Marx von den *Grundrisen* zum *Kapital*, wobei auch die in diesem Zusammenhang wichtigen Londoner Hefte

von Marx der Grund für die Einführung des Begriffes der Arbeitskraft sei. Tatsächlich ist aber kein Bezug bei Marx oder Engels vor der Arbeit an der *Dialektik der Natur* nachweisbar. Auch wird in den Analysen Rabinbachs (dem Sujet seines Buches gemäß) stark die physikalische Dimension des Arbeitskraft-Begriffes akzentuiert. Demgegenüber wäre daran zu erinnern, dass Arbeitskraft im Kontext des Arbeitsvermögens von Marx eingeführt wird, der Begriff neben der physischen wesentlich auch eine systematische Funktion hat und (drittens) die sozialen und vitalen Konnotation des Arbeitskraft-Begriffes erhalten bleiben, auch noch im *Kapital* (siehe dazu auch Fn. 5). Gleichwohl und ungeachtet dieser Gewichtungen im Detail ist die Studie von Rabinbach gerade auch in Bezug auf Marx als bahnbrechend anzusehen, weil sie sein Werk in den Kontexten des arbeitswissenschaftlichen Denkens des 19. Jahrhunderts verortet. Zudem werden die Differenzen im Wissenschaftsdenken von Marx und Engels in aller Deutlichkeit herausgearbeitet (S. 98/99).

⁴ Siehe zu dieser Debatte jetzt die umfassende Bestandsaufnahme von Paul Burkett/John Bellamy Foster: *The Podolinsky Myth: An Obituary. Introduction to 'Human Labor and Unity of Force'*, by Sergei Podolinsky. In: *Historical Materialism*. 16 (2008). S. 115–161. Auch Burkett und Foster weisen auf den „irreducibly social character“ des Marx'schen Ansatzes hin (S. 154).

herangezogen werden. In den *Grundrissen* akzentuierte Marx noch stark die gesellschaftlichen Vorteile und das emanzipatorische Potential einer wissens- und technologiebasierten Ökonomie. Fortschritte in Technologien können zur Überwindung von Ressourcenknappheit beitragen (hier stand Liebig Pate, wie Wendling zeigt), den Wohlstand mehren und die Zeit verringern, die mit entfremdeter Arbeit verbracht werden muss. Anders im *Kapital*: Technologie erscheine vor allen Dingen als Maschinerie, die zur Steigerung des Mehrwerts genutzt und optimiert werde. In der kapitalistischen Ökonomie werde menschliche Arbeit auf den Einsatz von Arbeitskraft reduziert, die quantifizierbar sein müsse. Durch Maschinen könne die Arbeitsleistung intensiviert werden, sie würden zur Norm der Quantität von Energieumformung und Kraftentfaltung, an der der Mensch gemessen werde und scheitern müsse. Entsprechend greife Marx im Maschinerie-Kapitel zu Bildern des Monströsen, um die gesellschaftlichen Auswirkungen des Einsatzes der Technologien zu beschreiben. Im Gigantismus der Maschinen sei die Entfremdung auf die Spitze getrieben – und gerade darin werde die normative Perspektive von Marx wieder sichtbar. Wendling betont, dass Konzepte des frühen Marx wie Entfremdung, aber auch lebendige Arbeit und die Orientierung am Gebrauchswert im *Kapital* erhalten bleiben und keineswegs einer rein funktionalistischen Darstellung weichen. Insbesondere von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang ihr Insistieren darauf, dass Marx im *Kapital* keineswegs ausschließlich mit einem thermodynamischen Arbeitskraft-Begriff operiere – wie Rabinbach suggeriert⁵ –, sondern das Konzept der spezifisch menschlichen „lebendigen“ Arbeit als „a moral concept for Marx in the old sense“ präsent bleibe (S. 81).

In einem zweiten, parallelen Strang ihrer Argumentation geht es Wendling darum zu zeigen, dass Entfremdung keine Folge der Entwicklung von Technologie und Maschinerie sei, sondern aus deren Gebrauch unter kapitalistischen Verhältnissen resultiere. Ihrem Potential nach seien sie emanzipatorische Kräfte, die den Umfang gefährlicher, anstrengender und monotoner Tätigkeiten verringern und Räume für humane Entfaltungsmöglichkeiten eröffnen könnten. Im Sinne einer solchen Auffassung interpretiert sie den Marx der *Grundrisse*. Aber selbst noch im *Kapital*, wo Marx die Totalität der Unterwerfung und Deformierung des Menschen unter den Imperativen der (kapitalistischen) Maschinerie umfassend nachweise, sieht sie Ambivalenzen und progressive Anknüpfungsmöglichkeiten im Gebrauch der Technologie, denen Marx jedoch nicht immer gefolgt sei. So führe die Industriearbeit von Frauen eben nicht nur zu der von Marx beschriebenen Verelendung, sondern sie enthalte *auch* ein befreiendes Potential, sofern sie zum Erlernen neuer Fähigkeiten führe und der eigene Arbeitslohn den Beginn einer Entwicklung zur wirtschaftlichen Unabhängigkeit markieren könne. „In this site, women’s contact with technology conditions liberation from bourgeois

⁵ Rabinbach: *Motor Mensch* (Fn. 3). Insbes. S. 93–96.

strictures on femininity and from older structures of patriarchal oppression, including limitations on female skill development.“ (S. 159.)

Bei aller Sensibilität von Marx für die Tatsache, dass unter kapitalistischen Verhältnissen der Bedarf nach abstrakter Arbeit Alter, Geschlecht und Hautfarbe nivelliere, habe er nicht immer gesehen, dass die entfremdenden Kräfte zugleich befreiende sein können. Technologie und Maschinerie erschöpften sich nicht in monströsen Anwendungen, sondern reflektierten zugleich den jeweiligen Stand einer Gesellschaft als Summe sozialen Wissens. Indem Maschinen mit Hilfe abstrakter menschlicher Arbeit Mehrwert erzeugten, werde zugleich ein „surplus of abstracted wealth“ generiert (S. 172). „Industrialization produces monsters with potential“ (S. 172), ein Potential, ohne dessen Realisierung keine befreite Gesellschaft denkbar wäre. Da Marx stark dem Modell handwerklicher Arbeit verpflichtet sei, habe er die durch Technologie eröffneten emanzipatorischen Möglichkeiten nicht in vollem Maße erkannt. Dies kann Wendling im Einzelnen an der Babbage-Rezeption von Marx in den *Ökonomischen Manuskripten 1861–63* belegen, der Exzerpte der Jahre 1845 und 1860 zugrunde lagen (S. 182–192). Marx, der Maschinenarbeit als Aggregat einfacher Arbeiten begreife, ignoriere die Passagen in den Schriften von Babbage, in denen das Entstehen neuer technischer Fähigkeiten und Kooperationsformen im Rahmen der Arbeit an Maschinen dargestellt wird. Seine Befangenheit in einer Geschichtsphilosophie, die von gesellschaftlicher Polarisierung und sich verschärfender Entfremdung ausgehe, verstelle Marx den Blick für den qualitativ neuen Arbeitsbegriff, den Babbage entfalte, und für dessen kooperative Organisationsformen (Babbage spricht von Partnerschaft). Wenn sie denn möglich sein soll, so muss die kommunistische Zukunftsgesellschaft für Wendling auf solchen „qualitative changes in human practical life activity“ (S. 188) beruhen und nicht in der einfachen Reduzierung abstrakter Arbeit. Seit dem 20. Jahrhundert, so ließe sich ergänzen, erscheinen mögliche gesellschaftliche Freiheitspotentiale durch technologische Entwicklungen in einem Ausmaß, das für Marx nicht absehbar war. Insofern wäre im Anschluss an die vorliegende Studie über die humane Nutzung dieser Entwicklungen nachzudenken.

Auch wenn das Buch von Wendling an manchen Stellen nicht genau gearbeitet ist⁶ und es einige Redundanzen aufweist, die aus der Vorveröffentlichung einzelner Kapitel

⁶ So hat Marx keineswegs im Jahr 1845 seine Feuerbach-Thesen publiziert, wie es auf S. 66 heißt. Auch an anderen Stellen werden ohne Belege teilweise recht erklärungsbedürftige Thesen aufgestellt, so auf S. 71 etwa die, dass Marx „returns in the 1850s to the Kantian and Hegelian understanding of science“. Gravierend wirkt sich aus, dass das *Kapital* durchweg als abgeschlossenes Werk behandelt wird („*Capital* is Marx’s last polish work“, S. 168). Wäre hingegen dessen unabgeschlossener, fragmentarischer Charakter von der Autorin zur Kenntnis genommen worden, so hätte dies zwangsläufig den Blick auf die weiteren, späteren (Exzerpt-)Studien von Marx zu Wissenschaft und Technologie gelenkt – und ein weiteres Forschungsfeld eröffnet. So aber werden diese Texte nur im Schlusskapitel behandelt.

resultieren, so bleibt abschließend festzuhalten: *Karl Marx on Technology and Alienation* ist eine wichtige Studie zu einem bedeutenden Thema. Mit Wendlings Analyse der Rolle der Technologie im Denken von Marx wird ein neues und für zukünftige Anknüpfungsversuche an Marx zentrales Forschungsfeld erschlossen.

Schicksale der Marx'schen Theorie, betrachtet im Weltmaßstab

Jan Hoff: *Marx global. Zur Entwicklung des internationalen Marx-Diskurses seit 1965*. Akademie Verlag, Berlin 2009. 345 Seiten.

ISBN 978-3-05-004611-2.

Rezensiert von Alfred Schmidt

Die aktualisierte Fassung der Studie von Jan Hoff, die im Sommersemester 2008 vom Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin als Dissertation angenommen wurde, stellt auch Leser, die sich für einigermaßen sachkundig halten, vor die Aufgabe einer akribischen, aber lohnenden Lektüre. Der archivarisch, zeitgeschichtlich und philosophiehistorisch ungemein beschlagene Verfasser untersucht, so der Untertitel seines Buches, die „Entwicklung des internationalen Marx-Diskurses seit 1965“. Marx wird hier in erster Linie als Kritiker der politischen Ökonomie verstanden, nicht aber, wie es sich Lenin 1913 darstellte, als Begründer einer „allmächtigen“, weil wahren Lehre, die, „in sich abgeschlossen und harmonisch“, den Menschen eine „einheitliche Weltanschauung“ gibt. In Marxens philosophischem Materialismus erblickte Lenin dessen schlechthin „vollendete“ Gestalt¹. Abgesehen davon, ob es einen derartigen Materialismus ohne Fragezeichen, ohne unverrechenbaren Rest geben kann, ist gerade die materialistische Geschichtsauffassung nach der Überzeugung ihrer Begründer eine Theorie auf Widerruf, keine ewige Wahrheit. Der Vorrang des Ökonomischen soll künftig von den assoziierten Produzenten der Geschichte gebrochen werden, ist also kritisch-diagnostisch zu verstehen, nicht aber weltanschaulich-bekennnishaft. Wenn Hoff im Vorwort seiner Schrift betont, als „umfassende Weltanschauung“ sei der Marxismus „historisch überwunden“, so denkt er an die stalinistische Travestie der Marx'schen Lehre, beeilt sich aber hinzuzufügen, dass der Marx'sche Denkansatz, der darauf abzielt, den „inneren Zusammenhang“ der warenanalytischen Kategorien „detailliert dazulegen“ und „eine ‚Entzauberung‘ der ‚verkehrten Welt‘ der Ökonomie vorzunehmen, [...] nach wie vor von großer theoretischer Bedeutung ist“. Das gilt auch für das Marx'sche Programm, das ökonomische Bewe-

¹ Lenin: Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus. In: *Ausgewählte Werke*. Bd. 1. Berlin 1955. S. 63 u. 65.

gungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen. Überdies ist der Autor davon überzeugt, dass mit dem Scheitern des „real existierenden Sozialismus“ die essentiellen Einsichten der Marx’schen Kritik der politischen Ökonomie keineswegs widerlegt sind; denn sie bezogen sich nicht auf den Sozialismus, sondern auf den Kapitalismus. Auch dem Versuch Perry Andersons, einen „analytischen“ Marxismus in die Debatte einzuführen (S. 239), vermag Hoff nichts abzugewinnen. Insgesamt lässt seine Schrift sich inspirieren von der älteren, an Hegel orientierten Marx-Rezeption wie sie auf Karl Korsch, vor allem aber auf den frühen wie späteren Lukács zurückgeht, dessen bedeutende Schrift *Der junge Hegel* in den fünfziger Jahren von Wolfgang Harich vehement verteidigt wurde. Im Rekurs auf Hegel wurde deutlich, was Marx meint, wenn er im ersten Band seines Hauptwerks erklärt, die Wissenschaft beginne mit den Resultaten des historischen Prozesses, nicht aber mit diesem selbst. Lefëbvre hat, von Sartres *Critique de la raison dialectique* begrüßt, dargelegt, was er die „progressiv-regressive“ Methode der Marx’schen Theorie nennt. Der Schritt von der erscheinenden zur wesentlichen Wirklichkeit führt in Wahrheit zurück zu Letzterer; denn nach Hegels *Wissenschaft der Logik* ist das Wesen der Grund der Existenz der Erscheinungen. Erst die Resultate des Studiums des gesellschaftlichen Ganzen liefern jene Kategorien, die es gestatten, dessen historischen Verlauf darzustellen. Indem Marx davon ausgeht, dass es keiner Wissenschaft bedürfte, wenn Erscheinung und Wesen der Dinge unmittelbar identisch wären, distanziert er sich von flach-empiristischen, positivistischen Auffassungen. Hieran war zu erinnern, weil Hoff’s umfassende theoriegeschichtliche Analyse, in regionaler wie geographischer Hinsicht, durchgängig den Marx der „reifen“ ökonomischen Schriften voraussetzt, die nach seinem Bekunden ohne Hegels Logik nicht denkbar sind.

Hoff geht davon aus, dass Marx (bei allen im Fußnoten-Apparat seines Hauptwerks sich niederschlagenden, spezifisch viktorianischen Daten) kein Buch über den englischen Kapitalismus schreibt, sondern, wie er im Vorwort der Erstauflage des *Kapitals* betont, darauf abzielt, „die kapitalistische Produktionsweise und die ihr entsprechenden Produktions- und Verkehrsverhältnisse“ zu erforschen. Deshalb kann Hoff – hieran festhaltend – sich auf die Spannweite sowjetischer, chinesischer, japanischer, lateinamerikanischer und nicht zuletzt westeuropäischer Marxismen einlassen. Dieser Teil der Arbeit, die – soweit möglich – auch die jeweiligen sozio-ökonomischen Verhältnisse berücksichtigt, unter denen die Marx’sche Lehre rezipiert oder modifiziert wurde, bildet die historische Grundlage der Schrift von Hoff. Über dem Historischen kommen jedoch theoretische Spezialfragen keineswegs zu kurz. So erwähnt Hoff lobend den Frankfurter Kongress zum hundersten Jahrestag der Publikation der Erstausgabe des *Kapitals* von 1967, der im Westen eine damals neuartige, intensive und ambitionierte Beschäftigung mit der Marx’schen Theorie der Gesellschaft einleitete (S. 85). Berei-

chert wurde die internationale Debatte zur Marx'schen Werttheorie und speziell zur „Analyse der Wertform“ durch Autoren wie Hans-Georg Backhaus und Helmut Reichelt. Dabei spielte der Übergang von Ricardo zu Marx, von der „Wertgröße“ der Ware zu deren „Wertform“, eine keineswegs nur scholastische Rolle, kennzeichnet doch die zur allgemeinen Herrschaft gelangende „Wertform“ der Ware die kapitalistische Gesellschaftsformation als historisch entstanden und historisch vergänglich.

Es empfiehlt eine die Wissenschaft voranbringende Schrift, dass sie indirekt auf Desiderate künftiger Forschung hinweist. So taucht bei Hoff neben dem theoretischen Begriff der Geschichte, der sich auf die gesetzmäßige Abfolge ökonomischer Gesellschaftsformationen bezieht, materiale Historie und die Frage ihrer Erforschung nur peripher auf. Dabei war Marx auch hieran, wie sein *Achtzehnter Brumaire* belegt, durchaus interessiert. Er war sich auch darüber im Klaren, dass die bürgerliche Wissenschaft ihm vielfach vorgearbeitet hatte. Jeder „wirkliche Fortschritt in der modernen Geschichtsschreibung“, erklärt Marx in einem Zeitungsartikel von 1858, sei dadurch bewirkt worden, „daß man von der politischen Oberfläche in die Tiefen des gesellschaftlichen Lebens hinabgestiegen ist“.² Anderswo freilich, so in der *Deutschen Ideologie*, betont Marx, dass es darauf ankomme, im Gegensatz zu hegelianischer Spekulation, „welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt [...], von der Erde zum Himmel“³ aufzusteigen. Auch im *Kapital* handelt es sich um den „unmittelbaren Produktionsprozeß“ des Menschen, um seine „unmittelbaren Lebensverhältnisse“ sowie um die „ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen“, zu denen Marx auch solche der „Religionsgeschichte“⁴ rechnet. Es erscheint ihm leichter, „durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu *entwickeln*. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode.“⁵ – Hieran freilich haben sich auch namhafte Vertreter aus dem Umfeld des Instituts für Sozialforschung nicht gehalten. Adorno war stets darauf bedacht, die Gesellschaft im Inneren der von ihm untersuchten geistigen Gebilde aufzuspüren.

Bei Hoff treten, wie bemerkt, Fragen dieser Art hinter seinem ökonomischen Thema zurück. Auch andere Ladhüter der Marx-Diskussion wären anzuführen, etwa die Tatsache, dass Begriffe wie „Echo“, „Reflex“ und „Widerspiegelung“ zunächst bei Marx und Engels als Kennzeichnung von Derivaten des gesellschaftlichen Seins auftauchen und erst weit später, in Engels' Schrift über Feuerbach, jene Begriffe kognitiv verwendet werden: als metaphorische Ausdrücke des Verhältnisses von Erkanntem und Erkennendem.

² Mazzini und Napoleon. In: MEW. Bd. 12. S. 420.

³ MEW. Bd. 3. S. 26.

⁴ Das Kapital. Band I. Berlin 1955. S. 389 (MEGA[®] II/5. S. 303; MEW. Bd. 23. S. 393).

⁵ Ebenda.

All dies wird bei Hoff nicht ausdrücklich thematisiert. Es empfiehlt aber seine Schrift, dass sie den Leser auf ungelöste Fragen verweist. Insgesamt liefert er eine ergiebige Quelle, die über den Stand des kritischen Bewusstseins in der zeitgenössischen Situation informiert. – Hervorzuheben ist die höchst detaillierte, internationale Bibliographie.

Der junge Marx als Anerkennungstheoretiker

Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Kommentar von Michael Quante. (Suhrkamp Studienbibliothek 15.) Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag 2009. 411 Seiten. ISBN 978-3-518-27015-8.

Rezensioniert von Christine Weckwerth

Nach dem *Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte* sind in der Reihe „Suhrkamp Studienbibliothek“ jetzt auch Marx’ „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“ erschienen, denen ein ausführlicher Kommentar von Michael Quante beigegeben ist. Neben einer Textinterpretation enthält der Kommentarteil gemäß dieser Reihe eine theoriegeschichtliche Einführung, eine Darlegung der Rezeptionsgeschichte, einen Stellenkommentar, ein Glossar, eine Zeittafel und eine Auswahlbibliographie. Der Text folgt der (ersten) Wiedergabe in der MEGA[®], deren Paginierung angegeben wird, so dass die Ausgabe – im Unterschied etwa zu der von Barbara Zehnpfennig neu besorgten Studienausgabe¹ – wissenschaftlich zitierfähig ist. Abweichend von der MEGA[®] werden lediglich die fremdsprachigen Zitate übersetzt sowie in die von Marx als „Vorrede“ gekennzeichnete Textpassage vier gestrichene Stellen wieder eingefügt. Insofern diese theoriegeschichtlich ausgerichteten Stellen in Klammern gesetzt werden, ist diese Einfügung vertretbar. Im Anhang der Ausgabe wird ein Auszug aus Marx’ Mill-Exzerpten gebracht, bei dem ebenfalls der Textfassung von MEGA[®] gefolgt wird. Quante betitelt diesen Exzerptauszug mit „Das Konzept der Anerkennung“ und sieht darin einen Schlüsseltext zum Verständnis der *Manuskripte*, worauf noch einzugehen ist. Die von ihm herausgegebene Studienausgabe der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ bietet insgesamt einen zuverlässig edierten, umfassend kommentierten und interpretierten Text, der zugleich den Vorteil besitzt, preiswert zu sein.

¹ Siehe Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Mit einer Einleitung, Anmerkungen, Bibliographie und Register. Hrsg. von Barbara Zehnpfennig. Hamburg 2005; zur Kritik dieser Studienausgabe siehe Gerald Hubmann: Referenz und Maßstab emanzipativen Denkens. Karl Marx in neuen Textausgaben und Einführungen. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 56 (2008). H. 5. S. 789–794.

Marx' Pariser *Manuskripte* werden von Quante eingangs als ein philosophischer Klassikertext ausgewiesen, weil er „immer wieder als Quelle einer kritischen Selbstverständigung dienen kann“ (S. 217). Die „Wunden der Globalisierung, der Rückfall in den Neoliberalismus oder der Abbau des Sozialstaates“ sind für ihn Symptome, an denen die „aktuelle Relevanz des Marx'schen Denkens“ deutlich wird (S. 217). Auszeichnend für seinen Kommentar, der die Hälfte des Buches ausmacht, ist eine genuin philosophische Interpretation des Marx'schen Werkes, das vornehmlich aus dem theorie- und problemgeschichtlichen Kontext der Hegel'schen und nachhegelschen Philosophie begriffen wird. Diesen Zusammenhang en détail aufzuzeigen, ist eine wesentliche Stärke seines Kommentars; zugleich liegt nach Auffassung der Rezensentin darin eine gewisse Einseitigkeit, weil Quellen und Motive jenseits der klassischen Subjektphilosophie zurücktreten, die den Marx'schen Ansatz ebenso geprägt haben.

Nach einem gut in die Problematik der linkshegelianischen Philosophie einführenden Anfangsteil erläutert Quante die Marx'schen *Manuskripte* anhand von fünf Grundkategorien, von Arbeit, Entfremdung, gegenständlichem Gattungswesen, Anerkennung und Natur. Ein letzter Punkt seiner Textpräsentation beschäftigt sich mit Marx' Verhältnis zur Hegel'schen Dialektik. Bezogen auf die Arbeitskategorie geht Quante auf das Marx'sche Vergegenständlichungsmodell ein, mit dem Marx nach ihm an die Hegel'sche Handlungstheorie und deren Transformation durch Feuerbach anknüpft (S. 236). Er führt in diesem Zusammenhang den – immer wieder erhobenen – Vorwurf an, dass Marx Handeln mit Arbeiten gleichsetzt, wobei er Arbeiten auf das Hervorbringen von materiellen Gegenständen einengt (S. 233, 241). Tätigkeit wird von Marx so ausschließlich als Poiesis, als Mittel zur Erzeugung von Produkten gefasst, nicht dagegen als Praxis, wo der Zweck in der Tätigkeit selbst liegen kann (S. 233, 241/242). Quante zufolge resultiert diese Verengung nicht notwendig aus dem Vergegenständlichungsmodell; er selbst versucht diesen Defekt zu beheben, indem er an die Stelle von Gegenstand den Terminus Sachverhalt setzt (S. 243–245).

Ausgehend vom zeitgenössischen Bedeutungskontext, umreißt er im Anschluss das zweite zentrale Theorem der *Manuskripte*, die Entfremdungskonzeption. Quante behandelt hierbei ausführlich die vier Dimensionen des Marx'schen Entfremdungsbegriffes, welche Darlegung durch ihre analytische Klarheit überzeugt. Marx' zwischen nationalökonomischer Begrifflichkeit und hegelianisierender Dialektik oszillierende Sprache wird hier auf ihre rationalen Gehalte zurückgeführt, was als eine Stärke dieses Kommentars anzusehen ist. Das Marx'sche Vergegenständlichungsmodell ist nach Quante mit Entfremdung verträglich, impliziert diese jedoch nicht. Auf die Frage, ob Entfremdung notwendig ist, besitzt Marx im Jahr 1844 nach ihm keine befriedigende Antwort (S. 274/275).

Die Kategorie des gegenständlichen Gattungswesens beleuchtet Quante zunächst von ihrem ideengeschichtlichen Kontext her, er begreift sie als eine Synthese aus

Feuerbachs anthropologischer Konzeption, der sozialen Einheitsvision von Heß und dem von Hegel entliehenen Vergegenständlichungsmodell des Handelns (S. 267). Marx nimmt nach Quante damit vier spezifische Tendenzen in sein Gattungskonzept auf: die Dominanz der Gattung, die Dominanz der anthropologischen, sozialen Dimension und des praktischen Verhältnisses, schließlich die Historisierung (S. 265). Ungeachtet dieser heterogenen Quellen bleibt Marx' Gattungskonzept nach ihm in der idealistischen Philosophie verwurzelt; wird darin doch grundsätzlich an Hegels erkenntnistheoretischem Subjekt-Objekt-Modell festgehalten (S. 267, 273). Quante nimmt in diesem Konzept zugleich einen an Aristoteles orientierten Essentialismus wahr, der seiner Darstellung nach eine geschichtsphilosophische Dimension birgt (S. 273/274).

Anhand der Anerkennungskategorie wirft Quante die Frage nach den ethischen Implikationen der Marx'schen Theorie auf und kommt zum Kernstück seiner Interpretation. Von Marx als Maßstab der Kritik eingesetzt, fungiert Anerkennung als „das entscheidende Theorieelement in dem positiven Gegenentwurf“ (S. 275), den Marx 1844 vor Augen hat. Anerkennung avanciert bei Marx nach Quante zur evaluativen Kritikfolie wie zum zentralen Element seiner positiven Konzeption eines nicht-entfremdeten Zustandes (S. 278). Mit dieser Deutungsperspektive fällt dem Mill-Exzerpt eine ausgezeichnete Bedeutung zu; es enthält nach Quante eine Kritik entfremdeter Anerkennungsverhältnisse wie eine Skizze einer „normativen Gegenutopie“ (S. 281) zur bestehenden Gesellschaft. Als Bezugspunkt führt er auch hier Hegel an, dessen intersubjektive Anerkennungstheorie Marx aufgreift und kritisch fortbildet. Quante arbeitet in diesem Zusammenhang die Kernaussagen des aufgenommenen Auszugs der Mill-Exzerpte klar heraus und zeigt damit die offenkundigen ethischen Implikationen des jungen Marx auf, die in dessen Ausrichtung auf eine symmetrische Wechselseitigkeit mit- und füreinander produzierender Individuen liegen. Weshalb er Marx hier primär auf die Aristotelische Ethik der Wesensverwirklichung und nicht auf Feuerbachs auf zwischenmenschlichen Ich-Du-Beziehungen fundierte Ethik zurückführt bzw. allein das Moment der Anerkennung und nicht zugleich das einer genussvollen, gegenständlichen Interaktion herausstellt – Marx' Ansatz ließe sich besser als eine eudämonistische Ethik solidarischer Beziehungen umschreiben –, bleibt in seinem Kommentar klärungsbedürftig.

Der Marx'schen Gattungsmetaphysik ist nach Quante unaufhebbar eine Ethik eingeschrieben; das richtige ethische Bewusstsein der Akteure bleibt ein notwendiger Bestandteil der angemessenen Realisierung des Gattungswesens (S. 299/300). Dabei konstatiert er zugleich, dass dieser Ansatz nach der positiven Seite unterbestimmt bleibt – Marx ist zu diesem Zeitpunkt seiner Theoriebildung nicht in der Lage, „die ‚Momente‘ der Anerkennungsstruktur philosophisch präzise zu fassen und mit Inhalt zu füllen“ (S. 298). Dem aufmerksamen Leser wird spätestens hier die Frage entstehen,

was an Marx' *Manuskripten* denn das originäre Klassische ist, wenn darin das entscheidende Theorieelement, das Anerkennungskonzept, nicht mit Inhalt gefüllt wird; abgesehen davon, dass der Terminus Anerkennung in den *Manuskripten* kaum präsent ist. Diese Deutungsperspektive resultiert nach Auffassung der Rezensentin aus der schon erwähnten Einseitigkeit, Marx vornehmlich in einen philosophischen (ethischen) Diskurs Hegel'scher Provenienz zu stellen und andere Theoriequellen dagegen auszublenden. In seiner „Vorrede“ geht Marx selbst auf seine theoriegeschichtlichen Quellen ein und verweist neben Hegel auf die Nationalökonomie als empirisch ausgerichtete Fachwissenschaft, die französischen, englischen und deutschen Sozialisten wie auf Feuerbachs humanistischen Ansatz (S. 178–181). Das Originäre seines auf eine Struktur- und Prozesstheorie der Gesellschaft hinauslaufenden Konzeptes beruht gerade auf einem Zusammendenken dieser heterogenen Quellen, das ihm zugleich ermöglicht, Hegels spekulativen Rationalismus zu überschreiten. Dieser Einwand soll abschließend anhand der Arbeitsproblematik näher beleuchtet werden.

Der junge Marx, wie Quante herausstellt, schließt positiv an Hegels Vergegenständlichungsmodell des Handelns an und ist zugleich bestrebt, diesem seine idealistische Form abzustreifen. Dazu wendet er sich speziell der ökonomischen Vergegenständlichungssphäre zu, die er vermittels der Nationalökonomie, dem Selbst der modernen Industrie (S. 108), reflektiert. Dahinter lässt sich Hegels phänomenologische Methode erkennen: Anhand der Kritik des erscheinenden Wissens, in diesem Fall der Nationalökonomie, sollen die wesentlichen Formbestimmungen der modernen Industriegesellschaft genetisch entwickelt werden. Zentraler Anschlusspunkt ist für Marx hierbei die Arbeit als Grundprinzip der Nationalökonomie bzw. deren Pendant, das Kapital als aufgespeicherte Arbeit. In der Fixierung der (Smith'schen) Nationalökonomie auf Tauschwert und Reichtum erkennt Marx gerade die Scheinhaftigkeit dieser Wissenschaft, indem Arbeit hier in entfremdeter Form verallgemeinert wird. Orientiert am Privateigentum und Tauschwert, blendet die Nationalökonomie für Marx sowohl die vergegenständlichten (asymmetrischen) Sozialbeziehungen als auch Leiderfahrungen der arbeitenden lohnabhängigen Klasse aus, von welcher anthropologischen Ebene nach ihm jedoch auszugehen ist. Die Auffassung, wonach sich Arbeit im Hervorbringen gegenständlicher Tauschwerte erschöpft, wird von Marx in dieser Hinsicht allgemein kritisiert. Einer solchen dinglichen Auffassung setzt er selbst eine relationale entgegen: Der Arbeitsprozess erzeugt nach ihm bleibende Verhältnisse der Menschen untereinander, zu sich selbst wie zur gegenständlichen Welt, die als Resultat der entfremdeten Arbeit für die Menschen feindliche Herrschafts- und Zwangsverhältnisse bilden (z. B. S. 93/94). Diesem von der Nationalökonomie fixierten Zustand stellt Marx in seiner Orientierung auf sozialistische (kommunistische) Konzepte die Form der nicht-entfremdeten Arbeit gegenüber, die er auch als menschliche Lebensäußerung im

Sinne einer – den Anderen immer schon einschließenden – Betätigung und auch Bildung der Individualität umschreibt. Die Kategorie der Arbeit wird hier in einer nicht-instrumentellen Weise gefasst.

Ungeachtet der Tatsache, inwieweit es Marx in seinen Pariser *Manuskripten* gelingt, die moderne Gesellschaft genetisch von der Kategorie der Arbeit zu erschließen, wird an seinen kritisch von der Nationalökonomie ausgehenden Bestimmungen deutlich, dass er Arbeit nicht auf die bloße Erzeugung von materiellen Gegenständen einengt, sich von dieser dinglichen Auffassung vielmehr distanziert. Seine Kritik am national-ökonomischen Arbeitsbegriff erfolgt dabei aus der Perspektive konkreter Arbeits- und Austauschprozesse bzw. der arbeitenden Individuen, d.h. nicht primär aus einem normativen ethischen Ansatz. Quantas Deutung des Marx'schen Vergegenständlichungsmodells greift in dieser Hinsicht zu kurz, weil sie es allein im Horizont einer philosophischen Handlungstheorie im Sinne Hegels reflektiert. Seiner Textinterpretation, seinem Stellenkommentar und auch dem Glossar wäre dienlich gewesen, auf die verschiedenen in die *Manuskripte* einfließenden Theoriequellen einzugehen, um zum einen Marx' eigenständige Richtungsnahme, zum anderen seinen Bruch mit Hegels logisch begründeter Philosophie deutlich zu machen. Diese Kritik spricht dem Herausgeber nicht die Leistung ab, den Marx'schen Ansatz im Lichte von Hegels praktischer Philosophie und Dialektik interpretiert zu haben, um damit zugleich die ethische Dimension der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ herauszustellen.

Buchannotationen

Rolf Hosfeld: *Die Geister, die er rief. Eine neue Marx-Biografie*. München, Zürich: Piper Verlag 2009. 260 Seiten. ISBN 978-3-492-05221-4.

Das Buch ist eine Ideen-Biografie. Der Leser wird deshalb weniger eine biografische Darstellung als vielmehr eine Interpretation der Marx'schen Ideen und einen Weg durch Marx' geistige Entwicklung finden. Es ist anregend geschrieben und für ein breites Publikum gedacht. Folgende Punkte sollen hier hervorgehoben werden: Zum einen werden Marx' Werk und politische Aktivitäten konsequent kontextualisiert. So wird z.B. gezeigt, wie Marx als Chefredakteur der *Neuen Rheinischen Zeitung* agiert und durch die Ereignisse dazu gebracht wird, eine stärkeren Radikalisierung mitzumachen, zugleich aber von den wirklichen Aktionen um Born, Schapper, Moll etc. gewissermaßen abgekoppelt ist. Auch an anderen Stellen gelingt es dem Autor, durch profunde Geschichtskennntnis Marx' Ansichten in den historischen Kontext einzuordnen und ihn als Zeitgenossen des 19. Jahrhunderts vorzustellen, dessen politische Schriften stark vom Zeitgeist geprägt sind. Detailliert wird außerdem aufgezeigt, welche Ideen Marx beeinflusst haben. Das bezieht sich nicht nur auf Hegel (hier vor allem in Anlehnung an Hegels Staatsverständnis), sondern auch auf Bruno Bauer mit seiner Religionskritik, auf Frühsozialisten und französische Geschichtsschreiber, und insbesondere wird Marx' Auseinandersetzung mit vielfältigen Strömungen sozialistischer Theorien behandelt. Der Autor hat zahlreiche Marx'sche Schriften ausgewertet und kann so seine Aussagen mit vielen Zitaten belegen.

Das Buch ist in vier Themenkomplexe gegliedert. Der erste Teil, „Ideen“, behandelt Grundlagen des Marx'schen Denkens, ausführlich wird dabei auf Marx' Staatsverständnis eingegangen. Der zweite Teil, „Taten“, stellt Marx' politische Aktivitäten in den Mittelpunkt und zeigt diesen als Zeitgenossen des 19. Jahrhunderts. Der dritte Teil, „Entdeckungen“, ist ganz auf die ökonomiekritischen Schriften ausgerichtet. Im nur knapp gehaltenen vierten Teil, „Folgen“, kann man noch einmal die zuvor bereits genannten zentralen Einwände des Autors gegen Marx wieder finden: so u.a. Marx' Unverständnis gegenüber komplexen politischen Institutionen, eschatologische Züge in seinem Denken, sein Geschichtsdeterminismus und sein Versuch, durch Einebnung von Komplexitäten die Widersprüche des Kapitalismus lösen zu wollen.

Klaus Körner: „Wir zwei betreiben ein Compagniegeschäft“. Karl Marx und Friedrich Engels. Eine außergewöhnliche Freundschaft. Hamburg: Konkret Literatur Verlag 2009. 176 Seiten. ISBN 978-3-89458-264-7.

In dieser sehr gut lesbaren Doppelbiografie zeigt der Autor in chronologischer Abfolge viele Facetten der fast 40jährigen Freundschaft und Zusammenarbeit von Marx und Engels. Er beleuchtet anschaulich, wie eng verbunden Freundschaft, wissenschaftliche Arbeit und politische Aktivitäten der beiden so unterschiedlichen Charaktere waren. Das dies so gut gelingen konnte, war vor allem Engels' ungemeiner Großzügigkeit und zum Teil erheblicher Selbstverleugnung zu verdanken. Er war bei diesem „Compagniegeschäft“ der bei weitem mehr Gebende, und das über Marx' Tod 1883 hinaus: Engels, ganz dem Marx'schen Werk verpflichtet, stellte eigene Projekte zurück oder gab sie ganz auf, um das *Kapital* fertigzustellen und zu veröffentlichen sowie weitere Schriften des Freundes durch Einführungen, Nachworte und Übersetzungen zu popularisieren. Der Autor hebt aber auch hervor, dass Engels ab 1872 die aktivere und kreativere Rolle des Duos spielte.

Das Problematische dieses Zusammenwirkens wird ebenso verdeutlicht, etwa, wenn Engels seine verhasste Tätigkeit in dem Familienunternehmen lange Zeit nur deshalb nicht aufgibt, um Marx finanziell unterstützen zu können; wenn andererseits Marx den Freund völlig im Unklaren über den Stand der Arbeiten am *Kapital* lässt, wohl wissend, dass er selbst nichts mehr zur Fertigstellung des Manuskripts beitragen würde; oder wenn Engels sich willig bei einigen zum Teil recht perfiden politischen Spielchen einspannen lässt, als beispielsweise auf Sitzungen doch eigentlich Gleichgesinnter Versammlungsmehrheiten in Marx' Sinne manipuliert werden sollten.

Die vorliegende Arbeit kann auch ein Marx-Kenner mit Gewinn lesen, da die sonst oft nur nebeneinander betrachteten Lebensstationen der beiden Protagonisten über einen langen Zeitraum hinweg miteinander verwoben dargestellt werden. Ihr eng miteinander verbundenes Leben als Publizisten, Journalisten, Theoretiker, politische Organisatoren und nicht zuletzt als Privatleute wird detailreich nachgezeichnet und dabei zugleich Unterschiede ihrer Persönlichkeiten, Lebensauffassungen und Arbeitsweisen aufgezeigt.

Rolf Peter Sieferle: Karl Marx zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag 2007. 233 Seiten. ISBN 978-3-88506-638-5.

Der Schwerpunkt dieser Einführung liegt auf der Entwicklung der ideengeschichtlichen Grundlagen des Marx'schen Denkens sowie auf der Rekonstruktion (und kritischen Diskussion) seines ökonomischen Denkens; biografische Aspekte werden nicht erörtert, das politische Wirken wird nur im letzten Kapitel behandelt, im Zusammenhang mit der Nachwirkung von Marx im Marxismus.

Die ideengeschichtliche Situierung im ersten Kapitel belässt es nicht beim üblichen Bezug von Marx auf Hegel, Adam Smith und Ricardo, sondern weist darüber hinaus auf die Bedeutung der schottischen Moralphilosophie für Marxens Gewährsmänner hin. In dieser Perspektive erscheint Hegels Rechtsphilosophie nicht wie sonst als der idealistische Ausgangspunkt für Marx, sondern selbst als Weiterführung des „theoretischen Programms der klassischen Ökonomie“, an das Marx wiederum anknüpfte.

Die Gedankenführung des Bandes insgesamt ist nicht nur konzentriert und sachorientiert, sondern basiert zudem auf dem neuesten Stand der Marx-Philologie: „Marx hinterließ kein abgeschlossenes Werk, sondern eine ungeheure Menge von Entwürfen, Exzerpten und Fragmenten.“ (S. 191.) Dementsprechend wird die Darstellung des ökonomischen Werkes mit einer Erörterung zum Ausarbeitungsstand des *Kapital* und mit einer Übersicht über die ökonomischen Manuskripte begonnen. Letztere werden als „Werkstatttexte“ in einer Übersichtstabelle (S. 50) mit Inhaltsangaben chronologisch zusammengestellt, den entsprechenden MEGA-Bänden der zweiten Abteilung zugeordnet, vor allem aber in ihrer Bedeutung für das ökonomische Werk von Marx interpretiert (S. 50–54). Die Gesamteinschätzung lautet demgemäß: „Sein Werk war wesentlich heterogener und experimenteller, als [spätere] Dogmatisierungen ahnen lassen.“ (S. 212.)

Unter den hier angezeigten Einführungen ist dies die einzige, die zutreffende und zuverlässige Angaben zu den Werkausgaben, mithin zu den Textgrundlagen, enthält (S. 227–229). Unverständlich ist deshalb – und dies ist der einzige Kritikpunkt an dem vorzüglichen Bändchen –, weshalb auf die Angabe von Sekundärliteratur verzichtet wurde. Die statt dessen angegebenen Internetadressen bieten für den unbedarften Nutzer eben *keine* Orientierung, sondern verwirren. Auf die Auswahl brauchbarer, weiterführender Standardliteratur hätte (gerade bei einem Autor wie Marx) keinesfalls verzichtet werden dürfen.

Michael Berger: Karl Marx. (UTB 3010. Profile.) Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2008. 99 Seiten. ISBN 978-3-7705-4604-6.

Es handelt sich um eine kompakte, textnah und direkt erläuternde und argumentierende Einführung. Dargestellt werden nicht nur die theoretischen Aspekte des Marx'schen Denkens, sondern auch die „Politische Praxis“ (S. 46ff.), biografische Aspekte („Flüchtlingsleben“, S. 58ff.) und das Erbe des Marxismus. Wie in den anderen beiden Einführungen auch, wird zwischen Marx und dem Marxismus differenziert und versucht, in der Interpretation das authentische Denken von Marx zu rekonstruieren, wobei dessen fragmentarischem Charakter Rechnung getragen wird. Bei Berger ist die Skepsis an der Authentizität diesbezüglich sehr groß: „Insofern sind die Manuskripte,

die Engels als zweiten und dritten Band des *Kapital* publizierte, nur unter großen Vorbehalten als Meinung von Marx anzusehen.“ (S. 28.)

Des Weiteren werden Ansatzpunkte für Anknüpfungen späterer Theoretiker (Böhm-Bawerk, Weber, Luhmann, Habermas) behandelt, es finden Hinweise zum Forschungsstand sowie eine exzellente Bibliografie mit wichtiger Marx-Literatur auf dem neuesten Stand.

Sofern es überhaupt möglich ist, auf solch knappem Raum eine Gesamtdarstellung zu Marx geben, kann es hier als gelungen bezeichnet werden.

Bernd Ternes: Karl Marx. Eine Einführung. (UTB 2987. Bachelor Bibliothek.) Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft 2008. 299 Seiten. ISBN 978-3-8252-2987-0.

Im Unterschied zum ebenfalls bei UTB erschienenen Bändchen von Berger agiert diese Einführung auf bemerkenswertem Abstraktionsniveau. Es ist ein ungewöhnliches, ja kurioses Werk, das nicht nur sprachlich durch einen kulturwissenschaftlichen Jargon auffällt, sondern auch durch andere Eigenwilligkeiten wie eine Negativliste im Kapitel „Eintritt“, in der in 26 Unterpunkten (und gleichwohl „sporadisch“ und unvollständig) zunächst einmal aufgeführt wird, was alles in dieser Einführung „keinen Platz gefunden“ hat (S. 27–29).

Dessen ungeachtet ist das Buch kenntnisreich geschrieben und hat insbesondere drei Vorzüge: Eine ausführliche Analyse des ökonomischen Denkens von Marx, eine detaillierte Verzeichnung späterer Kritikpunkte an Marx (S. 213–228)¹, und (abschließend) den eigenständigen Versuch, den Historischen Materialismus kulturalistisch weiter zu denken.

Insofern bietet der Band interessante und anregende Lektüre, allerdings nur für mit Marx gut vertraute Leser. Als „warm up“ oder „Eingang“ (S. 17/18) für Bachelor-Studenten (so der Reihentitel) ist es nicht geeignet, auch deshalb nicht, weil in der Bibliografie die Standard-Literatur zu Marx nicht verzeichnet ist und sich eine Fülle von Rechtschreib- und Sachfehlern² findet.

¹ Wobei leider oftmals rein sachlich die Argumente rekonstruiert werden, ohne die Kritiker (oder entsprechende Literatur) namentlich zu nennen, was für die weiterführende Lektüre hilfreich gewesen wäre.

² Nur einige Beispiele aus dem biografischen Bereich: So sind die Feuerbach-Thesen nicht Teil der *Deutschen Ideologie* (S. 59); der erste *Kapital*-Band wurde nicht 1862 fertiggestellt (S. 68) und ist auch nicht „das letzte Werk, das Marx zustande bringt“ (S. 69).

Joachim Hirsch/John Kannankulam/Jens Wissel (Hrsg.): Der Staat der Bürgerlichen Gesellschaft. Zum Staatsverständnis von Karl Marx. (Staatsverständnisse, Bd. 18.) Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 2008. 223 Seiten. ISBN 978-3-8329-3226-8.

Die Autoren des vorliegenden Sammelbandes beschäftigen sich mit dem Marx'schen Staatsverständnis und seiner Weiterentwicklung zur Ausbildung materialistischer Staatstheorien. In diesem Zusammenhang werden auch aktuelle staatstheoretische Debatten behandelt.

Der Band gliedert sich in drei Themenkomplexe. Der erste ist der Darstellung der Marx'schen Äußerungen über den Staat gewidmet. Diese werden zunächst am Frühwerk vorgestellt und es wird nachgezeichnet, wie Marx in Auseinandersetzung mit Hegel wichtige staatstheoretische Ansätze entwickelte (Helmut Reichelt). Nachfolgend werden Marx' politische Schriften (unter anderem zur Revolution 1848/49, Pariser Kommune, Auseinandersetzung mit Bakunin) nach tragfähigen staatstheoretischen Aussagen untersucht (Frank Deppe). Wobei schnell klar wird, dass es nicht möglich ist, die Marx'schen staatstheoretischen Ansätze einfach aus seinen Schriften herauszulesen, dazu ist die Textgrundlage zu fragmentarisch und kontextgebunden sowie oftmals eher auf eine Staatskritik zugeschnitten.

Im zweiten Teil werden die Anfänge der Entwicklung einer materialistischen Staatstheorie untersucht. Das geschieht zu Beginn in unmittelbarem Anschluss an Marx. Hier spielt Engels eine größere Rolle; im Mittelpunkt stehen Bernstein, Kautsky, Lenin und Luxemburg (Thomas Gehrig). Danach werden unterschiedliche Staatsauffassungen des „westlichen Marxismus“ nach dem Ersten Weltkrieg am Beispiel von Gramsci, Althusser und Poulantzas vorgestellt (Joachim Hirsch, John Kannankulam, Jens Wissel). Es folgt ein Überblick über die Entwicklung einer materialistischen Rechtstheorie (Ersin Yildiz). Anschließend wird nach Verbindungen zwischen materialistischem und feministischem Staatsverständnis gefragt (Evi Genetti).

Der letzte Themenkomplex diskutiert Beziehungen zwischen Marx'scher Theorie und neueren gesellschaftstheoretischen Ansätzen, wobei hier stärker das Verhältnis von Ökonomie und Politik in den Blick genommen wird – dies geschieht am Beispiel von Luhmann, Laclau und Mouffe (Bob Jessop). Weiterhin werden nicht so sehr Marx'sche Auffassungen, sondern vielmehr Auseinandersetzungen mit marxistischen Positionen reflektiert – bei Foucault und Poulantzas (Stephan Adolphs). Ein Vergleich der deutschen mit der angelsächsischen Diskussion zum Verhältnis von materialistischer Staatstheorie und Politikwissenschaft (die nicht zugunsten der deutschen Wissenschaft ausfällt) beschließt den Sammelband (Josef Esser).

Interessant wäre in Anschluss an die vorliegende Diskussion eine Untersuchung der von den Autoren nicht berücksichtigten Schriften von Marx. Neben den ökonomischen

Manuskripten wären das z.B. Marx' Aussagen zur Kolonialpolitik und insbesondere die Hinzuziehung seiner Exzerpte. So zeigen die Auszüge zur spanischen Geschichte (MEGA IV/12) wie Marx dem schwierigen Übergang von der absolutistischen Herrschaft Fernandos VII zum modernen Staat auf der iberischen Halbinsel faktenreich nachspürt und dabei Parlaments- und Verfassungskämpfe sowie die Entstehung eines modernen Parteiensystems beobachtet. Auch anhand weiterer Schriften wäre zu untersuchen, inwieweit Marx Strukturen des politischen Systems und Formen des Staates in den Blick nimmt.

Wolfgang Wippermann: *Der Wiedergänger. Die vier Leben des Karl Marx.* Wien: Kremayr & Scheriau 2008. 220 Seiten. ISBN 978-3-218-00781-8.

Das Buch stellt in origineller Weise eine Geschichte der Rezeption des Marx'schen Denkens dar und liefert eine gute Einführung in die Werke wichtiger Theoretiker der Arbeiterbewegung und des Marxismus im 19. und 20. Jahrhundert. Das Ganze wird in vier Phasen abgehandelt. Eine knappe biografische Skizze führt in das erste, das reale, Leben des „Wiedergängers“ Marx ein. Sofort nach seinem Tod beginnen schon erste Umformungen der theoretischen Hinterlassenschaft – sie setzen bereits mit Engels' Popularisierungsversuchen ein. Es folgen Verformungen im Marxismus bis zur völligen Deformierung im Marxismus-Leninismus, Stalinismus und Maoismus.

Ein zweites Mal gestorben ist Marx mit der terroristischen Diktatur unter Stalin. Zum dritten Leben erweckt wurde er dann in Auseinandersetzung mit dem „realexistierenden“ Sozialismus, aber auch revoltierende Studenten des Jahres 1968 und Theoretiker der Befreiungsbewegung beriefen sich auf ihn, konnten ihn jedoch nur noch als Stichwortgeber einfacher Schlagworte gebrauchen.

Das vierte Leben wäre nunmehr ein gegenwärtiges und zukünftiges: nach dem Ende des „realexistierenden“ Sozialismus sei nun die Zeit gekommen, den wirklichen Marx zu entdecken. Und zu entdecken sei er als Ökonom, Historiker und Philosoph. Als Ökonom habe er die Globalisierung beschrieben; als immer noch unterschätzter Historiker kann er mit seiner Bonapartismustheorie zur Erklärung von Faschismus und Totalitarismus beitragen; als Religionskritiker liefere er Argumente für die Auseinandersetzung mit religiösem Fundamentalismus. Am wichtigsten scheint dem Autor Marx als Philosoph zu sein, vor allem im Hinblick auf den utopischen Gehalt der Marx'schen Theorie; gerade das „Prinzip Hoffnung“ (Bloch) mache Marx heute so aktuell.

Faktenreich untersetzt wird die Rezeptionsgeschichte des Marx'schen Werks durch eine chronologische Vorstellung von Kritikern und Theoretikern, die interessanterweise immer im Dreierpack auftauchen. Nach Lassalle, Bakunin und Engels folgen als erste

Bernstein, Kautsky und Luxemburg. Die nächste Gruppe versteht sich als antistalinistische Marxisten, die sich noch eng an Marx orientieren, wie Trotzki, Otto Rühle und Karl Korsch; danach treten als kritische Marxisten, die sich für Erneuerung und Reform des Marxismus einsetzten, Lukács, Gramsci und Bloch auf; noch weiter in ihren Erneuerungsbestrebungen gingen dann Adorno, Wilhelm Reich und Marcuse, sie sahen z. B. nicht mehr im Proletariat den Umgestalter der Gesellschaft; und schließlich taucht diejenige Gruppe auf, die ihre Ideen im Grunde auf antimarxsche Begründungen stützte – wie Frantz Fanon, Che Guevara und Mao Zedong. Hier sei man zu einer völligen Verkehrung der Marx'schen Theorie in ihr totales Gegenteil gelangt.

Anregend ist der Hinweis, dass Marx-Editoren nicht nur gute Bibelkenntnis haben, sondern mit dem Schrifttum der klassischen Utopien vertraut sein sollten. Hilfreich ist ferner der beigefügte bibliografische Essay, der zunächst Marx-Biografien verzeichnet, wobei besonders die angelsächsische Forschung hervorgehoben wird; danach folgen Lektüreempfehlungen für Einführungen und Überblicksdarstellungen zum Marxismus; anschließend werden Bücher mit Textauszügen vorgestellt, wobei auch die editorischen Leistungen der MEGA gewürdigt werden.

Claudia Reichel / Gerald Hubmann

Zusammenfassungen

David Leopold: ‚All Tell the Same Tale‘: The Young Engels and Communal Settlements in America and England

In den frühen 1840er Jahren gab es in Friedrich Engels' intellektuellem Werdegang eine Phase, in der er mit der Idee des „kommunitarischen Sozialismus“ (wie er etwa von den Anhängern von Charles Fourier, Robert Owens u.a. vertreten wurde) sympathisierte. In dieser Zeit verfasste Engels seine „Beschreibung der in neuerer Zeit entstandenen und noch bestehenden kommunistischen Ansiedlungen“ (Oktober 1844). Der vorliegende Artikel zeichnet Engels' Argumentation nach und identifiziert die erwähnten kommunistischen Ansiedlungen (etwa vierzehn in den USA und eine in England). Darüber hinaus werden die verschiedenen Informationsquellen zu diesen Siedlungen untersucht, die Engels für seine Darstellung nutzte und seine (in mancher Hinsicht unbefriedigende) Behandlung dieser Quellen analysiert, von denen die Korrespondenz von John Finch (1784–1857) und die journalistischen Veröffentlichungen von Alexander Somerville (1811–1885) zwei der wichtigsten darstellen. Dabei verfolgt der Artikel zwei Ziele: er will sowohl die Arbeitsmethoden des jungen Engels als auch die kommunitarische Phase in seiner frühen intellektuellen Entwicklung beleuchten.

Klaus Müller: Tendenzieller Fall oder Anstieg? Zur Komplexität ökonomischer Erscheinungen am Beispiel der allgemeinen Durchschnittsprofitrate

Am Beispiel der allgemeinen Durchschnittsprofitrate wird die Bedeutung der Rolle der Prämissen für die Modellierung ökonomischer Prozesse gezeigt. Eine Vielzahl von Elementen bestimmt den Ausgleich unterschiedlicher zu einer durchschnittlichen Profitrate. Auf diese Weise wird die Verteilung der Kapitale auf die Zweige und Bereiche der Volkswirtschaft geregelt. Die Angleichung der Profitraten existiert nur als eine Tendenz. Sie vollzieht sich in einem System, in welchem sich widerstreitende Einflüsse ständig überlagern. Die Durchschnittsprofitrate kann über längere Zeiträume fallen oder steigen. Das hängt ab von der Veränderung der Relationen zwischen der organischen Zusammensetzung des Kapitals und der Mehrwertrate. Weder Anstieg noch Fall der Kennziffer besitzen den Charakter eines ökonomischen Gesetzes. Die Okishio/Heinrich-Profitrate und die Marx/Engels-Profitrate können sich gegenläufig entwickeln.

Oliver Flügel-Martinsen: Entfremdung und Subjektivität bei Marx. Zwei konkurrierende Denkwege?

Der Artikel nimmt seinen Ausgangspunkt bei der Beobachtung, dass Subjektivität bei Marx, insbesondere in seinen Frühschriften, auf zwei unterschiedliche Weisen konzeptualisiert wird: Auf der einen Seite steht ein anthropologischer und auf der anderen Seite ein sozialtheoretischer Denkweg. Zwar treten beide Weisen, Subjektivität zu denken, in Marx' Schriften häufig in Verknüpfung auf, aber beide lassen sich nicht nur analytisch scharf trennen, sondern sie müssen als zwei distinkte Konzeptionen von Subjektivität verstanden werden. Die Unterschiede beider Subjektivitätsverständnisse werden vor allem in drei Hinsichten theoretisch folgenreich. Erstens verbinden sich mit ihnen jeweils unterschiedliche Verständnisse von Entfremdung. Zweitens haben sie verschiedene begründungstheoretische Konsequenzen für das Denken von Subjektivität und Entfremdung. Drittens schließlich ziehen sie jeweils andere politiktheoretische Implikationen mit sich.

Christoph Henning: Charaktermaske und Individualität bei Marx

In diesem Aufsatz wird versucht, dem Wort „Charaktermaske“ bei Marx eine positive Konzeption von Individualität zu entlocken. Das geschieht zunächst in einer methodenkritischen Reflexion auf den Status der politischen Ökonomie, in welcher Marx' Ansatz phänomenologisch interpretiert wird: Die Charaktermaske bezieht sich zwar auf Reales und ist daher nicht fiktiv, aber sie benennt nicht konkrete Menschen, sondern Sichten auf sie – und schließt daher ein volleres Verständnis von Individualität nicht aus. In einem philosophiehistorischen Exkurs werden dann die Wurzeln dieser Vorstellung nicht bei Hegel, sondern bei Schelling gesucht. Im letzten Teil wird schließlich aufgezeigt, dass die „Charaktermaske“ auch einen sozialkritischen Sinn hat, da sie für unterschiedliche Klassen Unterschiedliches meint.

Alex Demirović: Marx und die Frage der Intellektuellen. Zur Kritik der politischen Epistemologie

Marx hat nur wenig über seine gesellschaftskritische Methode reflektiert. Doch offensichtlich wählt er ein besonderes Verfahren: das der Kritik durch die Darstellung des bürgerlichen Denkens hindurch. Deshalb steht im Zentrum seines Denkens eine als systematisch zu verstehende, überraschend umfangreiche Auseinandersetzung mit Intellektuellen und deren Aktivitäten. Dies gilt im Besonderen für Intellektuelle, die sich mit Fragen der Ökonomie befassen. Parteilichkeit spielt für Marx dabei eine untergeordnete Rolle, entscheidend ist offensichtlich, in welcher Weise diese Intellektuellen selbst aktiv zum Verständnis der gesellschaftlichen Bewegung beitragen und soziale Kräfte als solche organisieren.

Axel Rüdiger: Der Beruf der Politik: Karl Marx über Lord Palmerston, Louis Bonaparte und Abraham Lincoln

Anhand der politischen Profile, die Marx von Palmerston, Bonaparte und Lincoln zeichnete, wird Marx' eigenes Verständnis von Beruf und Inhalt der Politik hinterfragt. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, inwiefern sich Revolutionsorientierung und Ideologiekritik mit Realpolitik verbinden lassen. Bei der Diskussion von Palmerston wird deutlich, dass Marx' Ideologiekritik sich nicht auf die einfache Unterscheidung von falschem und richtigem Bewusstsein beschränkt, sondern über das rationale Wissen hinausreicht. So wird gezeigt, dass im revolutionären Politikbegriff von Marx die „magische“ Dimension von Politik mit dem Materialismus eine dialektische Beziehung eingeht. In der Anwendung dieses Politikbegriffs auf Bonaparte und Lincoln wird vorgeführt, wie Marx zwischen politischer Ideologie und revolutionärer Realpolitik unterscheiden konnte.

Warren Breckman: Die deutschen Radikalen und das Problem des Nationalcharakters 1830–1848

In den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts erlebte die deutsche Linke einen grundlegenden Prozess der Fragmentierung und Ausdifferenzierung. Noch in den 1830ern konnten alle progressiven, gegen die Restauration gerichteten Kräfte unter dem Begriff der „Bewegungspartei“ subsumiert werden; aber bereits im Revolutionsjahr 1848 war diese Einheit einer komplizierten Zersplitterung gewichen. Die verschiedenen linken Gruppierungen sahen sich nun in ebenso scharfer Opposition zueinander wie zu ihrem gemeinsamen Gegner, den monarchischen Systemen. In den polemischen Auseinandersetzungen der späten dreißiger und vierziger Jahre avancierte das doppeldeutige Bild des deutschen Nationalcharakters zu einem zentralen Topos, den die konkurrierenden Individuen und Gruppen sowohl in den Angriffen auf ihre Gegner als auch in der Verteidigung der eigenen Sache nutzten. Auf der einen Seite wurden „die Deutschen“ als engstirnig und philisterhaft verdammt, auf der anderen Seite als Träger einer universalen Berufung gefeiert. In allen bedeutenden Auseinandersetzungen dieser Jahre kam diese Dualität zum Ausdruck, wenn radikale Denker für sich selbst die „universale“ Komponente des deutschen Nationalcharakters in Anspruch nahmen, während sie den Gegner als Inkarnation des deutschen Spießbürgers diffamierten. Dieser Aufsatz zeichnet die rhetorischen Strategien solcher Positionierungen nach, indem er deren Entwicklung von den Radikalen der 1830er Jahre über Linkshegelianer und Wahre Sozialisten bis zu Marx und Engels verfolgt. Auch wenn sich die Begrifflichkeiten dieses Diskurses bei Marx und Engels drastisch veränderten, so hatte er dennoch einen anhaltenden Einfluss nicht nur auf das Denken dieser beiden Kommunisten, sondern auch auf das Verhältnis des deutschen Sozialismus zur Nation als solcher.

Summaries

David Leopold: ‘All Tell the Same Tale’: The Young Engels and Communal Settlements in America and England

In the early 1840s, Friedrich Engels’ intellectual evolution included a period of sympathetic engagement with communitarian socialism (as represented by the followers of Charles Fourier, Robert Owen, and others). During that period, Engels wrote ‘Beschreibung der in neuerer Zeit entstandenen und noch bestehenden kommunistischen Ansiedlungen’ (October 1844). The present article provides an account of his argument in that text; it identifies all the communal settlements that he mentions (some fourteen in America and one in England); it traces his various sources of information about these settlements; and it examines his (in some ways, unsatisfactory) treatment of those sources. The two most important of these sources are the correspondence of John Finch (1784–1857) and the journalism of Alexander Somerville (1811–1885). The aim of the present article is twofold. It seeks to illuminate both the young Engels’ method of working, and the communitarian phase in his early intellectual development.

Klaus Müller: Tendenzieller Fall oder Anstieg? Zur Komplexität ökonomischer Erscheinungen am Beispiel der allgemeinen Durchschnittsprofitrate

Given the general average profit rate as an example, the role of premise for modulating economic processes is shown. The multitude of elements determines the balance of different profit rates to an average one. This way the distribution of capital to branches and sectors of the economy is regulated. The balance of profit rates exists as a tendency only. It takes place in a system in which the conflicting influences constantly interfere with each other. The average profit rate may increase or decrease over a long period, depending on the alteration between the organic capital composition and the surplus value rate. Neither increase nor decrease of the index, have the characteristic features of an economic law. The Okishio/Heinrich-profit rate and the Marx/Engels-profit rate may have a reversal development.

Oliver Flügel-Martinsen: Entfremdung und Subjektivität bei Marx. Zwei konkurrierende Denkwege?

In the article it will be argued, that there are two different modes of conceptualizing subjectivity in Marx, especially in his early writings: an anthropological account on the one hand and a social theoretic approach on the other hand. Although both ways of thinking subjectivity appear to be in fact very often interwoven in Marx' writings it is nevertheless not only possible to distinguish them, but moreover they constitute two distinct conceptions of subjectivity. Mainly they become important in three theoretical dimensions. Firstly they lead to different understandings of alienation. Secondly they have different consequences regarding the theoretical justification of both: subjectivity and alienation. Finally they imply different effects on questions of political theory.

Christoph Henning: Charaktermaske und Individualität bei Marx

This paper investigates Marx's use of the term "social mask" (Charaktermaske) in order to learn more about his concept of individuality. A first section discusses the epistemic status of the term, claiming that it denotes something in the world. However it rather refers to views about people than to people themselves. It therefore does not exclude fuller conceptions of individuality. The second section of the paper looks for philosophical sources of such concepts of individuality in Marx, claiming that here he relies more on Schelling than on Hegel. Finally, on a more concrete level, a closer look shows that the term also has a critical edge in terms of social theory, for wearing a "social mask" does not mean the same thing for different social classes.

Alex Demirović: Marx und die Frage der Intellektuellen. Zur Kritik der politischen Epistemologie

Except of a few remarks there is not so much theoretical-methodological reflection to be found in the work of Karl Marx. It is obvious that he makes use of a method of criticism of bourgeois thought by he is assuming to criticize the relations of the capitalist mode of production. Thus he is approaching theories by analyzing and criticizing intellectuals. The article is arguing that this criticism of intellectuals and that of their theories is internally connected. Partisanship doesn't play an important role in Marx' criticism of intellectual activities and theories such as the theory of Ricardo or that of Proudhon. More important seems to be the way in which intellectuals by and through their theory are organizing social forces.

Axel Rüdiger: Der Beruf der Politik: Karl Marx über Lord Palmerston, Louis Bonaparte und Abraham Lincoln

Based on the political profiles of Palmerston, Bonaparte and Lincoln elaborated by Marx, the question can be posed for Marx's own understanding of the vocation and meaning of the political. The central question that this essay seeks to address is, to what extent a revolutionary strategy as well as a ideology critique could be connected with the concept of real politics. Within the discussion of Palmerston, it will be shown that Marx's idea of ideology critique is not just bound to the categories of false and correct consciousness, but rather goes beyond rational knowledge. Within Marx's revolutionary notion of politics, there is a dialectical relation between the "magical" dimension of politics and materialism. In the application of this notion of politics on Bonaparte and Lincoln, one can distinguish clearly between political ideology and revolutionary real politics.

Warren Breckman: Die deutschen Radikalen und das Problem des Nationalcharakters 1830–1848

In the 1830s and 1840s, the German Left underwent a process of fragmentation and differentiation. In the 1830s, the term 'Bewegungspartei' (party of movement) grouped together all progressive forces opposed to the Restoration; but by 1848, a complicated partisan field existed, in which left-wing groups saw almost as much to oppose in each other as in the princely regimes. In the polemical interactions of the late 1830s and 1840s, competing individuals and groups drew on an ambiguous image of German national character to attack their rivals and advance their own cause. On the one hand, German leftists condemned the Germans as a 'parochial' and 'philistine' people, and on the other side, leftists celebrated the Germans as bearers of a 'universal' task. In each of the major ideological confrontations of those years, this duality was pressed into service, as radicals claimed for themselves the "universal" content of the German national character while accusing their rivals of embodying the parochial qualities of Germanness. The essay traces this rhetorical and positional strategy from the radicals of the 1830s, through the Left Hegelians and True Socialists, to Marx and Engels. Marx and Engels altered the terms of this discourse dramatically, but nonetheless, it had a persistent effect on their thinking and on the relationship of German socialism to the nation.

Autorenverzeichnis

Prof. Dr. Harald Bluhm, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Philosophische Fakultät I, Institut für Politikwissenschaft und Japanologie, D-06099 Halle (Saale) (harald.bluhm@politik.uni-halle.de)

Prof. Dr. Warren Breckman, University of Pennsylvania, Department of History, 208 College Hall, Philadelphia, PA 19104–637 USA (breckman@sas.upenn.edu)

Prof. Dr. Alex Demirović, Goethe-Universität Frankfurt am Main, Fachbereich 03 Gesellschaftswissenschaften, Institut für Gesellschafts- und Politikanalyse, Robert-Mayer-Str. 5, D-60054 Frankfurt a.M. (demirovic@em.uni-frankfurt.de)

PD Dr. Oliver Flügel-Martinsen, Leibniz Universität Hannover, Philosophische Fakultät, Institut für Politische Wissenschaft, Schneiderberg 50, D-30167 Hannover (o.fluegel@ipw.uni-hannover.de)

Dr. Christoph Henning, Fachbereich Philosophie, Kulturwissenschaftliche Abteilung, Universität St. Gallen, Gatterstr. 1, CH-9010 St. Gallen (Christoph.Henning@unisg.ch)

Dr. Gerald Hubmann, Akademienvorhaben Marx-Engels-Gesamtausgabe, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Jägerstr. 22/23, D-10117 Berlin (hubmann@bbaw.de)

Dr. David Leopold, Senior Research Fellow Mansfield College, University of Oxford, Oxford OX1 3TF, UK (david.leopold@politics.ox.ac.uk)

Prof. Dr. Klaus Müller, Oberlungwitzer Str. 28, D-09385 Erlbach-Kirchberg (OT Ursprung) (Mueller28@aol.com)

Dr. des. Ulrich Pagel, Langenscheidtstr. 2, D-10827 Berlin (ulrich.pagel@gmx.net)

Dr. Claudia Reichel, Akademienvorhaben Marx-Engels-Gesamtausgabe, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Jägerstr. 22/23, D-10117 Berlin (reichel@bbaw.de)

Dr. Axel Rüdiger, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Exzellenznetzwerk „Aufklärung – Religion – Wissen“, Franckeplatz 1, Haus 24, D-06110 Halle (axe.ruediger@netzwerk-arw.uni-halle.de)

Prof. Dr. em. Alfred Schmidt, Goethe-Universität Frankfurt am Main, Institut für Philosophie, Grüneburgplatz 1, D-60323 Frankfurt a.M.
(alfred.schmidt@em.uni-frankfurt.de)

Dr. Christine Weckwerth, Akademienvorhaben Marx-Engels-Gesamtausgabe, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Jägerstr. 22/23, D-10117 Berlin (weckwerth@bbaw.de)

Abkürzungsverzeichnis

- IISG Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, Amsterdam.
- MECW Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works. Vol. 1–50. Moscow, London, New York 1975–2004.
- MEGA^① Karl Marx, Friedrich Engels: Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe. Im Auftrage des Marx-Engels-Instituts Moskau hrsg. von D. Rjazanov bzw. V. Adoratskij. Erste Abteilung: Sämtliche Werke und Schriften mit Ausnahme des „Kapital“. Bd. 1–7; Dritte Abteilung: Briefwechsel. Bd. 1–4. Frankfurt a.M. bzw. Berlin 1927–1932, Moskau 1935.
- MEGA^② Karl Marx, Friedrich Engels: Gesamtausgabe (MEGA). Berlin 1975ff.
- MEW Karl Marx, Friedrich Engels: Werke. Bd. 1–43. Ergänzungsband. Tl. 1.2. Berlin 1957–1990.