

Rainer Bohn

MARX ISTISCHES DENKEN

Philosophie
Gesellschaftsgeschichte
Ökonomie

Rainer Bohn

Marxistisches Denken

Rainer Bohn

Marxistisches Denken

Philosophie – Gesellschaftsgeschichte – Ökonomie

Tectum Verlag

Rainer Bohn
Marxistisches Denken
Philosophie – Gesellschaftsgeschichte – Ökonomie

© Tectum Verlag – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2021
ePDF 978-3-8288-7783-2
(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Werk unter der ISBN 978-3-8288-4699-9
im Tectum Verlag erschienen.)

Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet
www.tectum-verlag.de

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

Vorwort

ZIFFEL »Eine halbwegs komplette Kenntnis des Marxismus kostet heute, wie mir ein Kollege versichert hat, 20 000 bis 25 000 Goldmark, und das ist dann ohne die Schikanen. Drunter kriegen Sie nichts Richtiges, höchstens so einen minderwertigen Marxismus ohne Hegel oder einen, wo der Ricardo fehlt und so weiter. Mein Kollege rechnet übrigens nur die Kosten für die Bücher, die Hochschulgebühren und die Arbeitsstunden und nicht, was Ihnen entgeht durch Schwierigkeiten in Ihrer Karriere oder gelegentliche Inhaftierung, und er läßt weg, daß die Leistungen in bürgerlichen Berufen bedenklich sinken nach einer gründlichen Marxlektüre; in bestimmten Fächern wie Geschichte oder Philosophie werden nie wieder wirklich gut sein, wenns den Marx durchgegangen sind.«
(Bertolt Brecht 1995 [1942], S. 245)

Der exilierte Physiker Ziffel, dem Brecht diese Worte in den »Flüchtlingsgesprächen« in den Mund legt, rechnet 1942 zu den Kosten noch das Risiko einer gelegentlichen Inhaftierung – derlei brauchen wir heute glücklicherweise nicht mehr zu befürchten. Kenntnis des, sogar Bekenntnis zum Marxismus ziehen, zumindest hierzulande, offene Verfolgung nicht mehr nach sich; das ist zweifellos ein zivilisatorischer Fortschritt. Die pluralistischen Gegenwartsgesellschaften halten sich etwas darauf zugute, dass es niemandem verwehrt wird, sich mit dem Marxismus zu befassen: Die Quellen sind leicht zugänglich, die Auswahl an gedruckten und elektronischen Veröffentlichungen ist schier unerschöpflich, keiner wird gehindert, sich in Zirkeln und Seminaren, auf Vorträgen und Tagungen zu informieren. Schüler sollen im Unterricht etwas über Marx erfahren, Medienkonsumenten können auf zahlreiche Filme und Dokumentationen zurückgreifen, keinem Journalisten, Hochschullehrer, Politiker oder Gewerkschaftsfunktionär ist es ausdrücklich untersagt, sich auf Marx zu beziehen.

Der Marxismus, kurzum, wird in der liberalen Öffentlichkeit heute keineswegs als »Geheimwissenschaft« behandelt: nicht als Geheimnis, aber – das ist der Clou – auch nicht als Wissenschaft. Weder autoritäre Verbote noch materielle Hürden noch explizite Tabus hindern Menschen daran, sich Kenntnisse über ihn anzueignen. Hierzulande hat nahezu ein jeder und eine jede schon einmal von Marx gehört und irgendeine Vorstellung davon, was er vertrat. Dass man vom Marxismus wenigstens vom Hörensagen weiß, zählt für viele ebenso zur Grundausstattung an Alltagswissen, wie man eben schon einmal von Newton und der Gravitation oder von Darwin und der Evolutionstheorie gehört hat. Diese »Normalisierung« und Veralltäglichsung führt viele zu der Auffassung, dass man sich den Marxismus nicht allzu kompliziert vorzustellen braucht. Ähnlich, wie man die Bedeutung Newtons oder Darwins einzuschätzen weiß, ohne dafür eigens Physik oder Biologie studieren zu müssen, sei man über Marx und sein Werk für den Hausgebrauch ganz ordentlich informiert, wenn man das Wissen teilt, das allgemein im Umlauf ist.

Eng verschwistert mit dieser Auffassung ist die verbreitete Wahrnehmung, dass es sich beim Marxismus – anders als bei der Gravitation (wie praktisch alle anerkennen) und bei der Evolutionstheorie (wie wenigstens noch eine große Mehrheit akzeptiert) – ohnehin mehr um eine Angelegenheit von Einstellungen und Überzeugungen handele. Zum hier und heute allgemein im Umlauf befindlichen Wissen zählt, den Marxismus zu den Weltanschauungen zu rechnen: weniger der systematischen Forschung und dem handfesten Studium zugehörig, wie man sie etwa durch Newton oder Darwin verkörpert sehen kann, als vielmehr den Gesinnungen und Werturteilen. Die ›Normalisierung‹ und Veralltäglichsung des Marxismus führt die stille Botschaft mit, hier bewege man sich im Reich der Doktrinen: Im Zeitalter des Liberalismus und Pluralismus stehe es jedem frei, an ihn zu glauben oder nicht; auf keinen Fall aber sei dies eine Frage der wissenschaftlichen Erkenntnis. Marx könne man (sofern man ihn nicht von vornherein in Bausch und Bogen ablehnt) zugutehalten, er habe die Übel seines Jahrhunderts verurteilt; doch sei es eine Frage der individuell gewählten Denkungsart, ob man solche Missbilligung als gerechtfertigt empfinde und, mehr noch, ob es dafür heute noch Anlass gebe.

Solchen Vorstellungen und Wahrnehmungen stellt Brechts Ziffel nun die frivole Behauptung gegenüber, eine »halbwegs komplette Kenntnis des Marxismus« erfordere ein ungemein aufwendiges Studium – teuer, zeitraubend, und dann auch noch mit bedenklichen Risiken und Nebenwirkungen verbunden. Glücklicherweise darf man davon ausgehen, dass Ziffel hier ein wenig übertreibt (zumal Brecht an anderer Stelle den Kommunismus »das Einfache« nennt, »das schwer zu machen ist«). Vermutlich nicht sehr übertrieben ist das Verdikt, mit weniger Aufwand erhalte man nur einen »minderwertigen Marxismus« ohne Hegel und Ricardo, will sagen: einen philosophisch entkernten und ökonomisch ausgehöhlten Marxismus. Das hängt natürlich damit zusammen, dass jeder Versuch, sich einen Überblick zu verschaffen, mit ernsthaften Problemen der ›Stoffmenge‹ konfrontiert ist und es ohne Selektion nicht abgeht. Es hängt aber auch mit der eben angesprochenen pluralistischen Neigung zusammen, den Marxismus als Weltanschauungsfrage einzusortieren: Wenn es ohnehin als ausgemacht gilt, dass es primär um Meinungen und Überzeugungen gehe, dann lässt sich relativ leicht eine Auswahl rechtfertigen, die sich auf Marx' Ansichten und Standpunkte konzentriert; wie sie zustande kamen und worauf sie beruhten, erscheint dann weniger wichtig – denn man kann alles so oder so sehen, davon ist der Pluralist überzeugt.

Den Problemen der ›Stoffmenge‹ und dem Selektionszwang ist selbstredend auch diese Einführung ausgeliefert. Das Versprechen, die Lektüre liefere eine »halbwegs komplette Kenntnis«, wäre pure Hybris angesichts des von Marx und Engels hinterlassenen Werks und der Abermillionen von Seiten an Sekundärliteratur, die sich mit ihm befassen. Von einigen bewusst getroffenen Selektionsentscheidungen wird gleich noch die Rede sein, bei vielen nicht ausdrücklich begründeten Auslassungen muss der Verfasser hoffen, die Leserinnen und Leser verstehen die Motive intuitiv – oder verzeihen doch wohlwollend, wenn etwas Erwartetes nicht zur Sprache kommt.

Möglicherweise wird ihr Wohlwollen sowieso weniger durch das Vermisste strapaziert als vielmehr durch den Umfang der Darstellung. Sie begründet sich aus der genannten – und nur begrenzt behebbaren – Kritik am »minderwertigen Marxismus«: Die Absicht war, Marx' Werk (und die Werke anderer, die sich auf ihn berufen haben) nicht als Ansammlung von willkürlichen Annahmen oder wertenden Urteilen über die Welt darzustellen, sondern den systematischen Zusammenhang transparent zu machen, in dem einzelne Befunde zueinander stehen. Dieser Zusammenhang würde sich dann als konsistent zeigen, wenn an jedem Punkt der Argumentation sichtbar wäre, dass eine Aussage die Schlussfolgerung aus vorher Gesagtem ist – und dass aus ihr, der Aussage, und ihm, dem Gesagten, wiederum eine Schlussfolgerung gezogen werden kann.

Der Verfasser macht sich realistischlicherweise nicht die Illusion, dieser Absicht vollaufgenügt zu haben; und inwieweit ihm eine Annäherung gelungen ist, darüber entscheiden ohnehin die Leserinnen und Leser. Sie müssen nun freilich, um die Probe auf dem Exempel machen zu können, die Ausführlichkeit des Argumentationsgangs in Kauf nehmen. Sie müssen mit der ›Zumutung‹ fertig werden, dass in dieser Untersuchung sehr viel von Geschichte behandelt wird – viel mehr, als in den Sozialwissenschaften heute die Regel ist –, denn der angesprochene Zusammenhang lässt sich nur entfalten als empirischer Entwicklungsprozess menschlicher Gesellschaften, analysiert durch die »einzige Wissenschaft«, die diesem Untersuchungsgegenstand gewachsen ist, »die Wissenschaft der Geschichte« (MEW 3, S. 18). Und die Leserschaft muss es aushalten, dass die Ökonomie sehr viel Platz einnimmt, denn der Entwicklungsprozess menschlicher Gesellschaften setzt »natürlich die Existenz lebendiger menschlicher Individuen voraus« (ebd., S. 20), die tagtäglich ihre Existenzbedingungen schaffen müssen, indem sie ökonomisch handeln.

Nicht zuletzt will geduldet sein, dass die historische Methode selbstredend impliziert, die Geschichte in dieser Untersuchung nicht bei den Zuständen enden zu lassen, die Marx retrospektiv überblicken oder aktuell registrieren konnte. Daher ist im Folgenden nicht nur – sagen wir beispielhaft – von Bergleuten und Textilarbeiterinnen, von Dampfmaschinen und Eisenbahnen, von Börsenspekulanten oder von Kolonien die Rede, sondern auch von Programmiererinnen und Fußballprofis, von Lean Production und vom Internet, von Ratingagenturen oder von der Globalisierung. Der Anspruch, die Entwicklungen des 20. und 21. Jahrhunderts einzufangen und zu erörtern, welche Fragen sie an marxistisches Denken stellen respektive welche Antworten man aus marxistischer Perspektive auf sie geben kann, dieser Anspruch schlägt sich natürlich auch in noch größerem Textumfang nieder. Des Verfassers leise Hoffnung dabei ist, die entsprechenden Ausführungen werden weniger als zusätzliche Geduldsprobe empfunden denn als Interesse weckende Inspiration.

Das Motiv, sich mit einem »minderwertigen Marxismus« nicht zufrieden zu geben, und die Überzeugung, dass es mit ungefähren Vorstellungen und kondensierten Lehrmeinungen nicht sein Bewenden haben sollte – das also sind die Koordinaten, die dieser Einführung zugrunde liegen. Obgleich sie sich an dem Ziel orientiert, mehr als nur Informationen für den Hausgebrauch zu liefern, ist unübersehbar und nicht

wegzudiskutieren, dass das Feld notwendigerweise begrenzt ist, das sie beackern kann. Die vielleicht folgenreichste Grenzziehung besteht erstens darin, dass hier ausdrücklich »marxistisches Denken« zum Thema gemacht wird: Im Mittelpunkt stehen Fragen der Erkenntnis der Welt, die Methodik kritischer Reflexion der Wirklichkeit, die im Kopf anzuwendenden Instrumente, Begriffe und Verfahren; sichtbar weniger zentral sind Fragen der praktischen Weltveränderung, Bedingungen und Kräfteverhältnisse politischen Handelns, strategische und taktische Probleme der Interessenartikulation und -durchsetzung usw. Darin drückt sich das Gebot aus, sich auf ein irgendwie noch handhabbares Spektrum von Aspekten zu beschränken, keineswegs die Überzeugung, der Marxismus sei im Kern als ein philosophisches System von Ideen und Idealen anzusehen, dem eine praktische Seite allenfalls dann zukomme, wenn sich ihm eine Anzahl von »Jüngern« anschließe, die sich heilsgewiss zur handfesten Tat ermuntert fühlen. Es wird sich – hoffentlich – im Folgenden klar genug zeigen, dass das Verhältnis zwischen Denken und Handeln, zwischen Theorie und Praxis vollkommen anders zu bestimmen ist und dass »marxistisches Denken« durchaus nicht meint, einer Trennung von Gedankenwelten und empirischer Wirklichkeit Vorschub zu leisten.

Zweitens bedeuten die unumgänglichen Grenzziehungen, die für einen einführenden Text vorgenommen werden müssen, natürlich auch, dass die Fülle von erörterbaren Aspekten eingeschränkt und die mögliche Detailtiefe limitiert ist. Das gilt für jede Einführung in ein wissenschaftliches Gebiet und ist ebenso kaum der Erwähnung wert wie der Umstand, dass der Verfasser für die Auswahl, das Ein- und das Ausgeschlossene, geradezustehen hat – gleichviel, ob sie auf vernünftige Erwägungen, eine »schiefe« Optik, schlichte Wissenslücken oder andere Ursachen zurückgeht. In unserem Zusammenhang sei daran nur deshalb ausdrücklich erinnert, weil der Untersuchungsgegenstand die Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse ist. Das impliziert zum einen, dass die Darstellung der Kritik unzweifelhaft selbst ebenfalls Gegenstand der Kritik sein muss; zum anderen, dass die Beziehung zwischen dem Schreibenden und den Lesenden ja selbst ein gesellschaftliches Verhältnis ist. Es will seinerseits in dem Sinne kritisiert werden, dass man nach Möglichkeit einigen Abstand zu verbreiteten Zuschreibungen gewinnt: hier der überlegene »Wissensvermittler«, dort die zu instruierenden Abnehmer von Wissen. Eine schöne kritische Haltung dazu wäre, das Hierarchische aus dieser Deutung zu entfernen und sich das Verhältnis als eines vorzustellen, das eher der kooperativen Bearbeitung eines Gegenstands ähnelt – auch wenn es sich hier »nur« um einen Gegenstand des Nachdenkens handelt.

Auf diverse weitere Gesichtspunkte, die ausgeklammert bleiben müssen oder nur »ohne die Schikanen« angesprochen werden können, wird unten jeweils an entsprechender Stelle noch hingewiesen werden. Lediglich auf eine übergreifende Grenzziehung soll drittens vorab noch aufmerksam gemacht sein: Diese Untersuchung widmet sich ihrer Thematik, ohne durchgängig (wohl aber punktuell) eine spezifische Geschlechterperspektive einzunehmen. Eine Darstellung, die ganz und ausdrücklich einen Gender-Blickwinkel fokussiert, wäre gewiss wünschenswert, aber der männliche Verfasser sah sich dazu weder berufen noch qualifiziert. Im Übrigen nimmt

er in Kauf, für eine unzureichend »gendersensible« Sprachverwendung kritisiert zu werden. Aus Gründen, die im folgenden Text günstigenfalls noch plausibel werden, teilt er nicht die Auffassung, dass sich an wirklich existierender Ungleichbehandlung der Geschlechter irgendetwas ändern würde, indem es sich Sprecher zur wohlfeilen Gewohnheit machen, in vermeintlich »geschlechtergerechter« Weise zu reden.

Hinsichtlich der terminologischen und philologischen Gepflogenheiten in dieser Veröffentlichung seien ansonsten noch zwei Hinweise vorausgeschickt: Sehr oft fällt, wie oben schon, der Begriff »Marxismus« oder »marxistisch«, obwohl sich das Gesagte vielfach auf Überlegungen bezieht, die zuerst nicht von Marx, sondern von Friedrich Engels formuliert worden sind – oder von beiden gemeinsam. Dass sich der Terminus weltweit durchgesetzt hat, hat Engels selbst keineswegs übelgenommen, im Gegenteil: »Marx war ein Genie«, schrieb er, »wir andern höchstens Talente. Ohne ihn wäre die Theorie heute bei weitem nicht das, was sie ist. Sie trägt daher auch mit Recht seinen Namen.« (MEW 21, S. 292) – Fast alle wörtlich wiedergegebenen Textstellen werden nach der »klassischen« Marx-Engels-Werkausgabe (MEW) zitiert, die ab 1956 in Berlin/DDR erschien, obwohl zahlreiche Arbeiten auch in anderen Ausgaben sowie in digitaler Form vorliegen und viele (aber noch immer nicht alle) Werke mittlerweile in deutlich besser edierten Ausgaben zugänglich sind. Die Präferenz für die fast sprichwörtlich gewordenen »blauen Bände« der MEW-Ausgabe beruht auf dem Umstand, dass sie weit verbreitet, leicht zugänglich und preisgünstig sind; zeitweilig standen einige oder sogar alle Bände in vielen Haushalten, und oft wanderten sie später in den Gebrauchtbuchhandel, sodass es heute ein Leichtes ist, sie für kleines Geld antiquarisch zu beschaffen. Die mit unserer Einführung implizit verbundene Einladung, Marx' und Engels' Werke im Wortlaut zu lesen, scheitert jedenfalls nicht an Schwierigkeiten, sich Zugang zu ihnen zu verschaffen.

Das führt uns abschließend noch einmal zurück zu den Risiken und Nebenwirkungen, von denen wir anfangs in Ziffels respektive Brechts Worten sprachen. Die Gefahr, für die Lektüre von Staats wegen verfolgt zu werden, darf man, wie gesagt, hier und heute als gering einschätzen. Anders steht es mit der prekären Möglichkeit, dass die »Leistungen in bürgerlichen Berufen bedenklich sinken nach einer gründlichen Marxlektüre«. Tatsächlich scheinen die Aussichten diesbezüglich eher kontingent zu sein. Denn empirisch trifft man auch auf Menschen, die durch eine solide Beschäftigung mit Marx auf eine Art und Weise denken, analysieren und argumentieren gelernt haben, von der man keineswegs sagen kann, sie wären dadurch ziemlich untauglich für bürgerliche Berufe geworden.

Deshalb braucht man vermutlich nicht im Vorhinein eine Warnung vor karriereschädlichen Nebenwirkungen auszusprechen. Was allerdings zweifellos in Betracht zu ziehen ist, sind unvorhergesehene Erschütterungen der eigenen Weltwahrnehmung und des eigenen Denkstils. Ereignen sie sich heftig, so kann es geschehen, dass man hinterher nicht mehr versteht, was man vorher noch als unauffällig hingenommen hat: nicht die Vorurteile, die über den Marxismus im Umlauf sind; nicht die Beschränktheit, mit der andere uns die gesellschaftlichen Tatsachen erklären; nicht die Borniertheit, mit der uns diese Tatsachen als natürliche Zustände entgegentreten.

Die Beschäftigung mit Marx und Engels kann – das ist nicht ausgeschlossen – das eigene Denken so verändern, dass fremd und inakzeptabel erscheint, was zuvor vertraut und latent war. Seien Sie auf der Hut!

Inhaltsverzeichnis

Teil 1: Einleitung	1
1.1 Ist der Marxismus eine Moralphilosophie?	3
1.2 Ursprung der Gattung Mensch	9
1.3 Urgesellschaften	16
Teil 2: Denken, Erkenntnis, Wissenschaft	27
2.1 Materialismus und Dialektik	28
2.1.1 Materialismus	28
2.1.2 Dialektische Methode und dialektischer Begriff	32
2.1.3 Dialektischer Materialismus	35
2.2 Historischer Materialismus	48
2.3 Widerspiegelung, Erkenntnis, Ideologie	60
2.3.1 Widerspiegelung und die Rolle der Sprache	61
2.3.2 Abstraktion und Klassifikation	64
2.3.3 Theorie und Praxis	68
2.3.4 »Falsches Bewusstsein« und Ideologie	72
2.4 Wissenschaft	80
Teil 3: Geschichte der Gesellschaftsformationen	93
3.1 Eigentum und Herrschaft	93
3.2 Ursprung der Klassengesellschaften und Durchsetzung der Sklavenhaltung	106
3.3 Zwischenbilanz und Ausblick: Sieben Querschnitts-Stichwörter	121
3.4 Feudalismus	142
3.5 Kapitalismus	165
Teil 4: Dimensionen der Analyse kapitalistischer Gesellschaften	227
4.1 Klassen und Klassenkampf	227
4.2 Basis – Überbau	254
4.3 Staat	285
4.4 Verkehrs- und Gesellungsformen (I): Reproduktion von Arbeitskraft	322

4.5 Verkehrs- und Gestellungsformen (II): Soziale Strukturen und soziale Teilhabe	349
4.6 Subjekte	378
Teil 5: Politische Ökonomie des Kapitalismus	421
5.1 Ware, Wert, Geld und Kapital	422
5.1.1 Ware, Wert und Arbeit	422
5.1.2 Wert und Warenzirkulation	436
5.1.3 Warenzirkulation, Geld und Preis	441
5.1.4 Arbeitskraft und die Entstehung von Mehrwert	446
5.1.5 Wert und Preis der Ware Arbeitskraft	452
5.1.6 Geldvermehrung, Kapital und Konkurrenz	463
5.2 Organisierte Anwendung von Arbeitskraft	479
5.2.1 Kooperation, Arbeitsteilung, Koordination	480
5.2.2 Kontrolle und Steuerung	484
5.2.3 Die Unbestimmtheit des Arbeitsvertrags, das »Transformationsproblem« und Taylors Lektion	493
5.2.4 Steigerung der Produktivkraft der Arbeit und das Wertparadox	502
5.2.5 Die Widersprüche kapitalistischer Rationalisierung und Fords Lektion	507
5.3 Reproduktion und Akkumulation des Kapitals	518
5.3.1 Mehrwertrate und Profitrate	518
5.3.2 Dynamiken der Profitrate	525
5.3.3 Einfache und erweiterte Reproduktion; Akkumulation, Zentralisation und Konzentration des Kapitals	537
5.4 Zirkulationsprozesse des Kapitals und ihre Probleme	552
5.4.1 Industrielles und Kaufmannskapital	552
5.4.2 Produktive und unproduktive Arbeit	560
5.4.3 Reproduktion des gesellschaftlichen Gesamtkapitals und die beiden Abteilungen der Produktion	567
5.4.4 Wirtschaftskrisen	581
5.5 Geldkapital und andere nicht-industrielle Kapitalformen, Rolle der Banken und des Bodens ...	593
5.5.1 Geldkapital und »Geldhandlungskapital«, Kredit und Zins	593
5.5.2 Anleihen, Aktien und der Finanzmarkt	601
5.5.3 Grundeigentum und Grundrente	610
5.6 Ökonomische Entwicklungen des 20. und 21. Jahrhunderts	623
5.6.1 Tertiarisierung und »postindustrielle Ökonomie«	624
5.6.2 »Immaterielle Produktion«, »Wissensökonomie« und der Arbeitsmarkt der Gegenwart	639
5.6.3 Transnationalisierung, Globalisierung und »Weltgesellschaft«	652

Teil 6: Jenseits des Kapitalismus	675
Danksagung	699
Bibliographie	701

Teil 1: Einleitung

Viele Zeitgenossen verbinden mit Marxismus die Vorstellung, es handle sich hier um ein »Glaubenssystem«, eine »Doktrin«, gar ein »Dogma«. Sie rücken den Marxismus damit in die Nähe einer religiösen Überzeugung, zu der man sich in einem Willensakt oder aufgrund eines »Erweckungserlebnisses« entweder »bekennen« kann – oder aber es bleiben lässt, wenn man von rechtgläubigen Lehren nicht viel hält oder einer Offenbarung noch nicht teilhaftig geworden ist.

Die perfideste Spielart dieser Anschauung manifestiert sich in dem Satz »Wer mit 18 kein Marxist ist, hat kein Herz; wer mit 30 immer noch Marxist ist, hat keinen Verstand.«¹ Er besagt ja zweierlei: Erstens dass eine positive Bezugnahme auf den Marxismus eine »Herzenssache« sei, eine emotionale Frage von Mitgefühl, Gerechtigkeitsinn, Empörungsgeist oder was auch immer. Vorausgesetzt wird jedenfalls eine moralische Haltung, von der man seit Jahrtausenden glaubt, sie sei typisch für das jugendliche Lebensalter, in dem man »mehr nach dem sittlichen Gefühl als nach Berechnung« lebt, wie schon Aristoteles schrieb (Rhetorik, 2. Buch, Kap. 12). Wenn aber, zweitens, die Phase des jugendlichen Überschwangs überstanden sei und Haltungen nicht mehr vom Gefühl, sondern vom Verstand geprägt würden, dann sei es mit dem enthusiastischen Glauben vorbei und der Gebrauch der Vernunft führe zwangsläufig weg vom marxistischen Bekenntum. Wer diesen natürlichen »Reifungsprozess« nicht nachvollzieht, habe irgendwie als »zurückgeblieben«, jedenfalls als unvernünftig zu gelten.

Dieses Buch grenzt sich von beiden Implikationen des Herz-Verstand-Zitats scharf ab. Es wird erstens argumentieren, dass für das Verständnis des Marxismus keine irgendwie geartete moralische Orientierung oder ethische Überzeugung vorausgesetzt ist. Und es wird zweitens dem Prinzip zu folgen versuchen, dass der Marxismus sich mitnichten als »Glaubenssystem« versteht, zu dem man sich in einem nicht näher begründbaren, jenseits von Vernunftkategorien angesiedelten Akt »bekennen« respektive zu dem man »bekehrt« werden könnte.

Diese beiden Absichtserklärungen bedürfen noch einer gewissen Präzisierung: Im ersten Satz heißt es ganz bewusst »Verständnis des Marxismus« und »vorausgesetzt«. Das einzige plausible Ziel aller nachfolgenden Ausführungen ist eine Darstellung, die es – wie der Verfasser hofft – erlaubt, grundlegende Aspekte marxistischen Denkens

1 Das Zitat existiert in unzähligen Varianten – mit »Marxist«, »Kommunist« und »Revolutionär« sowie mit diversen Altersangaben. Mal wird es Fontane oder Shaw, mal Russell oder Churchill oder noch anderen zugeschrieben. Originalwortlaut und -quelle spielen hier keine Rolle: Gerade der Umstand, dass es so oft in jeweils zweckmäßigen Abwandlungen verwendet – manchmal vielleicht auch bloß nachgeplappert – worden ist und den Status eines Geflügelten Worts erreicht hat, unterstreicht, wie verbreitet der zugrunde liegende Gedanke ist.

zu *verstehen*. Denn jede Strategie, die darauf hinausliefe, Leser/innen zum bloßen »Hinnehmen«, zum reinen »Akzeptieren« von Axiomen zu bewegen, jeder auf rhetorisches »Überreden« zielende Kalkül wäre ja gleichbedeutend mit dem Versuch, den »Glauben«, das »Bekenntnis« und, schlimmer noch, die »Bekehrung« wieder ins Spiel zu bringen, die wir soeben als unmarxistisch ausgeschlossen hatten. Dass bestimmte ethisch-moralische Haltungen nicht *vorausgesetzt* sind, schließt im Übrigen nicht aus, dass marxistisches Denken Wertentscheidungen *nach sich zieht*. Es wird sich in diesem Buch an vielen Stellen zeigen, dass sich schlecht marxistisch denken lässt, ohne wertende Urteile zu fällen (und, wovon viele Marxisten überzeugt sind, ohne praktische Konsequenzen zu ziehen).

Der zweite Satz greift den Begriff des »Glaubenssystems« vom Beginn dieser Einleitung auf, um die Komplexität zu unterstreichen, die im Bestandteil »System« zum Ausdruck kommt. Für Glaubenssysteme ist charakteristisch, dass man einen mehr oder minder großen Satz von Axiomen anerkennen muss, wenn man als »wahrer«, »echter« Gläubiger gelten will. Im Christentum beispielsweise sind die Schöpfung der Welt durch einen allmächtigen Gott, die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die Eigenschaft Jesu als Gottes Sohn, seine Auferstehung, die Jungfräulichkeit Mariens und viele andere in Glaubensbekenntnis und Katechismus niedergelegte Elemente solche substanziellen Axiome. Sie lassen sich vielfach nicht auseinander herleiten, und man kann nicht einzelne für sich ausschließen, wenn man einer konfessionellen Kirche angehören und nicht in Konflikt mit ihrer Lehre geraten möchte.

Von einem »Glaubenssystem« in diesem Wortsinn unterscheidet sich der Marxismus – dem eigenen Verständnis nach – in zweierlei Hinsicht. Er setzt erstens, wie schon gesagt, nicht auf bekennendes, in letzter Instanz nicht weiter begründbares »Glauben«, sondern auf rationales, logisches Erkennen. Und zweitens ist er zwar ebenfalls ein System von distinkten weltanschaulichen Elementen, doch pocht er darauf, dass sie sich schlüssig auseinander herleiten lassen. Allerdings: Die Forderung nach Herleitbarkeit setzt zwingend voraus, dass man einen Ausgangspunkt definiert, an dem der Prozess des Schlussfolgerns beginnt und der seinerseits nicht mehr auf Schlussfolgerungen zurückgeführt werden kann. Wenn man so will, gibt es also doch ein fundamentales Axiom, das man vorgängig anerkennen muss – vielleicht ein Akt des »Glaubens«. Gegenüber anderen philosophischen und religiösen Axiomen ist es natürlich ein Vorteil, wenn man ein Fundamentalaxiom zugrunde legt, das nicht eine willkürliche Glaubensentscheidung verlangt, sondern eine empirisch beobachtbare Erscheinung der realen Welt repräsentiert.²

Dieses Buch wird vom Ursprung des Menschen, also dem historischen Prozess der Menschwerdung, als axiomatischem Startpunkt ausgehen. Es wird argumentieren, dass man gewisse Erkenntnisse über diese frühe Etappe der Entstehung unserer

2 Unter der Hand formuliert dieser Satz natürlich ein weiteres Axiom, nämlich jenes, dass es eine »reale Welt« außerhalb unserer denkerischen Vorstellung gibt und dass sie für uns »empirisch beobachtbar« ist. Die meisten Menschen der Gegenwart tun sich nicht besonders schwer damit, diese Annahme als richtig zu erachten, gleichwohl berührt sie eine philosophisch äußerst heikle und heftig umstrittene Frage. Wir werden im 2. Teil dieses Buchs noch ausführlich darauf zurückkommen.

Gattung anerkennen muss – ist man dazu bereit, werden sich alle weiteren Elemente marxistischen Denkens in logisch schlüssiger und historisch belegbarer Weise ergeben, also so, dass man keine weiteren Axiome per »Glaubensakt« anzuerkennen genötigt ist. Ist man nicht dazu bereit – etwa weil man überzeugt ist, dass Gott den Menschen am sechsten Schöpfungstag erschaffen oder Odin, Hönir und Lodur ihn aus Baumstämmen geschnitzt haben –, wird man keine einzige der Schlussfolgerungen in diesem Buch teilen.

Bevor wir der Entstehung der Gattung Mensch im übernächsten Kapitel detaillierter nachgehen, soll im folgenden Kapitel die Frage noch etwas vertieft werden, ob eine gewisse ethisch-moralische Gesinnung nicht ein ebenso guter Ausgangspunkt – vielleicht sogar die Voraussetzung – für eine Annäherung an marxistisches Denken sein könnte.

1.1 Ist der Marxismus eine Moralphilosophie?

Zur vielgliedrigen Kollektion von Vorurteilen und Halbinformationen, die über den Marxismus im Umlauf sind, gehört hartnäckig die Vorstellung, es handele sich hier um eine normative Philosophie, die ethische Werte wie Philanthropie, Gerechtigkeit und Altruismus anstrebe. In ihrer »gutartigen« Variante nimmt diese Lesart an, der Marxismus ziele insbesondere auf einen Ausgleich von sozialen Unterschieden zwischen Reichen und Armen, Wohlhabenden und Besitzlosen, in gesicherten und in prekären Verhältnissen Lebenden usw. Nicht sehr weit entfernt von dieser Variante liegt die »böartige« Interpretation, wonach der Marxismus auf Gleichmacherei, Nivellierung aller Bedürfnisse und Leugnung individueller Unterschiede aus sei.

Marx und Engels haben sich von Anfang an deutlich gegen solche Auffassungen gewandt, und zwar gleichermaßen aus philosophisch-systematischen wie aus strategischen Gründen – beide Dimensionen hängen, wie sich gleich zeigen wird, sehr eng miteinander zusammen.

Die philosophisch-systematische Begründung stützt sich auf den Anspruch, eine materialistische Wissenschaft zu sein. Dies impliziert, von der tatsächlichen Lebenspraxis gesellschaftlich miteinander kooperierender Menschen auszugehen, die mit nachprüfbaren Methoden analysiert werden kann – und nicht von Ideen darüber, was »gut«, »gerecht« oder »sittlich« sei, wie es die von Marx und Engels bekämpfte idealistische Philosophie bis dato getan hatte (und bis heute tut). Und es impliziert, ins Zentrum der Analyse die materielle *Produktion* der »Lebensmittel« zu stellen, eingeschlossen dabei der Umstand, dass die *Verteilung* der produzierten »Lebensmittel« erst ein Ergebnis der Produktionsweise ist, nicht deren Voraussetzung und nicht eine zufällige Nebenbedingung.³

3 »Lebensmittel« ist hier in einem umfassenden Sinn von (historisch veränderlichen) Mitteln zu verstehen, die Menschen zum (Über-)Leben benötigen, also (heute) sehr viel mehr als Nahrung und Kleidung. Die hier vorwegnehmend angesprochene Methode, die Produktionsweise ins Zentrum zu rücken, ist sehr voraussetzungs- und folgenreich. Was sie rechtfertigt, wird sogleich in Kapitel 1.2

Mit diesem materialistischen und wissenschaftlichen Anspruch unterschieden sich Marx und Engels von den Frühsozialisten der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die – humanistisch motiviert – Gesellschaftmodelle zur Überwindung des Elends der Unterschichten entwarfen, ohne allerdings, wie Marx und Engels meinten, eine adäquate Vorstellung von der Ökonomie solcher Gesellschaften und vom politischen Weg zu ihrer Verwirklichung zu besitzen (daher in Marx' und Engels' Terminologie: »utopische Sozialisten«).⁴ Nicht minder deutlich unterschieden sie sich von reformistischen Ideen, die einige Jahrzehnte später in die sich formierende Arbeiterbewegung eindringen (in ihrer Terminologie: »Vulgärsozialismus«). Marx schrieb 1875:

»Der Vulgärsozialismus (...) hat es von den bürgerlichen Ökonomen überkommen, die Distribution als von der Produktionsweise unabhängig zu betrachten und zu behandeln, daher den Sozialismus hauptsächlich als um die Distribution sich drehend darzustellen.« (MEW 19, S. 22 [Kritik des Gothaer Programms, 1875])

Damit war erstens die oben angesprochene Position bekräftigt, dass nicht die Verhältnisse, sondern die Produktionsweise in den Mittelpunkt der Analyse gehöre. Zugleich war damit zweitens klargestellt, dass eine ethisch-moralische Kritik einer Ungleichverteilung von Vermögen, Einkommen, Lebenschancen oder was auch immer nicht das Fundament einer wissenschaftlichen Theorie sein könne. Denn der Maßstab der Kritik kann immer nur von irgendeiner »Idee« gewonnen werden, welche Verteilungsproportion »gerecht« ist, welche Lebensbedingungen »human« sind und bis zu welcher Grenze eine beliebige Form der Bereicherung noch als »sittlich« zu beurteilen ist – für eine materialistische Theorie konnte eine solche ideenzentrierte Wertung von vornherein nicht in Betracht kommen. Für Engels war klar, dass nur eine gesellschaftliche Bestimmung des Kritikmaßstabs in Frage kommen kann, wenn er schrieb:

»was ist ein gerechter Tagelohn, und was ist ein gerechtes Tagewerk? (...) Um hierauf eine Antwort zu finden, dürfen wir uns weder auf die Wissenschaft von der Moral oder von Recht und Billigkeit berufen, noch auf irgendwelche sentimental Gefühle von Humanität, Gerechtigkeit oder gar Barmherzigkeit. Was moralisch gerecht ist, ja selbst, was dem Gesetz nach gerecht ist, kann weit davon entfernt sein, sozial gerecht zu sein.« (MEW 19, S. 247 [Ein gerechter Tagelohn für ein gerechtes Tagewerk, 1881])

Diese unbedingte Festlegung auf eine materialistische, gesellschaftlich begründete Bestimmung war keine Marotte im Streben nach der ›Reinheit‹ der Theorie, sondern

diskutiert; welche philosophischen Positionen ihr zugrunde liegen und welche aus ihr folgen, wird in Teil 2 noch ausführlich erörtert. Dabei wird auch deutlich werden, dass die Produktion der dinglichen »Lebensmittel« immer zugleich auch die Produktion aller nicht-dinglichen »Lebensumstände« ist, einschließlich der Verhältnisse.

4 Marx hat dem utopischen Sozialismus eine gewisse Anerkennung gezollt, weil er überzeugt war, dass eine bloß »ausgedachte«, aus Ideen entspringende Vorstellung unvermeidlich war, solange das Proletariat sich als Träger einer materialistisch-wissenschaftlichen Weltanschauung noch gar nicht konstituieren konnte (vgl. MEW 4, S. 143 [Das Elend der Philosophie, 1847]). Diese Einsicht hat ihn jedoch nicht daran gehindert, den *Inhalt* der zugrunde liegenden Ideale scharf zu kritisieren, seinen »Widerwille[n] gegen die sozialistische Gefühlsduselei« zu bekunden und sich vom »schafköpfigen, sentimental, utopischen Sozialismus« abzugrenzen (MEW 4, S. 556 [Brief an P. W. Annenkow, 28.12.1846]).

Ergebnis eines ganz praktischen Lernprozesses, den Marx und Engels vor allem in zwei Etappen der politischen Auseinandersetzungen durchgemacht haben – womit wir bei der eher strategischen Begründung sind. In der Etappe vor den bürgerlichen Revolutionen von 1848/49, als die Arbeiterbewegung noch kaum organisiert war und die Theoriebildung noch in den Anfängen steckte, verzeichneten die proletarisch orientierten Vereinigungen und Publikationsorgane regen Zulauf von kleinbürgerlichen Intellektuellen und Schriftstellern, die in der sich formierenden Bewegung eine Renaissance der Ideale der Französischen Revolution zu erkennen glaubten und die Emanzipation des Proletariats als Morgenröte einer Gesellschaft missdeuteten, in der aus dem »Geist der Gemeinschaft« das »langersehnte Reich der Liebe« hervorginge.⁵

Noch bevor sich die erste kommunistische Organisation konstituieren konnte (der »Bund der Kommunisten« entstand 1847, das »Manifest der Kommunistischen Partei« 1848), sahen sich Marx und Engels schon veranlasst, gegen die »Verfrömmelung« (MEW 4, S. 15 [Zirkular gegen Kriege, 1846]) der Weltanschauung und die »Verwechselung des *Kommunismus* mit der *Kommunion*« (ebd., S. 12) vorzugehen und klarzustellen:

»Der *Glaube*, und zwar der Glaube an den ›heiligen Geist der Gemeinschaft‹ ist das Letzte, was für die Durchführung des Kommunismus verlangt wird.« (ebd.)⁶

Vor der Jahrhundertmitte ging es also vor allem darum, mit der Vorstellung aufzuräumen, dass eine bestimmte sittliche Haltung (»Glaube«) der Theorie vorausgesetzt oder die Theorie darauf angelegt sei, einem gedanklich vorgefertigten »Ideal« zum praktischen Durchbruch zu verhelfen. Wenige Jahrzehnte später hatten sich die politischen Voraussetzungen und damit der ideologische Frontverlauf sichtbar verändert: Vor allem in den 70er und 80er Jahren, als die Arbeiterbewegung erstarkt war und von der Herrschaftselite aus Adel und Bürgertum offen bekämpft wurde (auch durch direkte Repression, am deutlichsten ausgedrückt durch die Sozialistengesetze 1878–1890), sahen sich Marx und Engels herausgefordert, gleichsam auf die Kehrseite der »sentimentalen Gefühle« zu reagieren. Sie trat in Gestalt der (später als »Revisionismus« titulierten) Auffassung in Erscheinung, dass es Aufgabe der Arbeiterbewegung sei, »gerechte (Verteilungs-)Verhältnisse« herzustellen, ohne dass sie sich deshalb auf Kämpfe um die Macht im Staat einzulassen brauchte.

»Wo der Klassenkampf als unliebsame ›rohe‹ Erscheinung auf die Seite geschoben wird, da bleibt als Basis des Sozialismus nichts als ›wahre Menschenliebe‹ und leere Redensarten von ›Gerechtigkeit‹«,

5 Marx und Engels zitieren hier aus den Einlassungen des »wahren Sozialisten« Hermann Kriege (MEW 4, S. 12 u. 14). Wieviel enthusiastische Gesinnungsliteratur, wieviel pompöser Kitsch und ideologischer Wortmüll seinerzeit produziert worden ist, kann man in Engels' heute noch lesenswerten Polemiken »Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa« und »Die wahren Sozialisten« von 1846/47 vergnüglich nachlesen (MEW 4, S. 207–290).

6 Man störe sich einstweilen nicht an der Begrifflichkeit »Kommunismus« und »kommunistisch«. Den in diesem Buch vorwiegend gebrauchten Begriff »Marxismus« gab es seinerzeit noch gar nicht; die Anhänger der von Marx und Engels vertretenen Anschauungen nannten sich »Kommunisten« insbesondere, um sich von den erwähnten »wahren Sozialisten« (und anderen nominell »sozialistischen« Gruppierungen) abzugrenzen.

schrieben Marx und Engels 1879 (MEW 19, S. 164 [Zirkularbrief an Bebel, Liebknecht, Bracke u. a.]). Die philanthropischen Werte, die gut 30 Jahre vorher noch das emphatische – aber schädliche – Programm des »schafsköpfigen Sozialismus« ausgemacht hatten, zeigten hier nun, was außerdem in ihnen steckte: das Potential zur Relativierung von Forderungen und zur »Kastrierung« der Arbeiterbewegung; Relativierung, weil die Vorstellung von einer »gerechten Verteilung« zwangsläufig an Subjekte gebunden sind, die über den Gerechtigkeitsmaßstab entscheiden. Deswegen schrieb Engels an die Adresse eines damals einflussreichen revisionistischen Theoretikers, Eugen Dühring, dieser versetze

»die ganze Theorie der Verteilung vom ökonomischen Gebiet auf das der Moral und des Rechts, d. h. vom Gebiet feststehender materieller Tatsachen auf das mehr oder weniger schwankender Meinungen und Gefühle (...) und kann die Forderung stellen, die Verteilung der Erzeugnisse der Arbeit solle sich richten, nicht nach ihren wirklichen Ursachen, sondern nach dem, was ihm, Herrn Dühring, sittlich und gerecht erscheint.« (MEW 20, S. 145 [Anti-Dühring, 1878])

Und »Kastrierung«, weil nach Auffassung der Revisionisten ein akzeptabler Verteilungskompromiss innerhalb bestehender Machtverhältnisse erreichbar sei, sodass ein politischer Kampf der Arbeiterbewegung um die Macht entbehrlich werde.

Dass Marx und Engels den Klassenkampf als »unliebsame ›rohe‹ Erscheinung« bezeichneten, kennzeichnet treffend diese zweite Etappe der Auseinandersetzung: Hier ging es (vielleicht nicht primär, aber auch) um die Frage, ob die Arbeiterbewegung eine proletarisch-klassenkämpferische oder eine kleinbürgerlich-reformistische Zukunft haben würde. Die meisten Propagandisten des letzteren Wegs waren abermals Intellektuelle, zwar nicht dieselben Personen wie in den 40er Jahren, aber Personen ähnlicher sozialer Herkunft, von denen sich manche etwas darauf zugutehielten, der zeittypischen Ungebildetheit, »Kulturferne« und Ungeschliffenheit der Arbeiter etwas vorauszuhaben, das sie zu einer »erzieherischen« und »kultivierenden« Einwirkung auf diese prädestinierte. Nicht zuletzt die Erfahrungen aus der Vormärz-Etappe haben Marx und Engels bewogen, ausnehmend scharf gegen »solches Doktoren- und Studenten- etc. Pack und Kathedersozialistengesindel« (MEW 34, S. 411 [Marx: Brief an F. A. Sorge, 19.09.1879]) vorzugehen:

»Diese Burschen, theoretisch null, praktisch unbrauchbar, wollen dem Sozialismus (...) und namentlich der sozialdemokratischen Partei die Zähne ausbrechen, die Arbeiter aufklären oder, wie sie sagen, ihnen »Bildungselemente« durch ihre konfuse Halbwisserei zuführen und vor allem die Partei in den Augen des Spießbürgers respektabel machen.« (ebd., S. 442)

Marx' und Engels' Ablehnung einer – kurz gesagt – moralisch-ethischen Grundlegung der Theorie speist sich also sowohl aus dem Prinzip der philosophischen Konsistenz (eine materialistische Anschauung kann nicht auf einer »Idee« von Gerechtigkeit, Mitmenschlichkeit oder Ähnlichem fußen) als auch auf der historischen Erfahrung, dass subjektive (idealistische) Maßstäbe das Einfallstor für Fehlinterpretationen sind und unter Umständen dazu führen, falsche Bundesgenossen anzulocken. Beide Aspekte gehen zusammen in dem Punkt, dass es für marxistisches Denken substanziell ist, *weder die Kritik am Vorgefundenen noch die Zielstellung*, was an die

Stelle des Vorgefundenen treten sollte, aus subjektiven, idealistischen Vorstellungen abzuleiten. Das erstere bedeutet, dass der Maßstab der Kritik nur in der Analyse des Kritisierten aufgefunden werden kann, nicht im Glauben und Meinen des Kritikers. Ganz analog bedeutet das letztere – für manchen vielleicht überraschend –, dass auch die anzustrebende Alternative nur aus der Analyse des Kritisierten hervorgehen kann, nicht aus dem Wünschen und Hoffen des Kritikers.⁷

Daraus folgt schlüssig, dass der Marxismus kein ›pädagogisches Programm‹ ist; er ist keine normative Philosophie, die Menschen das metaphysische Ideal eines ›guten Lebens‹, ›sittlichen Handelns‹ oder einer ›richtigen Moral‹ vorzuschreiben versucht.

»Die Kommunisten predigen überhaupt keine Moral (...). Sie stellen nicht die moralische Forderung an die Menschen: Liebet Euch untereinander, seid keine Egoisten pp.; sie wissen im Gegenteil sehr gut, dass der Egoismus ebenso wie der Altruismus eine unter bestimmten Verhältnissen notwendige Form der Durchsetzung der Individuen ist.« (MEW 3, S. 229 [Die deutsche Ideologie, 1845/46])

Wie erwähnt war es Marx und Engels – nicht zuletzt infolge der oben erwähnten Auseinandersetzung mit Hermann Kriege und anderen – wichtig, das Missverständnis auszuräumen, sie verträten eine »Heilslehre«, die man »predigen« könne. Darin steckt die Zurückweisung der Vorstellung, dass die Methode manipulativer »Einflüsterungen« ein gangbarer Weg wäre, denn sie steht in prinzipiellem Widerspruch zum wissenschaftlich-aufklärerischen Anspruch, den sie erhoben. Aber darin erschöpft sich die Widersprüchlichkeit nicht. In der Auseinandersetzung mit einer anderen philosophischen Strömung ihrer Zeit, den damals so genannten Junghegelianern, entwickelten sie die Position, dass Bewusstseinsveränderung grundsätzlich die falsche Zielsetzung sei:

»Da nach ihrer Phantasie die Verhältnisse der Menschen, ihr ganzes Tun und Treiben, ihre Fesseln und Schranken Produkte ihres Bewußtseins sind, so stellen die Junghegelianer konsequenterweise das moralische Postulat an sie, ihr gegenwärtiges Bewußtsein mit dem menschlichen, kritischen oder egoistischen Bewußtsein zu vertauschen und dadurch ihre Schranken zu beseitigen. Diese Forderung, das Bewußtsein zu verändern, läuft auf die Forderung hinaus, das Bestehende anders zu interpretieren, d. h. es vermittelt einer andren Interpretation anzuerkennen.« (MEW 3, S. 20 [Die deutsche Ideologie, 1845/46])⁸

7 Marx und Engels haben diesen Zusammenhang schon sehr früh (1845/46) herausgearbeitet, indem sie den »wahren Sozialisten« vorwarfen, sich der Analyse ganz konkreter Lebensverhältnisse bestimmter Menschen zu bestimmten Zeitpunkten zu verweigern und stattdessen von den Lebensverhältnissen »des Menschen« zu reden. Infolge dieser unzulässigen Verwandlung des Konkreten ins Allgemeine könnten sie auch keine konkreten Perspektiven für bestimmte Menschen angeben, sondern wiederum nur verallgemeinerte Perspektiven für »den Menschen«, womit der »wahre Sozialismus« »alle revolutionäre Leidenschaft verloren hat und an ihrer Stelle allgemeine Menschenliebe proklamiert« (MEW 3, S. 442f. [Die deutsche Ideologie]).

8 Der fundamentale philosophische Streit darüber, in welcher Beziehung die »Verhältnisse der Menschen« und ihr »Bewußtsein« zueinander stehen, wird uns in Teil 2 noch ausführlich beschäftigen. An dieser Stelle genügt es zu registrieren, dass Marx und Engels eine materialistische Position einnehmen, wonach die Veränderung des Bewusstseins über das Bestehende überhaupt nichts bewirkt, weil es das Bestehende unangetastet lässt.

Zum gleichen Zeitpunkt, zu dem das hier zitierte Werk entstand, und in gleichem Zusammenhang (nämlich in der Auseinandersetzung mit dem junghegelianischen Philosophen Ludwig Feuerbach) schrieb Marx einen Satz nieder, der nachgerade zum Geflügelten Wort marxistischen Denkens werden sollte:

»Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.« (MEW 3, S. 7 [Thesen über Feuerbach, 1845])

Diese pointierte Wendung auf die Praxis sollte freilich nicht in der Weise missverstanden werden, Marx und Engels hätten Bewusstsein als quasi vernachlässigbare Größe, als beiläufige Zutat materiell-praktischer Prozesse aufgefasst – das wird sich in den folgenden Erörterungen noch deutlich zeigen. Die Quintessenz lautet vielmehr, dass bestimmte Bewusstseinsinhalte – Ideale, moralische Normen, ethische Prinzipien usw. – nicht *Ausgangspunkt* marxistischen Denkens sein können, weil ein solcher Ansatz im Widerspruch zur materialistischen Auffassung stünde; dass sie zugleich nicht *Zielpunkt* einer vom Marxismus inspirierten Praxis sein können, weil es faktisch folgenlos bleibt, wenn Menschen über ihre Wirklichkeit lediglich anders denken.

Hiervon gänzlich unberührt bleibt die Tatsache, dass bestimmte ethisch-moralische Überzeugungen einzelner Individuen selbstredend Einfluss auf ihr Denken und Handeln nehmen; nicht minder die Emotionen und Empfindungen, die oft damit verknüpft sind. Natürlich haben auch Marx und Engels gewusst und praktisch erfahren, dass es der politischen Sache nützt, wenn sich Menschen über schlechte Verhältnisse empören, wenn sie sich leidenschaftlich und selbstlos für deren Abschaffung engagieren und so fort. Aber aus der Wertschätzung für Empörung, Leidenschaft, Selbstlosigkeit usw. folgte für Marx und Engels eben nicht, solche Haltungen zur Voraussetzung für die kritische Analyse zu erklären (abgesehen vom Wissen um die Wandelbarkeit von Affekten); ebenso wenig, ihre Erzeugung zum politischen Programm zu erheben.

ZUSAMMENFASSUNG: Dieser Abschnitt ging von der Frage aus, ob man sich marxistischem Denken vom Standpunkt einer ethisch-moralischen Gesinnung – etwa dem der Philanthropie, der Gleichheit der Menschen oder der Gerechtigkeit – aus nähern könnte. Dieser Zugang scheint nahezuliegen, weil der Marxismus nach verbreitetem Urteil als normative Philosophie gedeutet wird. Genauerer Hinsehen zeigt jedoch, dass schon das materialistische Fundament marxistischen Denkens strikt dagegen spricht, eine Idee oder ein Ideal, also ein Gedankenprodukt, als Ausgangspunkt zu wählen. Marx und Engels haben sich zu zahlreichen Gelegenheiten dagegen verwahrt, Werturteile heranzuziehen, die vom Glauben und Meinen einzelner Individuen abhängen. Ausschlaggebendes Motiv war dabei das Ziel, eine für die sich entwickelnde Arbeiterbewegung geeignete Weltanschauung auszuarbeiten. Hierfür galt es zum ersten, sich deutlich von der Fehlinterpretation abzugrenzen, es handele sich bei dieser Weltanschauung um ein quasi-religiöses Heilsversprechen. Zum zweiten war die Klarstellung erforderlich, dass subjektive Werturteile – insbesondere solche über eine gerechte oder ungerechte Verteilung – die Gefahr beinhalteten, die politische Perspektive der Arbeiterbewegung zu verkürzen, indem Verteilungsgerechtigkeit als auf dem Kompromissweg

erreichbar erklärt wurde. Marx und Engels bestanden stattdessen auf der Position, dass eine Kritik der politisch-sozialen Verhältnisse ihre Maßstäbe nicht aus ideell gewonnenen Wertentscheidungen, sondern nur aus der Analyse der tatsächlichen Lebenspraxis der Menschen beziehen könne. Die Zurückweisung einer ethisch-moralischen Grundlage der Kritik zog aber zwingend auch die Konsequenz nach sich, dass die Bestimmung der Alternative zum Kritisierten nicht auf ethisch-moralischen Idealen fußen könne. Daher ist es eine Missdeutung des Marxismus, wenn man ihn als Programm zur »Besserung« der Menschen (oder gar »des« Menschen) versteht oder ihm die Intention zuschreibt, Menschen zu Anhängern des Altruismus, der Gleichheit, der Gerechtigkeit etc. zu »erziehen«. Vielmehr versteht sich der Marxismus als Instrument zur Erkenntnis und kritischen Analyse der materiellen menschlichen Lebensbedingungen mit dem Zweck ihrer praktischen Veränderung. In markantem Unterschied zu den verbreiteten Zuschreibungen ist er nicht normativ.

Aus dem Resümee, wonach man einen bestimmten ethisch-moralischen Wertekanon weder als Voraussetzung noch als Zielperspektive marxistischen Denkens verstehen kann, ergibt sich, dass sich Wertvorstellungen schlecht als Ausgangspunkt für eine Annäherung an den Marxismus eignen.

Ungeachtet aller Zurückweisungen idealistischer Positionen, die im vorstehenden Abschnitt referiert und diskutiert wurden, hat Marx aber doch niedergeschrieben, er halte es mit der »Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (MEW 1, S. 385 [Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, 1843/44]). Das mag nobel klingen, aber ist dies nicht doch ein allgemeiner philanthropischer Standpunkt? Kommt mit dem heroischen Humanismus dieses Satzes nicht doch ein idealistisches Werturteil wieder ins Spiel? Wir werden uns dieser Frage zuwenden, indem wir uns im nächsten Kapitel mit Marx' und Engels' Menschenbild befassen – und zwar in einer historischen Perspektive, die sehr, sehr weit zurückreicht.

1.2 Ursprung der Gattung Mensch

Die Absicht, historisch eine sehr lange Zeitspanne zurückzugehen, stößt natürlich auf eine gewisse wissenschaftliche Schwierigkeit: Es war niemand dabei, der den Vorgang der Menschwerdung hätte dokumentieren können – nicht nur, weil es ein entsprechend befähigtes Wesen noch nicht gab, sondern auch, weil wir es mit einem über mehrere hunderttausend Generationen sich erstreckenden Prozess zu tun haben, von dem nur wenige, punktuelle, am Anfang ausschließlich fossile und insgesamt interpretationsbedürftige Zeugnisse existieren. Aus der langen Dauer ergibt sich erschwerend, dass sich nicht ein spezifischer Zeitpunkt festlegen lässt, über den wir sagen können: Die Eltern waren noch Vormenschen, ihre Kinder schon moderne Menschen.

Dem Mangel an einer lückenlosen Dokumentation kann man durch die Forschungen der Archäologie, (Paläo-)Anthropologie, (Evolution-)Biologie und Ethnologie immerhin soweit begegnen, als es inzwischen eine recht robuste Vorstellung vom ›großen Bogen‹ des biologischen Entwicklungsverlaufs gibt – ungeachtet vieler Differenzen in der Interpretation und Datierung einzelner Befunde. Danach setzt die Menschwerdung (Hominisation) als Herausbildung eines eigenständigen stammesgeschichtlichen Zweigs der Primaten vor etwa sieben (vielleicht acht) bis fünf Millionen Jahren vor der Gegenwart ein; sie führt zum Auftreten der ersten Vertreter der Gattung Homo (Frühmenschen) vor ungefähr zwei Millionen Jahren, aus denen sich vor ca. 200.000 Jahren die Art Homo sapiens entwickelt. Kennzeichnend für die Phase der Hominisation sind u. a. die Entwicklung des aufrechten Gangs, die Verkürzung der Mittelhandknochen und die Vervollkommnung des opponierbaren Daumens, was den sogenannten Präzisionsgriff ermöglicht, und eine Veränderung des Gebisses und des Kauapparats, aus der sich schließen lässt, dass die Individuen ihre Nahrungsmittel vor dem Verzehr mehr und mehr bearbeiten und vermehrt proteinreiche tierische Kost zu sich nehmen. Als Fleischnahrung nutzen sie zunächst Tiere, die man an Land und vor allem im flachen Wasser sammeln kann (Schnecken, Muscheln), später auch solche, an die man nur durch Jagen und Fischen gelangt. Die höhere Proteinzufuhr ist biologische Voraussetzung für die Entwicklung des menschlichen Gehirns, dessen Volumen sich zwischen dem frühmenschlichen und dem Homo-sapiens-Stadium ungefähr verdoppelt, wobei sich insbesondere der Cortex (Großhirnrinde) ausdifferenziert und an hirnphysiologischer Bedeutung gewinnt. In diese Phase fällt auch die Entwicklung der Fähigkeit, Feuer zu gebrauchen und zu erzeugen (was die physiologische Verwertbarkeit von Nahrung verbessert), sowie der Fähigkeit, sich mit Zeige- und Lautmitteln zu verständigen (was die Effizienz der Nahrungsbeschaffung, insbesondere den Jagderfolg, steigert).

Dieser ›große Bogen‹ kann hier natürlich nur sehr grob und cursorisch angedeutet werden. Für die Annäherung an marxistisches Denken ist es förderlich, den Entwicklungsgang zu kennen (und anzuerkennen, also Schöpfungseingriffe von einer äußeren oder höheren Instanz auszuschließen), aber man braucht sich nicht zwingend mit jedem Detail zu befassen. Viel wichtiger ist, das Bewegungs*prinzip* herauszudestillieren, das sich diesem Entwicklungsprozess entnehmen lässt: Sein erstes Element besteht in der Erkenntnis, dass auch menschliches Leben »Stoffwechsel mit der Natur« ist (MEW 23, S. 192 [Kapital I, 1867]) – darin unterscheidet sich der Mensch nicht von anderen Lebewesen, auch er

»lebt von der Natur, heißt: Die Natur ist sein Leib, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben.« (MEW E1, S. 516 [Marx: Pariser Manuskripte, 1844])

Im Unterschied zu anderen Lebewesen entwickelt sich beim Menschen jedoch im Zuge einer langen Geschichte komplizierter Wechselwirkungen von Mutation, Selektion, Klima- und Umweltveränderungen etc. ein Organ, das gleichsam eine »Verdoppelung« der äußeren (und schließlich auch inneren) Natur erlaubt, wodurch er den Stoffwechsel mit der Natur nicht bloß vollzieht, sondern sich im Kopf ein Bild von diesem Stoffwechsel machen kann – zuerst vielleicht nur als recht grobschlächlige

Repräsentation von sinnlichen Wahrnehmungen, dann aber mehr und mehr als »reflexiver« Gedankeninhalt, der den Menschen instand setzt, den Stoffwechselprozess vorwegnehmend zu planen. Das eröffnet ihm nach und nach die Möglichkeit, dass er

»seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert (...), um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er (...) die Natur (...) verändert, (...) unterwirft [er] das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit.« (MEW 23, S. 192 [Kapital I, 1867])

»Kurz, das Tier *benutzt* die äußere Natur bloß und bringt Änderungen in ihr einfach durch seine Anwesenheit zustande; der Mensch macht sie durch seine Änderungen seinen Zwecken dienstbar, *beherrscht* sie. Und das ist der (...) wesentliche Unterschied des Menschen von den übrigen Tieren (...).« (MEW 20, S. 452 [Engels: Anteil der Arbeit, 1876])

Man mag anhand neuerer verhaltensbiologischer Forschungen zu dem Schluss kommen, dass auch manche Tiere *denken* und *Werkzeuge gebrauchen* können. Aber man wird kein Tier finden, das in gedanklicher Vorwegnahme auf den Naturprozess einwirkt, von dem es lebt: kein »kluges« Pferd, das den Klee aussät, den es künftig zu fressen gedenkt; keinen »schlau« Fuchs, der mindestens ein Mäusepärchen verschont, damit es ihm die Beute für die nächste Saison erzeugt; keinen »intelligenten« Delphin, der den Orca mit apportierten Pinguinen füttert, damit er selbst nicht gefressen wird.

Die Fähigkeit, aus der unmittelbaren, instinktmäßigen Wechselwirkung mit der Natur gleichsam ein Stück »herauszutreten«, indem der Stoffwechsel im Kopf verdoppelnd *nachgebildet* und damit zugleich auch planend, auf Naturbeherrschung zielend *vorausgebildet* wird – diese Fähigkeit ist das gattungsbestimmende Merkmal des Menschen. Sie umfasst zugleich die Fähigkeit, sich selbst als etwas von der Natur Unterschiedenes zu begreifen:

»Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel *zu produzieren* (...) Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst.« (MEW 3, S. 21 [Die deutsche Ideologie, 1845/46])

Die spezifische Tätigkeit des Produzierens nennen wir: *Arbeit*. Sie ist das zweite Element des oben angesprochenen Prinzips.

Und selbst wenn wir die weibliche Biene »Arbeiterin« nennen oder manchmal in metaphorischer Übertragung davon sprechen, wie »arbeitsam« der Kolibri pausenlos Blüte um Blüte besucht und wieviel »Arbeit« der Ochse vorm Pflug verrichtet – Arbeit ist eine im Tierreich nicht anzutreffende, den Menschen konstituierende Form der Betätigung:

»Die Arbeit (...) ist die erste Grundbedingung alles menschlichen Lebens, und zwar in einem solchen Grade, daß wir in gewissem Sinn sagen müssen: Sie hat den Menschen selbst geschaffen.« (MEW 20, S. 444 [Engels: Anteil der Arbeit, 1876])

»Hunderttausende von Jahren – in der Geschichte der Erde nicht mehr als eine Sekunde im Menschenleben – sind sicher vergangen, ehe aus dem Rudel baumkletternder Affen eine Gesellschaft von Menschen hervorgegangen war. Aber schließlich war sie da. Und

was finden wir wieder als den bezeichnenden Unterschied zwischen Affenrudel und Menschengesellschaft? *Die Arbeit.*« (ebd., S. 448)⁹

Dass Engels hier von »Menschengesellschaft« spricht, verweist schließlich auf das dritte Element des genealogischen Prinzips: Die Herausbildung der menschlichen Gattung ist nicht anders denn als gesellschaftlicher Prozess denkbar. Schon das schlicht biologische Überleben jener Lebewesen, die den Vor- und Frühmenschen vorausgingen, kann man sich nicht anders vorstellen als in Form von Gruppen oder Horden solcher Wesen. Das ergibt sich bereits aus genetischen Gründen, weil eine gewisse Anzahl gleichzeitig lebender Individuen notwendig ist, um den oben angesprochenen Evolutionsprozess überhaupt zu vollziehen. Aber es ergibt sich auch aus dem Umstand, dass die weitere Entwicklung mit dem Wechselspiel von neuen Fähigkeiten und Ausdifferenzierung des Gehirns notwendigerweise Gesellschaften voraussetzt, in denen die Mitglieder kooperieren, ihre Kenntnisse über Generationen hinweg vermitteln und sich über ihren Stoffwechselprozess austauschen, also kommunizieren.¹⁰

Vielleicht hätte der Evolutionsprozess der Gattung Mensch in einigen Aspekten auch anders verlaufen können. Man könnte etwa annehmen, dass der evolutionäre Verlust des Fells nicht zwingend notwendig war. Was aber keinesfalls vorstellbar ist, ist die Entstehung des *Homo sapiens* ohne die miteinander verschränkte Entwicklung der Hand (die dazu frei sein musste, was den aufrechten Gang¹¹ voraussetzte) und des Kopfes mit dem Ergebnis, dass der Kopf im Voraus weiß, was die Hand tun soll. Die sich herausbildende Fähigkeit, die Natur planmäßig, zweckhaft, bewusst mittels der Hände zu gestalten – das ist: die Fähigkeit zu Arbeit – rechtfertigt die Aussage, dass Arbeit immer gleichzeitig Handarbeit und Kopfarbeit ist.¹²

9 Dass Engels das »Affenrudel« als Vorgänger der Menschengesellschaft betrachtet hat, entsprach zu seiner Zeit dem aktuellen Stand der von Darwin revolutionierten Wissenschaft. Wir wissen es heute besser, ohne dass unser Kenntnisstand Engels' Schlussfolgerungen infrage zu stellen vermöchte. Dem Eifer, mit dem sich Marx und (der vor allem naturwissenschaftlich interessierte) Engels das zeitgenössische wissenschaftliche Wissen zahlreicher Disziplinen angeeignet haben, konnten auch damalige und können auch heutige Kritiker den Respekt kaum verweigern.

10 Dass menschliche Kooperation gänzlich anders funktioniert als tierische – obwohl es Kooperation auch im Tierreich gibt – und dass und warum daher menschliche und tierische Kommunikation grundverschieden sind, hat Michael Tomasello (2011) sehr anschaulich herausgearbeitet.

11 In manchen Kommunen wird gegenwärtig darüber nachgedacht, ob man Warn- und Ampelzeichen in die Gehwege einlassen sollte, weil Smartphone-Süchtige die im Blickfeld des aufrecht Gehenden angebrachten Verkehrssignale nicht mehr wahrnehmen und sich und andere dadurch gefährden. Manche Skeptiker deuten dies als Anzeichen, dass die Menschheit auf dem Weg sei, den aufrechten Gang wieder zu verlieren.

12 Hier steht absichtlich »immer«. Denn selbst in hochentwickelten Gesellschaften mit extremer Teilung zwischen Arbeitskommando und Arbeitsausführung ist auch die stupideste fremdbestimmte Arbeit nicht denkbar, ohne dass der Arbeiter seinen Kopf gebraucht – wie reduziert auch immer das geschehen mag. In Marx' Worten: »Wie im Natursystem Kopf und Hand zusammengehören, vereint der Arbeitsprozeß Kopfarbeit und Handarbeit. Später scheiden sie sich bis zum feindlichen Gegensatz.« (MEW 23, S. 531 [Kapital I, 1867]) Wir werden diesem Vorgang und seinen Resultaten in diesem Buch noch sehr ausführlich nachgehen.

Indem Arbeit als *Gattungsmerkmal* des Menschen bestimmt ist und indem menschliches Gattungsleben nur als *gesellschaftliches* Leben vorstellbar ist, wird auch klar, dass der Mensch das einzige Lebewesen ist, das sich eine Vorstellung von seiner Gattungszugehörigkeit machen kann. Dass eine Kleidermotte der Gattung *Tineola*, der Familie *Tineidae*, der Ordnung *Lepidoptera* und der Klasse *Insecta* angehört – davon weiß die Motte nichts (denn diese Taxonomie ist Menschenwerk). Aber der Mensch ist dank der Entwicklungshöhe seines Gehirns imstande, sich selbst als Mitglied seiner Gattung wahrzunehmen. Und er ist entwicklungsgeschichtlich dazu imstande, lange bevor ein gedankliches System der Ordnung der Natur entsteht.¹³

Diese Fähigkeit entsteht spontan ab dem Moment, zu dem die Ko-Evolution von Hand und Kopf es zulässt, die Produkte der eigenen praktischen Lebenstätigkeit – des geplanten, bewussten Stoffwechsels, der Arbeit – als das zu begreifen, was sie sind: nämlich Produkte. Die Mittel zum (Über-)Leben sind ihm nicht aus der Natur und durch die Natur in den Mund gewachsen, sondern sie sind Resultate der eigenen Betätigung. Die Befriedigung von Bedürfnissen ist kein Natur-, sondern ein Produktionsprozess. Dies erlaubt es zum ersten Mal, sich selbst als der Natur *gegenüberstehend* zu verstehen, als Subjekt, als Angehöriger einer Gattung, die nicht selbst (willenlose) Natur ist.

»Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein *Gattungswesen*. Diese Produktion ist *sein* werktätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als *sein* Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen*: indem er sich nicht nur wie im Bewußtsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt und sich selbst daher in einer von ihm geschaffnen Welt anschaut.« (MEW E1, S. 517 [Marx: Pariser Manuskripte, 1844])¹⁴

Wir hatten oben schon bei der Abgrenzung von Tieren davon gesprochen, dass der Stoffwechselprozess mit der Natur im Kopf verdoppelt werden muss, um ihn sich sowohl *vorstellen* als auch das Gewünschte *herstellen* zu können. Marx spricht hier nun gleichsam das Pendant dieses Schritts an: Das gedankliche Vorstellen führt zum materiellen Herstellen, worin sich das gattungsspezifische Vermögen nun »wirklich verdoppelt«. Es resultiert in einem realen (sinnlich wahrnehmbaren, praktisch brauchbaren, Bedürfnisse befriedigenden) Produkt, in dem der Mensch nicht nur ein Stück selbst geschaffene Welt, sondern auch sich selbst in seiner Gattungseigentümlichkeit anschauen kann. Das Gattungsleben des Menschen – um es in Marx' Diktion auszudrücken – »entäußert« sich im Produkt, es ist mehr als eine ›Kopfgeburt‹, sondern nimmt eine konkrete materielle Form an.

13 Denn »das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.« (MEW 3, S. 534 [Marx: Thesen über Feuerbach, 1845])

14 Die Überlegung, dass sich in der Arbeit das menschliche Gattungsleben vergegenständlicht, ist übrigens keine ›Entdeckung‹ von Marx; er übernahm sie in kritischer Rezeption von Hegel (vgl. ebd., S. 574). Hegel hatte zudem auch schon vor Marx auf die unbedingte Gesellschaftlichkeit der Arbeit hingewiesen: »Die *Arbeit* des Individuums für seine Bedürfnisse ist ebensowohl eine Befriedigung der Bedürfnisse der anderen als seiner eigenen, und die Befriedigung der seinigen erreicht es nur durch die Arbeit der anderen.« (Hegel 1979 [1807], Bd. 3, S. 264)

Das menscheitsgeschichtliche Entwicklungsstadium, in dem sich der Mensch erstmals als verschieden von der übrigen Natur, als Subjekt, empfinden kann und sich selbst als Gattungswesen in den Produkten seiner Arbeit widergespiegelt sieht, erlaubt es dem Menschen zugleich, auch andere Artgenossen als Subjekte wahrzunehmen. Es entwickelt sich also parallel die Fähigkeit, das Ich im anderen und den anderen im Ich zu erkennen. Eingeschlossen ist darin die fundamentale Einsicht, dass der andere ebenso wie ich Pläne, Absichten, Intentionen haben kann – und zwar möglicherweise andere als ich selbst, sodass in irgendeiner Weise Koordination des Handelns erforderlich wird, um den gemeinsamen Erfolg zu ermöglichen oder zu steigern.

Aus der Erkenntnis, dass Arbeit das gattungskonstituierende Merkmal des Menschen ist und dass die Menschen in den Produkten ihrer Arbeit sich selbst als Gattungswesen wiederfinden können, kann leicht eine emphatische Idealisierung von Arbeit entspringen, eine hymnische Überschätzung von Arbeit als positiver Wert schlechthin. Zwar ist Arbeit in der Tat ein Akt, in dem sich der Mensch seiner Gattungseigenschaft inne wird, doch gibt es keinen Anlass zu einer romantisierenden Verklärung: Denn in Arbeit drückt sich ja gerade der Umstand aus, dass Menschen nicht Schlaraffen sind, dass sie ihre Lebensmittel der Natur gegen einen gewissen Widerstand abringen und Knappheiten überwinden müssen.¹⁵ Dies gilt grundsätzlich, zu allen Zeiten und unabhängig von der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit:

»Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit (...) eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln.« (MEW 23, S. 57 [Kapital I, 1867])

Die Menschen mögen es unter verschiedenen geographischen, klimatischen, demographischen usw. Umständen hier leichter, dort schwerer haben, ihre Existenzbedingungen sicherzustellen, aber überall und jederzeit können sie es sich nicht aussuchen, ob sie die Mittel zur Deckung ihrer vitalen Bedürfnisse erzeugen wollen oder nicht:

»Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst, und zwar ist dies eine geschichtliche Tat, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich und stündlich erfüllt werden muss, um die Menschen am Leben zu erhalten.« (MEW 3, S. 28 [Die deutsche Ideologie, 1845/46])

Indem die Menschen aus dem Prozess der Naturgeschichte heraustreten und beginnen, als Subjekte ihrer eigenen intentionalen, produzierenden Geschichte aufzutreten, setzen sie zugleich eine spezifisch menschliche Entwicklungsdynamik in Gang:

15 Marx hat in der Auseinandersetzung mit dem Nationalökonom Adam Smith und dem utopischen Sozialisten Charles Fourier unterstrichen, dass man Arbeit zwar als »Selbstverwirklichung, Vergegenständlichung des Subjekts, daher reale Freiheit, (...) travail attractif« betrachten könne, aber pointiert hinzugefügt, dass dies »keineswegs meint, daß sie bloßer Spaß, bloßes amusement« sei (Marx: Grundrisse, S. 505). Diesen inneren Widerspruch der Arbeit zu registrieren ist nicht zuletzt wichtig, um dem Missverständnis entgegenzuwirken, der Wert der Arbeit ändere sich je nachdem, ob sie mit mehr Leid oder mehr Lust verrichtet wird. Wir kommen in Teil 5 darauf zurück.

»Das Zweite ist, daß das befriedigte erste Bedürfnis selbst, die Aktion der Befriedigung und das schon erworbene Instrument der Befriedigung zu neuen Bedürfnissen führt (...).« (ebd.)

Die Erfahrung, dass der augenblickliche Hunger durch ein Produkt menschlicher Arbeit gestillt werden konnte, weckt das Bedürfnis, ihn beim nächsten Mal vielleicht reichlicher, nahrhafter oder wohlschmeckender zu stillen oder das Produkt mit weniger Anstrengung herzustellen. Die Einsicht, wie dies beim nächsten Mal gelungen ist, mag das Bedürfnis wecken, die Methode beim übernächsten Mal noch weiter zu perfektionieren. Kurzum: Die unauflösliche Verschränkung von Hand und Kopf beim Menschen führt – anders als bei den Tieren – in eine bis heute nicht abgeschlossene Spirale von neuen Bedürfnissen und neuen Anläufen, sie zu befriedigen.

ZUSAMMENFASSUNG: Die Untersuchung des marxistischen Menschenbilds in diesem Abschnitt – ausgelöst von der Frage, ob Marx und Engels nicht doch von einer idealistischen Vorstellung ausgingen – griff zurück in die Vorgeschichte der Menschheit. Mit seinen vormenschlichen Vorfahren, überhaupt mit allen anderen Lebewesen hat der Mensch bis heute gemein, dass er die Mittel zu seinem (Über-)Leben der stofflichen Umwelt abringen muss, dass er nur im »Stoffwechsel mit der Natur« existieren kann. Den Unterschied zu allen anderen Lebewesen macht aus, dass der Mensch im Zuge der evolutionären Entwicklung das Gehirn in einer solchen Weise ausdifferenziert, dass es ab einem gewissen (nicht datierbaren) Zeitpunkt imstande ist, den Naturstoffwechsel selbst zum Gegenstand reflektierter Anschauung zu machen. In einem sich wechselseitig bedingenden Entwicklungsprozess der Hand und des Kopfes entsteht die genuin menschliche Fähigkeit, sich im Kopf vorzustellen, was die Hand herstellen soll – die Fähigkeit zu Arbeit. Daraus resultiert das Vermögen des Gehirns, sich selbst als dem willenlosen Wirken des Naturprozesses gegenüberstehend zu begreifen, d. h. ein Bewusstsein auszubilden, die Vorstellung von einem subjektiven Selbst, das imstande ist, die Natur gemäß den eigenen Bedürfnissen planvoll umzubilden. In den nützlichen Produkten seiner Arbeit kann der Mensch dieses Vermögen materiell anschauen. Und weil die gesamte Entwicklung notwendigerweise nur als gesellschaftlicher Prozess stattfinden kann, erscheinen ihm die Arbeitsprodukte nicht bloß als Ausdruck einer individuellen Fähigkeit, sondern als »Vergegenständlichung des Gattungslebens« insgesamt. Darin drückt sich zugleich die Fähigkeit aus, andere Angehörige des Kollektivs als Artgenossen anzuerkennen – sich selbst im anderen und den anderen im Ich zu finden – und dem anderen eigene Intentionen zuzuschreiben, was die Koordination des kooperativen Handelns erfordert.

Das zitierte Plädoyer Marx' für die »Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei«, liest sich vor diesem Hintergrund erheblich weniger moralisch-idealistisch als auf den ersten Blick. Sie ergibt sich aus der genealogischen Betrachtung, wonach die historische Entstehung des Menschen als Gattungswesen ein gesellschaftlicher Prozess gewesen sein muss, dem die Anerkennung – heute

würde man vielleicht sagen: Wertschätzung – der anderen Gattungsvertreter von Anfang an innewohnt.

Wir hatten zu Beginn dieser Einleitung argumentiert, dass der Marxismus kein »Glaubenssystem« sei, das das Bekenntnis zu einem ganzen Satz von Axiomen erfordere, sondern ein philosophisches System auseinander herleitbarer Erkenntnisse. Trotzdem müsse auch das Prinzip der Herleitung an irgendeinem Punkt beginnen – mit einem Axiom, das seinerseits nicht hergeleitet werden kann. Von diesem Axiom war in diesem Abschnitt die Rede: Es ging um die Kategorie »Mensch«, die gattungsgeschichtlich als diejenige Klasse von Lebewesen bestimmt wurde, die zu einer planvollen Erzeugung ihrer Lebensmittel und Lebensbedingungen imstande ist. Die gattungsdefinierende Betätigung nannten wir: Arbeit.

Der Anspruch aller folgenden Ausführungen wird sein, dass sich sämtliche Schlussfolgerungen aus dieser Gattungsbestimmung ergeben (wiewohl komplexere Zusammenhänge natürlich längere Ketten von Schlussfolgerungen erfordern); und insbesondere dass sich alle Etappen der tatsächlichen weiteren Menschheitsentwicklung – bis in die Gegenwart – aus der axiomatischen Kategorie »Arbeit« herleiten lassen. Der Abschnitt über den Ursprung der Gattung Mensch hat versucht zu zeigen, dass das Basisaxiom nicht willkürlich oder spekulativ gewählt ist – so schlecht die »Quellenlage« auch immer sein mag –, trotzdem ist und bleibt das Axiom ein Axiom. Wer beispielsweise glaubt, dass der Ursprung der Menschheit nicht in einem evolutionären biologisch-sozialen Prozess zu suchen sei, sondern in einem metaphysischen Schöpfungsakt oder im Besuch Außerirdischer auf der Erde, kann das Basisaxiom zwangsläufig nicht anerkennen und folglich auch nicht die Schlüssigkeit der weiteren Folgerungen.

Im nächsten Kapitel soll der weitere Verlauf der Menschheitsentwicklung von der »Vorgeschichte«, von der wir in diesem Abschnitt sprachen, in der »Urgeschichte« kurz rekapituliert werden. Auch dies kann natürlich – den Absichten dieses Buchs entsprechend – nichts anderes als eine Tour de force durch viele Jahrzehntausende sein, bis wir in den Bereich der dokumentierten Geschichte gelangen. Hernach wird Teil 2 dieser Publikation versuchen, die historischen Befunde auf systematische Begriffe zu bringen, die eine exaktere Analyse der überlieferten und der aktuellen Menschheitsentwicklung erlauben.

1.3 Urgesellschaften

Wir müssen uns die in 1.2 behandelte Epoche des Übergangs vom Vormenschen zum Homo sapiens – und noch eine lange Zeitspanne danach – als ein Leben in äußerster Kargheit, mit extrem knappen Ressourcen, als echten »Struggle for life« vorstellen. Tausende von Generationen der frühen Menschen leben buchstäblich »von der Hand in den Mund« – im doppelten Sinn: Sie leben von dem, was sie mit der (bloßen oder allenfalls durch primitives Werkzeug unterstützten) Hand ergattern

können, und sie produzieren gerade so viel, wie zur Befriedigung der fundamentalen Lebensbedürfnisse ausreicht. Gelingt es ihnen durch glückliche Umstände temporär, mehr zu erzeugen, lassen sie den Überschuss verkommen – denn sie kennen noch keine Methoden zur Konservierung – oder verschenken ihn an benachbarte Stämme.¹⁶ Die Knappheit erzwingt, dass sich sämtliche Gesellschaftsmitglieder an der Produktion des Lebensnotwendigen beteiligen; ebenso sind alle am Konsum des Produzierten beteiligt. Die ersten Werkzeuge sind solche, die einfach vorgefunden werden – ähnlich wie jene, die manche Tiere zum Knacken von Nüssen, Öffnen von Muscheln oder ›Angeln‹ von Insekten verwenden; erst ganz allmählich entsteht die Fähigkeit, vorgefundene Werkzeuge zweckmäßig zuzurichten. Damit aber entwickelt sich schrittweise auch das gedankliche Vermögen, aus der Zurichtung und Anwendung von Werkzeugen Erfahrungen zu sammeln, die eine zielgerichtete Verbesserung der Werkzeuge erlauben.

Die früheste Produktionsweise, das Sammeln des natürlichen Angebots, wird nach und nach ergänzt durch das Jagen von Tieren. Schon die Stufe des Sammelns und der gemeinschaftliche Verzehr der Nahrungsmittel setzen eine sehr simple Form der Beherrschung auch der »inneren Natur« voraus, nämlich die Fähigkeit, das Gesammelte nicht an Ort und Stelle selbst zu verzehren. Die Stufe des Jagens verlangt diesbezüglich eine Weiterentwicklung der ›intellektuellen‹ und Selbstbeherrschungsleistung: Denn Jagen besteht in einem koordinierten Vorgehen zwischen jenen, die die Beute treiben, und jenen, die sie fangen bzw. erlegen. Die Antizipation des Ergebnisses kooperativen Handelns und der ›Triebeaufschub‹ erscheinen uns aus der Perspektive moderner Menschen so trivial, dass wir uns schwer tun, sie als ›intellektuelle Leistungen‹ zu qualifizieren. Dennoch sind sie bemerkenswert, denn sie sind tatsächliche Wurzeln menschlicher – im Unterschied zu tierischer – Existenz, und sie mussten im Prozess der Menschwerdung erst gelernt werden. Überdies illustrieren sie noch einmal, was das »Vorstellen« im Verhältnis zum »Herstellen« konkret bedeutet, und verweisen darauf, dass die zunehmende Beherrschung der äußeren Natur nicht ohne eine parallel sich entwickelnde Beherrschung der »inneren Natur« möglich war.

Indem die Jagd einen gewissen Grad von Antizipationsvermögen und Selbstbeherrschung lehrt, ist der Boden für die nächste Entwicklungsstufe der Produktion bereitet: die Vorstellung, dass man Tiere nicht sofort zu töten braucht, sondern auch fangen, aufbewahren, sogar züchten kann. Aus den frühen Sammler-und-Jäger-Gesellschaften entstehen – ungefähr vor 13.000 Jahren – die ersten Gesellschaften, die auch Tierzucht betreiben. In der Herdenhaltung und Tierzucht wird gleichsam sinnliche, anschauliche Realität, dass das Prinzip des Zurücklegens zur Verbesserung der Lebensbedingungen beiträgt. Bei manchen Tierarten kann man die Milch als zusätzliche Nahrungsressource nutzen, und die Tiere produzieren quasi selbsttätig weiteren Fleischnachschub, vorausgesetzt, man verspeist sie nicht stante pede, sondern bewahrt sie auf. Voraussetzung für diese Entwicklungsstufe der Wirtschaftsweise – und zugleich ihr direkter praktischer Ausdruck – ist, dass das Stadium des Lebens

16 Über solche Gebräuche berichten u. a. Malinowski (1979), Mauss (1990) und Thomson (1960) unter Hinweis auf viele weitere ethnologische Quellen.

»von der Hand in den Mund« überwunden wird. Das Prinzip des Zurücklegens oder, in anderen Worten, der Vorratshaltung setzt voraus, dass die Menschen imstande sind, mehr zu produzieren, als zur Abwendung der unmittelbaren Überlebensnot erforderlich ist.

Indem ein gewisses Mehrprodukt über das Lebensnotwendige hinaus die ›Entdeckung‹ der Vorratshaltung ermöglicht, erweitern die frühen Menschen ihre Existenzbedingungen um ein ganzes Bündel neuer Optionen: Zum ersten gewinnen sie eine partielle Unabhängigkeit von temporären Naturwidrigkeiten; eine (zumindest kurze) Periode von ausbleibendem Jagdglück oder schlechtem Wetter vermögen sie zu überstehen. Zum zweiten lernen sie, das Prinzip des Zurücklegens auch auf andere Lebensmittel anzuwenden; sie fertigen Behältnisse zur Aufbewahrung und zum Schutz gegen Vorratsschädlinge, und sie ersinnen Methoden, Lebensmittel z. B. durch Trocknen oder Salzen länger haltbar zu machen. Zum dritten ›erfinden‹ sie die Möglichkeit, Teile des Mehrprodukts mit anderen Stämmen zu tauschen, um an Erzeugnisse zu gelangen, die sie selbst nicht finden oder herstellen können. Eine herausgehobene Rolle in diesen frühen Tauschbeziehungen spielt dabei das Vieh: Es ist über längere Strecken leicht zu transportieren (denn es läuft selbst), verdirbt während des Transports nicht (vorausgesetzt, man füttert und trinkt es angemessen) und wird als ›Zahlungsmittel‹ fast überall akzeptiert, denn der Tauschpartner kann es selbst weiter »auf Vorrat halten« und einigermaßen sicher sein, dass er es später gegen ein erwünschtes Produkt wieder eintauschen kann – darin liegt der große Vorteil gegenüber anderen Tauschobjekten, an denen der Partner aktuell gar kein Interesse haben mag. Es ist kein Zufall, dass das lateinische Wort »pecus«, Vieh, später als »pecunia«, Geld, wieder auftaucht (Thomson 1960, S. 244).

Die Menschen gewinnen – wie eben gesagt wurde – ein kleines Quäntchen Unabhängigkeit von der Natur, und ihre Produktionsweise hat sich so weit entwickelt, dass wir heutigen Interpreten darin schon eher eine gewisse praktische Naturbeherrschung und ›intellektuelle‹ Durchdringung des Stoffwechselprozesses zu sehen geneigt sind. Das ist gewiss angemessen, sollte jedoch nicht dazu verleiten, die Menschen auf diesem Entwicklungsniveau bereits als mehr oder minder »aufgeklärt« und vernunftgeleitet zu betrachten. Den komplexen Naturprozess, aus dem sie sich gerade erst zu emanzipieren beginnen, durchschauen sie tatsächlich nur in winzigen Bruchteilen. Warum die Früchte, die sie sammeln, mal besser, mal schlechter wachsen; warum sich Dürren und andere Naturkatastrophen ereignen; warum ihre Artgenossen erkranken oder ihre Kinder sterben – dies und viele, viele andere Details der sie umgebenden Welt verstehen sie nicht einmal ansatzweise. Von unserem modernen Selbstbewusstsein der Naturbeherrschung sind sie noch meilenweit entfernt. Aus einem etwas romantisierenden Blickwinkel betrachtet würde man sagen, sie sind noch weitgehend eins mit der Natur; aus einem praktisch-realistischen Blickwinkel: Sie empfinden sich als der Natur ausgeliefert und fürchten sich vor den undurchschauten Naturmächten.

Hingegen sind die Erfahrungen, sich die Natur zumindest in Teilen unterwerfen zu können, doch schon stark genug, dass so etwas wie eine phantastische Ahnung von besserer Beherrschung der bedrohlichen Kräfte existiert, eine wunschgeleitete

Vorstellung, zu der allerdings die praktisch wirksamen Möglichkeiten fehlen. An ihre Stelle tritt die Beschwörung des Übermächtigen, die magische Vorstellung von göttlichen Wesen, die den Naturprozess bewirken und steuern und die man durch Wohlverhalten – Opfergaben, Rituale und Respekt vor den Totems¹⁷ – günstig stimmen kann. In dieses Zeitalter des animistischen, »wilden Denkens« (Lévi-Strauss 1968) fällt die Etappe, in der das gesellschaftliche Mehrprodukt schon hinreichend groß wird, dass die Stammesgesellschaften es sich erlauben können, wenige Mitglieder von der unmittelbaren Lebensmittelproduktion freizustellen. Es handelt sich zunächst um ausgewählte Alte (von denen es infolge der niedrigen Lebenserwartung ohnehin nicht viele gibt), denen die Kompetenz zugeschrieben wird, kraft akkumulierter Erfahrung die magische Beschwörung der Naturmächte anzuleiten und die Clanmitglieder in den einzuhaltenden Regeln zu unterweisen. Ihre Funktion als Schamane, Mediziner (bzw. -frau) oder Priester beruht vorerst auf Verleihung (oder schlicht auf habituellem »Hineinwachsen« der Alten in diese Rolle). Noch sind sie nicht mit einer generellen Leitungsbefugnis ausgestattet, ihr »Amt« ist nicht erblich, und für die Ausübung ihrer Funktion steht ihnen nicht mehr zu als eine gewisse Zuteilung an Lebensnotwendigem aus dem kollektiv erwirtschafteten Mehrprodukt.¹⁸

Das oben angesprochene Prinzip der Askese – also des Zurücklegens anstelle des sofortigen Verzehrs – ist, sobald es objektiv möglich und sozial durchgesetzt ist, überdies die Bedingung für einen nächsten Entwicklungsschritt in der Geschichte der Menschwerdung: Es ermöglicht die Vorstellung, dass man auch Teile des ersammelten Pflanzenertrags zurücklegen und wiederverwenden könnte, nämlich jenen Teil, der neue Pflanzen hervorbringt, wenn man ihn in den Boden pflanzt (und ggf. wässert, was – wie wir noch sehen werden – in bestimmten Regionen von entscheidender Bedeutung ist). Das asketische Prinzip wird hierbei in doppelter Hinsicht wirksam, denn es geht nicht nur um das Zurücklegen von Saatgut (und eines entsprechenden Anteils der Ernte), sondern auch um die Fähigkeit, den Zeitraum zwischen Aussaat und Ernte durch Rückgriff auf Vorräte zu überstehen. Sind diese Voraussetzungen erfüllt, können Gesellschaften entstehen, die ihren Nahrungsmittelbedarf (ergänzend oder alternativ zur Viehzucht) durch Garten- und Ackerbau decken. Und sie entstehen tatsächlich, unabhängig voneinander, in verschiedenen Regionen der Erde: im Vorderen Orient (beginnend vor rund 12.000 Jahren), in China und auf dem amerikanischen Kontinent.

17 Totems sind zunächst Ausdrucksformen eines *sozialen* Verhältnisses dergestalt, dass die frühen Jäger- und Sammlergesellschaften ein Abzeichen (meist ein Tier oder eine Pflanze) wählen, das die Clanmitglieder als verwandte Angehörige derselben Gruppe identifiziert. Damit gewährleisten sie nicht nur die zeitliche (generationenübergreifende) Zusammengehörigkeit des Clans, sondern auch sein längerfristiges biologisches Überleben, indem sie gruppenbezogene Exogamie organisieren, d. h. Geschlechtsverkehr zwischen den Clanmitgliedern tabuisieren (dass Totems auch für die sozialen Beziehungen zu anderen Clans eine wichtige Rolle spielen, erörtert Thomson 1956; zu den – vermuteten – Folgen des Zusammenhangs von Totem und Tabu bis in die Gegenwart vgl. Freud 1995 [1913]).

18 Das ist wiederum im frühgeschichtlichen Griechenland gut nachzuvollziehen. Sprachlich wird aus »gêras«, den Greisen, also den Stammesälteren, »gêras«, das Vorrecht, also das Recht auf eine gewisse Zuteilung von Mitteln zum Lebensunterhalt (Thomson 1960, S. 275).

Mit dem Auftreten von agrarischen Gesellschaften ist ein neues Entwicklungsstadium erreicht, das eine Reihe tiefgreifender Veränderungen in der Menschheitsgeschichte teils erzeugt, teils ermöglicht (die sogenannte Neolithische Revolution). Neben der Sesshaftigkeit (die meisten Hirtenvölker lebten noch nomadisch) entwickelt sich ein ganz neuer Typ von Arbeitsteilung. Ihm vorausgegangen war eine gewisse geschlechtliche Arbeitsteilung, die in Form der Kinderversorgung durch (zunächst: ältere) Frauen schon auf voragrarischen Stufen verbreitet war, sowie – wie gerade erwähnt – eine Arbeitsteilung zwischen direkt an der Produktion Beteiligten und Ältesten, denen die magischen Stammespraktiken obliegen. Mit der agrarischen Wirtschaftsweise aber kann das gesellschaftliche Mehrprodukt so dramatisch wachsen, dass neue Prinzipien der Teilung der Arbeit in Reichweite rücken und auch tatsächlich vollzogen werden.

Das erste Element dieser neuen Prinzipien ist die Teilung des Bodens. War beim Sammeln das gemeinsame Umherstreifen noch naheliegend und beim Jagen das koordinierte Handeln sogar notwendig, zeigt sich beim Ackerbau, dass die gemeinschaftliche gleichzeitige Bearbeitung eines Bodenstücks eher unpraktisch ist – insbesondere seit man vom Hacken zum Pflügen mit Zugtieren übergeht, denn hinter einem Pflug kann nicht sinnvoll eine ganze Horde von Stammesmitgliedern hergehen –; als produktiver erweist sich, das Land in Abschnitte aufzuteilen, für deren Bearbeitung jeweils einzelne Gruppen »zuständig« sind. Diese Art der Aufteilung ist noch lange nicht identisch mit Grundeigentum: Wem welches zu bestellende Bodenstück zufällt, wird durch Los bestimmt (vielfach auch mit periodisch wiederholten Verlosungen)¹⁹; die geeigneten Zeitpunkte von Aussaat und Ernte werden kollektiv festgelegt (wobei die soziale Bedeutung der weisen Alten zunimmt); ebenso die Auswahl von Feldfrüchten, die für unterschiedliche Grundstückslagen, Bodenqualitäten usw. zu bevorzugen sind – hier finden wir allererste Formen von Spezialisierung –; das zugeloste Bodenstück ist zwar vererbbar (was seinen Sinn darin hat, dass es die Nachkommen des Erblassers ernähren soll wie zuvor ihn selbst), aber nicht veräußerbar.

Das zweite Element besteht im eben schon angedeuteten Prozess der Spezialisierung: Die meisten Gesellschaften geben beim Übergang zur sesshaft-agrarischen Wirtschaftsweise die Tierzucht nicht auf, sondern betreiben sie parallel weiter; vielfach kommt es zu einer Spezialisierung auf der Ebene von untereinander verwandten Sozialverbänden (Clans oder Gentes), die entweder tierische oder pflanzliche Lebensmittel produzieren und den regelmäßigen Austausch zwischen benachbarten Clans organisieren. Damit erreicht der Tausch von unterschiedlichen Nahrungsmitteln innerhalb der Gesellschaft respektive zwischen benachbarten Gesellschaften ein vorher nie gekanntes Niveau.

Zugleich wächst der Bedarf an Werkzeugen, die für die agrarische Produktion und für die familiäre Hauswirtschaft benötigt werden, und das gesellschaftlich erzeugte Mehrprodukt ist inzwischen groß genug, dass sich einzelne Gesellschaftsmitglieder auf die Herstellung solcher Werkzeuge spezialisieren können, die sie gegen Nahrungsmittel tauschen. Indem sie von der direkten Nahrungsproduktion (zumindest teilweise)

19 Die Zuteilung per Los hat sich bis in alttestamentarische Zeiten erhalten; vgl. 4. Mose 33, 50ff.

entbunden sind, sich auf die Werkzeugherstellung konzentrieren können und darin eine gewisse Kunstfertigkeit erreichen, wird gleichsam auch das ›Reflexionsvermögen‹ geschult: Neue Werkzeuge, die die Agrarproduktion erleichtern und die Produktivität steigern, können entwickelt und erprobt werden; und je erfolgreicher dieser Prozess vonstattengeht, desto größer werden die Aufgaben, die sich die frühen handwerklichen Spezialisten zu lösen zutrauen. Realgeschichtlich widmen sie sich vor allem den für den Ackerbau zentralen Problemen der Bewässerung, und es sind zuerst Bewässerungsmethoden, bei denen die Produktion von einfachen Werkzeugen in die Hervorbringung dessen übergeht, was wir heute als »Technik« bezeichnen.

In dieser Phase der Menschheitsentwicklung führen Arbeitsteilung und Spezialisierung zu einem rasanten Wachstum des Mehrprodukts, und der Tausch spielt bei der Verteilung dieses Mehrprodukts eine allmählich immer größer werdende Rolle. Währenddessen gestalten sich die sozialen Beziehungen zwischen den Gesellschaftsmitgliedern gravierend um: Die Spezialisierung bringt Berufe hervor, die von den Eltern- auf die Kindergenerationen vererbt werden; es entstehen Ansiedlungen von Handwerkern – die Vorläufer von Städten und damit der Trennung von Land- und Stadtbevölkerung. Damit ist eine neuartige Notwendigkeit der gesellschaftlichen Organisation der Produktion auf den Plan getreten, die in der gesamten weiteren Menschheitsgeschichte eine bedeutsame Rolle spielen wird: die Notwendigkeit, dass auf dem Land auch die Nahrungsmittel für die Stadtbewohner erzeugt werden müssen und der regelmäßige Austausch von ländlichen Agrarprodukten gegen städtische Handwerksprodukte gewährleistet sein muss. Unter diesen Bedingungen ist Vieh als universelles Tauschmittel natürlich schon längst nicht mehr brauchbar, es wird durch ›handlicheres‹ Geld – zunächst als Naturalgeld in Form von seltenen Muscheln, Edelmetallstücken usw., später in Form von metallnem Münzgeld – abgelöst. Und die Tauschprozesse innerhalb des Sozialverbands, aber auch zwischen ihm und anderen Gesellschaften werden so komplex, dass eine neue Gruppe beruflicher Spezialisten entsteht: Kaufleute. In Engels' Worten:

»Die Produktion aller früheren Gesellschaftsstufen war wesentlich eine gemeinsame, wie auch die Konsumtion unter direkter Verteilung der Produkte innerhalb größerer oder kleinerer kommunistischer Gemeinwesen vor sich ging. Diese Gemeinsamkeit der Produktion fand statt innerhalb der engsten Schranken; aber sie führte mit sich die Herrschaft der Produzenten über ihren Produktionsprozeß und ihr Produkt. Sie wissen, was aus dem Produkt wird: Sie verzehren es, es verläßt ihre Hände nicht (...).« (MEW 21, S. 168f. [Engels: Ursprung der Familie, 1884])

»Aber in diesen Produktionsprozeß schiebt sich die Teilung der Arbeit langsam ein. Sie untergräbt die Gemeinsamkeit der Produktion und Aneignung, sie erhebt die Aneignung durch einzelne zur überwiegenden Regel und erzeugt damit den Austausch zwischen einzelnen (...). Allmählich wird die Warenproduktion herrschende Form.

Mit der Warenproduktion, der Produktion nicht mehr für eignen Verbrauch, sondern für den Austausch, wechseln die Produkte notwendig die Hände. Der Produzent gibt sein Produkt im Tausch weg, er weiß nicht mehr, was daraus wird. Sowie das Geld, und mit dem Geld der Kaufmann, als Vermittler zwischen die Produzenten tritt, wird der Austauschprozeß noch verwickelter, das schließliche Schicksal der Produkte noch ungewisser. Der Kaufleute sind viele, und keiner von ihnen weiß, was der andre tut. Die Waren gehn nun schon nicht bloß von Hand zu Hand, sie gehn auch von Markt zu Markt;

die Produzenten haben die Herrschaft über die Gesamtproduktion ihres Lebenskreises verloren (...).« (ebd., S. 169)

Zunehmende Komplexität des gesellschaftlichen Produktionsprozesses und durch Arbeitsteilung und Warenproduktion, d. h. Produktion für den Austausch, bedingter Kontrollverlust: Das sind die charakteristischen Merkmale dieser letzten Etappe der prähistorischen Menschheitsentwicklung. Von den Produkten hatten wir oben (Kap. 1.2) gesagt, dass die Menschen sie als materiellen Ausdruck ihrer Gattungszugehörigkeit betrachten können und in ihnen die gattungsspezifische Fähigkeit wiederfinden, die Natur gemäß den eigenen Bedürfnissen planvoll zu gestalten. Aber indem die Produkte zu Waren werden, scheint sich diese – im Wortsinn – »anschauliche« Eigenschaft der Produkte zu verflüchtigen.

»Je mehr eine gesellschaftliche Tätigkeit, eine Reihe gesellschaftlicher Vorgänge der bewußten Kontrolle der Menschen zu mächtig wird, ihnen über den Kopf wächst, je mehr sie dem puren Zufall überlassen scheint, desto mehr setzen sich in diesem Zufall die ihr eigentümlichen, innewohnenden Gesetze wie mit Notwendigkeit durch. Solche Gesetze beherrschen auch die Zufälligkeiten der Warenproduktion und des Warenaustausches; dem einzelnen Produzenten und Austauschenden stehn sie gegenüber als fremde, anfangs sogar unerkannte Mächte, deren Natur erst mühsam erforscht und ergründet werden muß.« (ebd.)²⁰

Die Menschen gehen mit diesem Kontrollverlust, mit dem »Über-den-Kopf-Wachsen« zunächst genauso um, wie sie zuvor mit den undurchschauten Naturmächten umgegangen waren. Sie versuchen, das Bedrohliche durch Beschwörung und Beschwichtigung zu bannen, und sie bedienen sich wiederum derjenigen, die den »besten Draht« zu den vermeintlich göttlichen Herrschern über das gesamte Geschehen haben: ihrer Priester, Schamanen und Medizinmänner. Sie werden mehr und mehr mit – wie wir heute sagen würden – »administrativen Rechten« ausgestattet, mit Leitungsbefugnissen, die praktisch dazu dienen sollen, den zunehmend unübersichtlichen gesellschaftlichen Prozess zu regulieren; aus ihnen werden Häuptlinge, später Pharaonen und Könige. Die vormals selbstverständliche Vorstellung, dass der Boden (wie überhaupt alle Produktionsmittel) kollektives Eigentum ist, wird von der Vorstellung abgelöst, der Boden sei Eigentum der Götter. Aus dem früheren Glauben, dass in den Alten durch Erfahrung die größte Kompetenz verkörpert ist, wird der Glaube, dass die Anführer ihre soziale Position aus göttlicher Bestimmung beziehen.²¹ Ihr Amt wird erblich; das frühere Anrecht auf eine bestimmte Zuteilung aus dem gemeinschaftlichen Mehrprodukt

20 Marx notierte zu dem gleichen Zusammenhang schon 1857/58: »Jede Produktion ist eine Vergegenständlichung des Individuums. Aber im Geld (Tauschwert) ist die Vergegenständlichung des Individuums nicht die seiner in seiner Natürlichen Bestimmtheit, sondern seiner als in einer gesellschaftlichen Bestimmung (Verhältnis) gesetzt, die ihm zugleich äußerlich ist.« (Grundrisse, S. 137) Der hier angesprochene Doppelcharakter, wonach im Produkt zugleich ein nützlicher Gebrauchswert wohnt, in dem der Produzent sein Gattungswesen wiedererkennen kann, und ein Tauschwert, der dem Produzenten »äußerlich« ist und der erst durch ein spezifisches gesellschaftliches Verhältnis entsteht, macht aus der Ware – in Marx' Worten – ein »sehr vertracktes Ding« (MEW 23, S. 85 [Kapital I, 1867]). Es wird uns in Teil 5 noch ausführlich beschäftigen.

21 Diese Umdeutung findet sich ebenfalls im sprachlichen Bedeutungswandel bei den frühen Griechen wieder: »moira« bedeutet zunächst »Teilung«, nämlich die durch Los bestimmte Zuteilung eines

wandelt sich zu einer Art Rechtsvorstellung, wonach die göttergleichen Führungspersonen das vererbare Vorrecht besitzen, auf die bäuerliche Nutzung des Bodens Tribute (Steuern und Pacht) zu erheben. Erst auf dieser Stufe der Menschheitsentwicklung ist überhaupt eine unserer modernen Auffassung vergleichbare Vorstellung von »Recht« denkbar: Solange es Urkommunismus – ausschließlich kollektives Eigentum und den gemeinschaftlichen Verzehr des Erwirtschafteten – gab, bestand keinerlei Veranlassung, die sozialen Beziehungen »rechtlich« zu regulieren. Erst als die vormalige Praxis zerstört ist, entsteht der Bedarf, das Vorrecht zu fixieren – in Gestalt von geschriebenem Recht.²²

Indem die Menschheit den Schritt von Gesellschaften des Teilens zu Gesellschaften des Tauschens vollzog, hat sie – vor ungefähr 6.000 bis 5.000 Jahren und zuerst in Ägypten und dem Vorderen Orient, dann in der Ägäis – die Klassenlosigkeit ihrer gesamten vorherigen Geschichte selbst abgeschafft und die Schwelle zum Privateigentum im modernen Sinn überschritten.

Etwas Analoges vollzieht sich zugleich aufseiten der Kaufleute. Die Entstehung ihres Berufs verdanken sie der praktischen Funktion, den immer komplexer werdenden Warenaustausch zu vermitteln, weil er von der Vielzahl der einzelnen Produzenten nicht mehr bewältigt werden kann. Aber die Trennung der Produzenten von ihren Produkten, die mit dieser Entwicklungsstufe zwangsläufig verbunden ist, begünstigt die Vorstellung, dass die Kaufleute nicht bloß – in moderner Ausdrucksweise – Dienstleister (»Agenten«) im Tauschprozess sind, sondern Eigentümer der Waren, mit denen sie handeln. Indem das Verfügungsrecht über größere Ansammlungen von Waren und über größere Mengen ihres allgemeinen Äquivalents (in der mittlerweile durchgesetzten Form von Geld) praktisch in Erscheinung tritt, erhält die Vorstellung von Privateigentum einen zusätzlichen Schub und nimmt die Existenz eines nennenswerten gesellschaftlichen Mehrprodukts eine neue Gestalt an: Reichtum.

Mit der Durchsetzung des Privateigentums an Boden respektive an Waren- und monetärem Reichtum ist menschheitsgeschichtlich die Bedingung für einen weiteren Trennungsschritt erfüllt: die Trennung zwischen jenen, die arbeiten, und jenen, die nicht mehr selbst zu arbeiten brauchen, weil sie andere für sich arbeiten lassen können. In Engels' Worten:

»Wir sahen oben, wie auf einer ziemlich frühen Entwicklungsstufe der Produktion die menschliche Arbeitskraft befähigt wird, ein beträchtlich größeres Produkt zu liefern, als zum Unterhalt der Produzenten erforderlich ist, und wie diese Entwicklungsstufe in der Hauptsache dieselbe ist, auf der Teilung der Arbeit und Austausch zwischen einzelnen

Landstücks an die religiösen Oberhäupter. Daraus wird die mythologische Vorstellung von den Moiren, den Spinnerinnen des Lebensfadens, die den (nun passiv gedachten) Menschen ihr »Lebenslos« zuteilen. Und im frühen griechischen Wort »kléros«, das zunächst »Los« bedeutet, finden wir bereits die Wurzel des späteren Klerus (Thomson 1970, S. 272–276).

- 22 »Es ist daher ein Recht der Ungleichheit ..., wie *alles* Recht«, schrieb Marx 1875 (MEW 19, S. 21 [Kritik des Gothaer Programms]; meine Hervorhebung). Wir werden auf die Entstehung des Rechts – und des gesamten sogenannten »Überbaus« – in den Teilen 3 und 4 noch ausführlich zu sprechen kommen. An dieser Stelle sei nur noch einmal dran erinnert, wie dubios es ist, marxistisches Denken auf Wertmaßstäbe der »Gleichheit« oder der (aus dem Begriff des Rechts abgeleiteten) »Gerechtigkeit« zurückführen zu wollen (vgl. Kap. 1.1).

aufkommen. Es dauerte nun nicht lange mehr, bis die große ›Wahrheit‹ entdeckt wurde, daß auch der Mensch eine Ware sein kann; daß die menschliche Kraft austauschbar und vernutzbar ist, indem man den Menschen in einen Sklaven verwandelt. Kaum hatten die Menschen angefangen auszutauschen, so wurden sie auch schon selbst ausgetauscht. Das Aktivum wurde zum Passivum, die Menschen mochten wollen oder nicht.« (MEW 21, S. 170 [Ursprung der Familie, 1884])

ZUSAMMENFASSUNG: Dieser Abschnitt ging von der zuvor dargelegten Gattungsbestimmung aus, wonach Menschen sich durch die Fähigkeit zur Arbeit von Tieren unterscheiden und sich ihrer Gattungszugehörigkeit in den Produkten ihrer Arbeit zugleich bewusst werden können. In einem kursorischen Durchgang durch die frühe Menschheitsgeschichte wurde gezeigt, wie die Menschen sich durch unzählige Wiederholungen des Dreischritts: Arbeit – Reflexion des Arbeitsergebnisses – Anwendung verbesserter Arbeitsmethoden weiterentwickeln. Sie erwerben dabei langsam die Fähigkeit, ein Mehrprodukt über das unmittelbar Existenznotwendige hinaus zu erzeugen, und das Vermögen, durch Zurücklegen und Wiederverwenden des Mehrprodukts neue Stufen der kollektiven Wirtschaftsweise zu erklimmen. Sie erlernen zunächst Herdenhaltung und Viehzucht, später Garten- und Ackerbau und sind allmählich imstande, ihr Mehrprodukt so zu vergrößern, dass sie einzelne Gesellschaftsmitglieder von der täglich erforderlichen Nahrungsmittelproduktion freistellen können. Dies ermöglicht Spezialisierung und die Herausbildung von Berufen mit dem Effekt, dass die Produktionsmethoden weiter verbessert werden können; zugleich erfordern das nochmals erheblich gesteigerte Mehrprodukt und die zunehmende Arbeitsteiligkeit seiner Hervorbringung vermehrte Austauschaktivitäten, die durch ein leicht handhabbares allgemeines Äquivalent (Geld) bewerkstelligt werden und auf deren Abwicklung sich eine spezielle Gruppe (Kaufleute) spezialisiert. Kurzum: Aus der frühen Produktion für den sofortigen kollektiven Verzehr entwickelt sich nach und nach Warenproduktion.

Mit diesem über viele zehntausend Jahre sich erstreckenden Prozess einher geht die weitere biologische Entwicklung des Gehirns, vor allem aber des menschlichen Denkvermögens und Bewusstseins. Es führt zu einem besseren Verstehen natürlicher Prozesse, zu besseren Werkzeugen und Technologien, aber auch zu einer besseren Beherrschung der »inneren Natur« des Menschen. Gleichwohl bleibt über sehr lange Zeiträume die Natur weitgehend unbeherrscht, das buchstäbliche Sich-Herausarbeiten aus dem Naturausgeliefertsein vollzieht sich nur langsam und partiell, der Mangel an Macht über die Naturprozesse wird durch magisches Denken und rituelle Beschwörung der als Götter imaginierten Kräfte kompensiert. Je besser es aber gelingt, sich aus der Naturunterworfenheit zu emanzipieren, desto mehr – man ist geneigt zu sagen: ironischerweise – wächst den Menschen ihre eigene Warenproduktion »über den Kopf«, und zwar im buchstäblichen Sinn des Kopfs als Denkorgan. Indem die Produkte der eigenen Arbeit, die zuvor noch Medium der Selbstvergewisserung als Gattungsangehöriger waren, durch die scheinbar selbsttätige Zirkulation ein Eigenleben zu führen beginnen, treten sie den Menschen als »gespenstische(n) fremde(n) Mächte« (Engels) gegenüber. Der

vorher gemeinschaftlich organisierte Produktionsprozess entgleitet der Kontrolle, die Waren verselbständigen sich als Privateigentum, die sozialen Beziehungen verwandeln sich zu Herrschaftsbeziehungen und die freien Produzenten zu Unterworfenen. Je weiter die Menschen sich aus dem Ausgeliefertsein gegenüber der Natur befreien, desto tiefer verstricken sie sich in eine neue, undurchschaute Form des Ausgeliefertseins.

Die Aufgabe des ersten Teils unserer Untersuchung war, das Fundamentalaxiom zu entwickeln, von dem die Darstellung in diesem Buch ausgeht: die Basiskategorie »Arbeit« als Gattungseigentümlichkeit des Menschen. Selbstredend muss man dieses Axiom nicht akzeptieren – man kann von einem anderen Menschenbild ausgehen und wird in diesem Fall das Fundamentalaxiom für sich zurückweisen. Wenn man es hingegen akzeptiert, hat man gute historische Evidenz auf seiner Seite. Das Axiom entspringt nicht einem beliebigen Hirngespinnst – das sollte in diesem Teil gezeigt werden.

Der Rückgriff in die Vor- und Frühgeschichte der Menschheit – so kursorisch und vergrößernd er zugestandenermaßen für die Zwecke dieses Buchs sein musste – endete mit der Erkenntnis, dass sich die Geschichte als Zurückdrängung des Undurchschautes lesen lässt – mit der paradoxen Pointe, dass am Ende das eine Undurchschaute durch etwas neues Undurchschautes ersetzt wird. Das legt die Schlussfolgerung nahe, dass die Zurückdrängung des Undurchschautes ein unabschließbarer Prozess ist. Und just dies soll hier am Kapitelende noch einmal hervorgehoben werden: dass sich marxistisches Denken als Methode versteht, mit der immerwährenden Wiederkehr des Undurchschautes fertigzuwerden; mit der Tatsache umzugehen, dass aus der gedanklichen – wie aus der praktischen – Lösung eines Problems immer ein neues Problem hervorgeht. Die zentralen Elemente dieser Methode sollen Gegenstand des folgenden Teils sein, nunmehr nicht abermals in historisch-genealogischer, sondern in begrifflich-kategorialer Darstellung (wiewohl historische Befunde, wie sich zeigen wird, oft genug eine Rolle spielen werden).

Teil 2: Denken, Erkenntnis, Wissenschaft

Man kann die lange Geschichte der Menschwerdung, die wir in Teil 1 aus der Vogelperspektive betrachtet haben, in gewisser Hinsicht auch als – von vielen Umwegen und temporären Rückschritten durchsetzten – Prozess der Bewusstseinsentwicklung deuten. Es hängt dabei ein bisschen vom Standpunkt des Beobachters (oder von seinem Erkenntnisinteresse) ab, ob man dabei von »Rationalisierung«, »Säkularisierung«, »Zivilisation« oder etwas anderem spricht. Bei allen Unterschieden liegt der gemeinsame Nenner in dem kaum zu leugnenden Befund, dass die Menschen eine Kette von Wechselwirkungen durchlaufen, in deren Abfolge eine verbesserte Erzeugung der Existenzmittel zu einem besseren Begreifen der Naturbedingungen führt, womit wiederum die materielle Reproduktion verbessert werden kann und so fort. Das Resultat ist eine gewisse Emanzipation aus der unmittelbaren Überlebensnot einerseits, eine (biologische) Weiterentwicklung des Gehirns und eine fortschreitende (intellektuelle) Durchdringung der – äußeren, dann auch inneren – Welt andererseits. Allerdings hatten wir den ersten Teil mit der paradox erscheinenden Erkenntnis beschlossen, dass die zunehmende »Aufklärung« in gesellschaftliche Verhältnisse mündet, die ihrerseits lange Zeit undurchschaut bleiben und erst noch aufzuklären sind. Diesen Verhältnissen widmen sich die folgenden Kapitel.

Beim ›Überflug‹ über die Menschheitsgeschichte in Teil 1 wurden natürlich – unausgesprochen und unausgewiesen – schon erkenntnistheoretische Forderungen erfüllt und forschersiche Methoden angewendet, die selbst Bestandteil marxistischen Denkens sind und folglich, den Absichten dieses Buchs entsprechend, eigentlich erst erläutert werden sollten. Dieser etwas rabiate Vorgriff war unvermeidlich, weil man über die Gegenstände des ersten Teils nicht vernünftig handeln kann, indem man sich zunächst einmal ›dumm stellt‹ und in vorgetäuschter Naivität so tut, als ergäbe sich wissenschaftlicher Sinn selbsttätig durch schlichtes Geschichte(n)erzählen. Gleichsam als ›Wiedergutmachung‹ sollen in diesem Teil die stillschweigenden Voraussetzungen offengelegt und systematisch vertieft werden. Als Vorteil des ›Vorpreschens‹ im vorausgegangenen Teil wird sich dabei erweisen, dass sich einige Grundlagen der Vorgehensweise aus dem bereits Gesagten rekonstruieren und im Rückblick anschaulich illustrieren lassen.

Allerdings wird sich – darauf sollte man beim Lesen gefasst sein – das vorausseilende Anwenden von Denkmethoden, die erst nachträglich noch einmal aufgegriffen und vertieft werden, auch im Folgenden nicht ganz vermeiden lassen. Es ist eine Grundeigenschaft des dialektischen und historischen Materialismus, der im Zentrum dieses Kapitels steht, eine komplexe *einheitliche* Weltanschauung zu sein. Man kann sich bemühen (und der Verfasser wird das tun), sie zum Zweck einer lesefreundlichen Darstellung in handhabbare Aspekte aufzugliedern. Aber man kann diese analytische

Auftrennung nicht bis zu einer kompletten Isolierung und Vereinseitigung der Aspekte vorantreiben, ohne einen massiven Substanzverlust bei jedem der Aspekte zu riskieren. Die tiefe Verschränktheit der Aspekte wird im Kapitel über die Dialektik unten selbst Gegenstand der Erörterung sein.

2.1 Materialismus und Dialektik

2.1.1 Materialismus

In Teil 1 wurde schon beiläufig eingeräumt, dass marxistisches Denken auf einem weiteren Axiom beruht, das wir materialistische Weltanschauung nennen können. Es besagt, dass die Dinge der Welt tatsächlich existieren, außerhalb unseres Bewusstseins und unabhängig von ihm. In anderer Formulierung: Sie existieren nicht nur in unserer Vorstellung, sondern objektiv, und auch dann, wenn wir sie nicht wahrnehmen, überdies existieren sie unverändert weiter, wenn wir sie anders wahrnehmen. Diese Betrachtungsweise schließt also ziemlich alltägliche Annahmen über die Welt ein: Wenn ich mein Haus verlasse und mich etwas von ihm entfernt habe, ist es nicht wirklich kleiner geworden, sondern erscheint nur auf meiner Netzhaut verkleinert abgebildet; und wenn ich es gar nicht mehr sehen kann, steht es nach wie vor da und verschwindet nicht einfach, nur weil ich es nicht mehr beobachte. Etwas erweitert umschließt diese Betrachtungsweise auch die Annahme, dass die Naturgesetze – etwa das optische Gesetz, das der verkleinerten Abbildung im Auge zugrunde liegt – überall und unabhängig von meinem Willen wirken; ebenso die Umkehrung dieses Satzes, wonach Naturgesetze auch dann wirken, wenn ich sie (noch) nicht erkannt habe. Schließlich umfasst diese Aussage die Annahme, dass die Naturgesetze prinzipiell erkennbar sind; sie stützt sich auf die historische Beobachtung – wie wir in Teil 1 gesehen haben –, dass der fundamentale Stoffwechsel mit der Natur es erforderte und zugleich den Menschen mehr und mehr ermöglichte, die Natur ihren praktischen Zwecken nutzbar zu machen.²³

Diese Grundbausteine materialistischen Denkens sind heute für die meisten Menschen nicht zweifelhaft; sie vertreten eine solche Sichtweise ohne umständliches Grübeln oder gar philosophische Reflexion, einfach weil sie praktisch zweckmäßig ist und sich im Alltagshandeln bewährt. Die radikale Gegenposition (subjektiver Idealismus, »Solipsismus«), wonach die Wirklichkeit ausschließlich ein Produkt der Vorstellung ist und als objektiv existierend nicht bewiesen werden kann, trifft man nur sehr selten an. Wer sie vertritt, kann allerdings vom Gegenteil nicht überzeugt werden, weil in seiner Sicht ja auch der Disput selbst (einschließlich der Person des

23 Es ist – wie sich im weiteren Verlauf der Argumentation zeigen wird – zweckmäßig, diesen Praxisaspekt im Hinterkopf zu behalten, also die (Natur-)Erkenntnis nicht als pur gedankliches Produkt »reiner Wissenschaft« zu betrachten, wie das in der Philosophie bis ins 20. Jahrhundert hinein vielfach geschah. Lenin (1975 [1908/09], S. 187) nannte diesen Grundsatz marxistischen Denkens »die ›saltovitale‹ Methode in der Philosophie«.

Kontrahenten) nur in der eigenen Vorstellungswelt existiert, sodass eine argumentative Verständigung ausgeschlossen ist. Aus solipsistischer Sicht ist der Materialismus also ein Axiom.

Die weit verbreitete Anerkennung einer solchen materialistischen Sichtweise bedeutet allerdings nicht, dass über den Materialismus damit alles gesagt wäre. Umstritten sind nämlich – und keineswegs erst seit Marx und Engels, sondern schon in der antiken Philosophie – mindestens drei Fragen: die Frage nach den Eigenschaften der Materie, die Frage, wie wir von der Existenz der Materie Kenntnis erhalten, und die Frage nach dem Verhältnis zwischen Materie und Geist.

Hinsichtlich der Eigenschaften der Materie wurde oben schon das Axiom angesprochen, dass es sich um Dinge handelt, die außerhalb des menschlichen Bewusstseins und unabhängig von ihm existieren. In Lenins Formulierung:

»die *einzig*e ›Eigenschaft‹ der Materie, an deren Anerkennung der philosophische Materialismus gebunden ist, ist die Eigenschaft, *objektive Realität zu sein*, außerhalb unseres Bewußtseins zu existieren.« (Lenin 1975 [1908/09], S. 260)

Die Definition ergibt nur einen Sinn, wenn man auch den Umkehrschluss zieht: Was nur in Gestalt menschlicher Gedanken, Überlegungen, Phantasien, Träume usw. vorliegt, ist nicht Materie. Es ist gerade das Substrat der Definition, eine markante Trennungslinie zwischen der materiell existierenden und der gedachten Welt zu ziehen, ganz gleich, ob wir letztere lieber »Bewusstsein«, »Intelligenz«, »Geist« oder anders nennen.²⁴ Das bedeutet nun allerdings nicht im gleichen Atemzug, dass materialistische Philosophie den Bewusstseins- und Denkinhalten keine Bedeutung zumessen würde und diese bloß als vernachlässigbare, letztlich »unwirkliche« Hirngespinnste behandelte. Im Gegenteil: Die Trennungslinie wird, aus erkenntnistheoretischen Motiven, gerade gezogen, um das komplizierte Wechselspiel zwischen materieller und gedanklicher Welt untersuchen zu können.

Die Antwort auf die Frage, wie wir von der Existenz der Materie Kenntnis erlangen, lautet: durch die Sinnesorgane und durch die Verarbeitung der von ihnen ausgelösten Reize im Zentralnervensystem. Die Aussage als solche ist heute relativ unumstritten; Kontroversen setzen bei der Frage ein, ob die sinnlichen Wahrnehmungen zu einer »richtigen« Vorstellung von der Materie führen und wie man Vorstellungen erklären kann, die nicht auf Sinneseindrücke zurückgeführt werden können.²⁵

24 Hier greift auch der Einwand nicht, dass die Hirnforschung viele Befunde zu den materiellen Grundlagen des Denkens und des Bewusstseins erbracht hat. Es ist gar nicht zu bezweifeln, dass Neuronen, deren Anordnung und Verschaltung, elektrische und chemische Prozesse etc. die materiell-physische Basis ideeller Vorgänge sind. Aber die Hirnforschung tut sich äußerst schwer, einen bestimmten Gedankeninhalt oder eine einzelne Erinnerung mit einer spezifischen Konstellation von Zellen, Stoffkonzentrationen oder Ladungen zu identifizieren. Offenbar ist die materielle Struktur, die Wahrnehmungen verarbeitet, Erinnerungen speichert und Signale prozessiert, etwas anderes als der Inhalt des Denkens und Erinnerns.

25 Der Vollständigkeit halber sei auf eine weitere Kontroverse hingewiesen, die in der Philosophie des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts eine große Rolle gespielt hat und die ausgerechnet von philosophisch interessierten Naturwissenschaftlern – man sollte glauben: Materialisten schlechthin – ausgelöst wurde. Sie fußt auf der These, dass ausschließlich Sinneseindrücke den »Be-

Dieser Problematik nähert sich marxistisches Denken auf historisch-genealogische Weise, wie wir sie in Teil 1 bereits exerziert haben. Dort wurde ja gezeigt, dass die menschengespezifische Entwicklung der Anatomie und Physiologie – einschließlich der Verfeinerung des Sinnesapparats und der Ausdifferenzierung des Gehirns – selbst Produkt der tätigen Auseinandersetzung der frühesten Menschen mit der Natur war. Folglich muss deren Vorstellung von der äußeren Welt zwangsläufig »richtig« gewesen sein, nämlich zweckmäßig und vorantreibend im Sinne der menschlichen Gattungsentwicklung, andernfalls hätte die Entstehung der Menschengattung ja gar nicht stattgefunden. Diesem Argument ließe sich nur widersprechen, wenn man eine andere Instanz angeben könnte, die über die »Richtigkeit« entscheidet. Aber welche natürliche Instanz könnte das sein: ein Löwe, ein Leguan oder eine Laus? Und wenn man eine nicht-natürliche Instanz heranziehen wollte – ein Orakel, einen Gott, einen Weltgeist –, hätte man ja eine idealische Prämisse gesetzt und brauchte die ganze Debatte über den Materialismus von vornherein nicht zu führen.

Kurzum: Die Frage nach der »Richtigkeit« der Sinneswahrnehmungen lässt sich nur historisch im Lichte der Menschheitsentwicklung diskutieren, sie lässt sich ausschließlich als Frage der praktischen Angemessenheit formulieren. Engels schreibt:

»The proof of the pudding is in the eating. In dem Augenblick, wo wir diese Dinge, je nach den Eigenschaften, die wir in ihnen wahrnehmen, zu unserm eignen Gebrauch anwenden, in demselben Augenblick unterwerfen wir unsre Sinneswahrnehmungen einer unfehlbaren Probe auf ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit. Waren diese Wahrnehmungen unrichtig, dann muß auch unser Urteil über die Verwendbarkeit eines solchen Dings unrichtig sein, und unser Versuch, es zu verwenden, muß fehlschlagen. Erreichen wir aber unsern Zweck, finden wir, daß das Ding unsrer Vorstellung von ihm entspricht, daß es das leistet, wozu wir es anwandten, dann ist dies positiver Beweis dafür, daß innerhalb dieser Grenzen unsre Wahrnehmungen von dem Ding und von seinen Eigenschaften mit der außer uns bestehenden Wirklichkeit stimmen. Finden wir dagegen, daß wir einen Fehlstoß gemacht, dann dauert es meistens auch nicht lange, ehe wir die Ursache davon entdecken; wir finden, daß die unserm Versuch zugrunde gelegte Wahrnehmung entweder selbst unvollständig und oberflächlich oder mit den Ergebnissen andrer Wahrnehmungen in einer durch die Sachlage nicht gerechtfertigten Weise verkettet worden war. Solange wir unsre Sinne richtig ausbilden und gebrauchen und unsre Handlungsweise innerhalb der durch regelrecht gemachte und verwertete Wahrnehmungen gesetzten Schranken halten, solange werden wir finden, daß die Erfolge unsrer Handlungen den Beweis liefern für die Übereinstimmung unsrer Wahrnehmungen mit der gegenständlichen Natur der wahrgenommenen Dinge.« (MEW 22, S. 296f. [Einleitung zur englischen Ausgabe der »Entwicklung des Sozialismus«, 1892])

In Bezug auf die »Richtigkeit« unserer Wahrnehmung der außerhalb unseres Bewusstseins existierenden Materie lässt sich demnach nur das Angemessenheitskriterium der Praxis angeben; jeder andere, »höhere« Maßstab müsste auf eine übersinnliche,

weis« für die Existenz der Materie liefern können, weshalb als naturwissenschaftlich bewiesen nur die Existenz von zusammenhängenden Sinneswahrnehmungen (»Empfindungskomplexen«, Ernst Mach) gelten könne – nicht jedoch die der Materie selbst. Lenin hat diese Denkschule in seiner Schrift »Materialismus und Empiriokritizismus« von 1909 (Lenin Werke, Bd. 14, S. 7–366) als Versuch charakterisiert, dem Marxismus den materialistischen Boden zu entziehen, um ihm politisch zu schaden.

idealistische Konzeption zurückgreifen. Davon unberührt bleibt die Tatsache, dass selbstredend nicht alle unsere Gedankenbilder über die materielle Welt auf direktem Weg durch Sinneseindrücke in unseren Kopf gelangen. Für die allerfrühesten menschlichen Entwicklungsstufen mag man eine solche unmittelbare Kopplung noch für plausibel halten, aber es ist offenbar, dass sich mit der in Teil 1 angesprochenen verschränkten Entwicklung von Hand und Kopf auch die Fähigkeit ausbildet, mehrere Repräsentationen von Sinneswahrnehmungen im Gehirn zu etwas Neuem zu synthetisieren, das nicht selbst auf Sinnesreizen basiert. Die gattungskonstituierende Fähigkeit zu Arbeit besteht, wie wir oben sagten, ja gerade in dem Vermögen, sich vor dem Herstellen etwas vorzustellen, das im Herstellungsprozess Wirklichkeit werden soll. Dies schafft die Bedingungen dafür, dass nach und nach im Gehirn höchst komplexe Vorstellungswelten entstehen können – einerseits mit der produktiven Folge, dass Menschen schließlich ausgesprochen komplizierte Vorrichtungen ausführen und Produkte hervorbringen können und dass sie ihre Sinnesorgane apparativ unterstützen und so Dinge wahrnehmen können, die den ›puren‹ Sinnen verschlossen bleiben. Andererseits kann die relative Verselbständigung von Vorstellungswelten aber auch die nachteilige Folge bewirken, dass die Gedankenbilder über die materielle Welt beginnen, gleichsam ein Eigenleben zu führen. Und wir werden unten im Abschnitt über Bewusstsein und Ideologie noch genauer sehen, dass insbesondere die zentrale kollektive Hervorbringung der Menschheit – die Gesellschaft – eine fatale Tendenz hat, das sinnlich Wahrgenommene als »unrichtiges«, »verkehrtes« Abbild der Realität erscheinen zu lassen. Die Metapher vom »Über-den-Kopf-Wachsen« beim Übergang zur warenproduzierenden Gesellschaft hat davon am Ende des ersten Teils bereits einen Vorgeschmack geliefert.

Aus der Erkenntnis, dass menschliche Vorstellungen über die Welt ein gewisses Eigenleben führen können und sinnliche Wahrnehmungen (zumindest jenseits einer ganz frühen direkten Kopplung) unvollständig oder verzerrt sein können, folgt für marxistisches Denken zwingend, dass man das Verhältnis zwischen Materie und Geist nicht bestimmen kann, indem man den Geist voraussetzt.

»es wird nicht ausgegangen von dem, was die Menschen sagen, sich einbilden, sich vorstellen, auch nicht von den gesagten, gedachten, eingebildeten, vorgestellten Menschen, um davon aus bei den leibhaftigen Menschen anzukommen; es wird von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt.« (MEW 3, S. 26 [Die deutsche Ideologie, 1845/46])

Schon aus historischen Gründen ist es geboten, die Materie als das Primäre zu begreifen, weil sich die Spezies Mensch und damit der menschliche Geist erst in der Auseinandersetzung mit Natur, mit unbelebter und belebter Materie entwickelt hat, die vorher dagewesen sein muss. Aber auch aus logischen Gründen muss Materie dem Geist vorausgesetzt werden, weil die Existenz von Materie nur durch die Sinne des »wirklich tätigen Menschen« (der seinerseits aus Materie besteht) beweisbar ist – es sei denn, man geht von einer idealistischen Konzeption aus, die den Beweis in eine immaterielle höhere Instanz verlegt.

Damit ist die im Marxismus traditionell so bezeichnete »Grundfrage der Philosophie« entschieden: Marxistisches Denken setzt außerhalb von menschlichem Bewusstsein und unabhängig von ihm existierende Materie, »objektive Realität«, als das Primäre. Ob Menschen sich von ihr ein »richtiges« Bild machen, ist eine anhand menschlicher Praxis zu entscheidende Frage – die Antwort kann nicht an ein höheres Wesen delegiert werden, das seinerseits der Materie vorausgesetzt ist. Dementsprechend kann die Materie nicht durch eine übernatürliche, immaterielle Macht geschaffen worden sein. Sie kann nicht als Konkretisierung eines (monotheistischen) göttlichen Plans, als Verkörperung einer (pantheistischen) kosmischen Idee oder als Erscheinungsform eines Weltgeists aufgefasst werden. Gegenüber der Materie ist menschlicher Geist, Bewusstsein, Intelligenz das Sekundäre, Abgeleitete, das zum primären Materiellen in einer spezifischen Beziehung steht.

Diese Beziehung wird im Folgenden noch sehr viel genauer zu untersuchen sein. Bevor den Formen des Bewusstseins, der Erkenntnis usw. tiefer nachgegangen wird, sollen jedoch die Eigenschaften der Materie noch genauer untersucht werden. Dabei wird sich zeigen, dass bestimmten Eigenschaften der Materie bestimmte Formen des Denkens entsprechen und dass man diese auf jene anwenden muss, um den Erkenntnisprozess voranzutreiben.

2.1.2 Dialektische Methode und dialektischer Begriff

Das Papier, auf dem diese Seite gedruckt ist, wurde vor einiger Zeit in einer Papierfabrik hergestellt, hat vorher also nicht bestanden. Und ich weiß, dass es in einiger Zeit durch Recycling, Feuer oder Verrottung aufhören wird zu bestehen. Könnten meine Augen beliebig stark vergrößern, würden sie sehen, dass das Papier aus Molekülen besteht, die schwingen – stärker oder schwächer, wenn ich es erwärme oder abkühle –, und diese wiederum aus Atomen, in denen sich Elektronen um einen Kern bewegen. Der Herstellung des Papiers ist, unter anderem, die Fällung eines Baums und die Gewinnung von Zellulose vorausgegangen, diesem wiederum das Wachstums des Baums, der seinerseits einem Samen entsprungen ist, der von einem anderen Baum stammt.

Das Prinzip, das in diesem Beispiel illustriert werden soll, lässt sich auf fast beliebig große Zeiträume, beinahe beliebig lange Ketten und beliebig komplexe Vernetzungen ausdehnen. Der Urahn des besagten Baums ist auf einem Kontinent gewachsen, der sich an anderen einer Stelle auf der Erdoberfläche befand als heute. Selbst der Kohlenstoff, aus dem jener Baum vorwiegend bestand, ist erst in einem Stern erbrütet worden, der in einer Supernova untergegangen ist. Neben den Menschen, die an der Papierproduktion direkt beteiligt waren, gibt es jene, die die Papiermaschinen gebaut haben, sowie jene, die dafür das Erz geschürft und den Stahl geschmolzen haben. Sie alle sind geboren worden und werden sterben, ernähren sich von Lebensmitteln, die wiederum andere erzeugt haben. Und so weiter. Und so fort.

»Wenn wir die Natur oder die Menschengeschichte oder unsre geistige Tätigkeit der denkenden Betrachtung unterwerfen, so bietet sich uns zunächst dar das Bild einer unendlichen Verschlingung von Zusammenhängen und Wechselwirkungen, in der nichts bleibt, was, wo und wie es war, sondern alles sich bewegt, sich verändert, wird und vergeht.« (MEW 20, S. 20 [Engels: Anti-Dühring, 1878])

Einige Seiten später spitzt Engels diese Beobachtung zu einem einzigen Satz zu:

»Die Bewegung ist die Daseinsweise der Materie.« (ebd., S. 55; in Engels' Vorarbeiten zu seiner Schrift hatte er verstärkend noch angefügt »also mehr als ihre bloße Eigenschaft«; ebd., S. 575)

Es überrascht nach dieser Bestimmung der Materie nicht, dass Marx und Engels eine Methodik des Denkens anwendeten, die das fundamentale Bewegungsprinzip der Materie analog auch im Denkprozess anwendet: die Dialektik. Sie konnten sich dabei auf eine schon in der Antike entwickelte Denktradition stützen und insbesondere von Hegels Philosophie profitieren, die im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts veröffentlicht worden war und von der sie – einer oft zitierten Formulierung nach – meinten, sie müsse »vom Kopf, auf dem sie stand, wieder auf die Füße gestellt« werden.²⁶ Als »großes Verdienst« des Hegel'schen philosophischen Systems würdigte Engels, dass darin

»die ganze natürliche, geschichtliche und geistige Welt als ein Prozeß, d. h. als in steter Bewegung, Veränderung, Umbildung und Entwicklung begriffen dargestellt und der Versuch gemacht wurde, den inneren Zusammenhang in dieser Bewegung und Entwicklung nachzuweisen.« (MEW 20, S. 22f. [Anti-Dühring, 1878])

Beim (einstweilen noch »kopfstehenden«) Hegel fanden Marx und Engels eine ausgearbeitete Begrifflichkeit und Systematik, die es erlaubte, die unaufhörliche Bewegung von Entstehen und Vergehen zu erfassen und die Triebfeder dieser Bewegung – den Widerspruch – dingfest zu machen. Hegel hatte in seiner »Logik« nachdrücklich vertreten, dass »Werden« (worunter er gleichermaßen Entstehen und Vergehen verstand) jeder Vorstellung von Welt immer vorausgesetzt werden müsse, denn es lasse sich kein Anfang der Welt aus dem Nichts denken, weil im Nichts nichts entsteht, aber auch kein Anfang aus dem Sein, weil das schon Seiende nicht der Anfang sein kann.²⁷ Vor oder nach dem Werden – so Hegel weiter – lasse sich kein absolutes Nichts und kein absolutes Sein denken, denn wenn alles Nichts wäre, gäbe es keinerlei Sein, und wenn alles Sein wäre, gäbe es keinerlei Nichts. Das absolute Nichts und das absolute Sein wären dann jeweils Alles, folglich wären beide identisch, in Hegels Worten: beide »verschwinden« ineinander. Man müsse also dem Absoluten (egal, ob als Sein oder Nichts gedacht, die identisch sind) etwas anderes gegenüberstellen, nämlich das

26 Die Formulierung stammt von Engels (MEW 21, S. 293 [Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 1886]). Bei Marx heißt es: »Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken.« (MEW 23, S. 27 [Kapital I, Nachwort zur zweiten Auflage, 1873])

27 »Es kann nichts anfangen, weder insofern etwas ist, noch insofern es nicht ist; denn insofern es ist, fängt es nicht erst an; insofern es aber nicht ist, fängt es auch nicht an.« (Hegel 1969 [1832], S. 109)

Werden, das genau die »*Bewegung* des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen« bezeichne. Im Werden sind die widersprüchlichen Bestimmungen von Nichts und Sein verschwunden, dialektisch »aufgehoben« – wobei »aufheben« beides bedeutet: sie sind beide darin enthalten und vernichtet, wie die Summanden eins und zwei in der Summe drei gleichzeitig vorhanden und gelöscht sind.

Dies ist nicht der Ort, an dem den Weiterungen und Verästelungen der Hegel'schen Logik weiter nachgegangen werden könnte. Der kleine Ausflug zu Hegel diene auch weniger dazu, sich tief in Hegels Ontologie zu verstricken, sondern vielmehr dazu, das Interesse auf die *Grundstruktur des dialektischen Begriffs* zu lenken – sie wird uns in diesem Abschnitt noch anhaltend beschäftigen. Anhand dieser Grundstruktur wird verständlich, warum Marx und Engels die Dialektik als die am besten geeignete Methode ansahen, der konstitutiven Daseinsweise der Materie – Bewegung – gerecht zu werden. Denn Hegel hatte, wie angesprochen, gezeigt, dass »Werden« die Grundlage jeder Weltvorstellung sein muss und dass das Werden durch »Bewegung« sich widersprechende Bestimmungen »aufheben«, d. h. sowohl umfassen als auch negieren kann.

Dabei ging es Marx und Engels selbstredend nicht um die philosophische Logik »an sich«, sie wollten Hegels Idealismus ja nicht vorantreiben, sondern »auf die Füße« stellen, indem sie die dialektische Methode auf die realen Gegenstände und Erscheinungen der Welt anwendeten. Anwendung bedeutete dabei zum einen, in den Realien die Einheit gegensätzlicher Bestimmungen nachzuweisen: die elektrische Spannung als Einheit positiver und negativer Ladungen, die Himmelsmechanik als Einheit von Anziehungs- und Fliehkraft, die Chemie als Einheit von molekularer Bindung und Dissoziation und so fort – aber das reichte für eine anti-idealistische Herangehensweise keineswegs aus.²⁸ Wichtiger war, zum anderen, die allen Dingen der Welt innewohnende Einheit von Gegensätzen zu erkennen, wozu das dialektische Verfahren das begriffliche Handwerkszeug lieferte. Beispiele solcher immanenten Widersprüchlichkeit sind uns im ersten Teil schon begegnet: in Gestalt von Arbeit, die gleichzeitig anstrengende Auseinandersetzung mit der Natur und das Menschsein konstituierende, lustvolle Betätigung der Gattungseigenschaft ist; und in Gestalt von Arbeitsprodukten, die im Tauschprozess gleichzeitig die Verkörperung von konkreten Gebrauchswerten und von abstrakten Tauschwerten sind.

Das Werk von Marx und Engels steckt voller solcher dialektischen Begriffe, die immer darauf angelegt sind, die immanente Widersprüchlichkeit abzubilden: In Darwins (damals noch ganz neuer) Evolutionstheorie beispielsweise sieht Engels sogleich das Vorantreibende, indem per Mutation neue Arten entstehen, aber auch das Begrenzende, indem per Selektion andere evolutionäre Entwicklungsrichtungen und das Entstehen anderer Varietäten verhindert werden (vgl. MEW 20, S. 564 [Dialektik der Natur, 1873–83]). Marx feiert im »Kapital« die Maschine als »Sieg des Menschen

²⁸ Denn »*Begreifen* besteht (...) nicht, wie Hegel meint, darin, die Bestimmungen des logischen Begriffs überall wiederzuerkennen, sondern die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes zu fassen.« (MEW 1, S. 296 [Kritik des Hegelschen Staatsrechts, 1843])

über die Naturkraft«, nicht ohne an die Millionen von Arbeitern zu denken, »deren Existenzbedingungen sie vernichtet« (MEW 23, S. 465 u. 454). In der Freistellung einer Bevölkerungsgruppe von der unmittelbaren Lebensmittelproduktion und der dadurch ermöglichten Trennung von Hand- und Kopfarbeit (vgl. Kap. 1.3) sehen Marx und Engels eine Triebfeder für den enormen Produktivitätsschub, der danach folgt, aber zugleich auch die Grundlage für die Heraufkunft jener »aktiven konzeptiven Ideologen«, die später die propagandistische Rechtfertigung der Herrschaft von Menschen über Menschen besorgen werden (MEW 3, S. 46 [Die deutsche Ideologie, 1845/46]).

Die Einheit von Fortschritt und Rückschritt, von Wirkung und Gegenwirkung einzufangen, und zwar in den natürlichen Dingen, in den menschlichen Hervorbringungen und in den sozialen Verhältnissen gleichermaßen – das ist das Wesen dialektischer Begriffe. In ihnen erscheinen die negativen Seiten nicht bloß als akzidentielle Nebenbedingungen in der Weise, wie man für eine feucht-fröhliche Party den Kater am nächsten Morgen in Kauf nimmt, sondern der innewohnende Widerspruch ist die konstituierende Bedingung des Begriffs selbst, ganz so, wie Hegel das »Werden« als Einheit von Sein und Nichts definiert hatte.

Wegen der logischen Unmöglichkeit des absoluten Seins und des absoluten Nichts – so hatte Hegel argumentiert – kann das tatsächlich Existierende nur im Werden, nur in der Bewegung aufgefasst werden; der Begriff beinhaltet gleichsam den Umschlagpunkt zwischen dem Davor und Danach. In ihm ist der Umstand aufgehoben, dass jedes Existierende – zeitlich ausgedrückt – nur eine Art Übergangsstadium zwischen einem Moment ist, an dem es noch nicht existierte, und einem Moment, an dem es nicht mehr existieren wird. Analog zu dieser Vorstellung, dass der Begriff einen *zeitlichen* Ausschnitt aus dem Kontinuum von Entstehen und Vergehen repräsentiert, kann man den Begriff auch als *sachlichen* Ausschnitt aus der »unendlichen Verschlingung von Zusammenhängen und Wechselwirkungen« deuten, von der Engels – wie oben zitiert – gesprochen hatte. Ein dialektischer Begriff ist insofern analytisch, indem er aus der prinzipiell unbegrenzten, unüberschaubaren Vielzahl von Beziehungen von allem mit allem eine gedanklich handhabbare Auswahl trifft. Aber er verabsolutiert diese Auswahl nicht zum metaphysischen »Ding an sich«, er leugnet nicht die Vielfalt der Zusammenhänge, sondern hebt sie in sich auf und isoliert daraus lediglich diejenigen Eigenschaften und Bezüge, die für den praktischen oder Erkenntnis-Zweck wesentlich sind. Man könnte auch sagen: Der Begriff hebt etwas Bestimmtes als interessanten »Sonderfall« aus dem großen Allgemeinen heraus.

2.1.3 Dialektischer Materialismus

Man kann sich das Besondere der dialektischen Methode ganz gut klar machen, indem man sie mit der analytisch-naturwissenschaftlichen Denkweise des 19. Jahrhunderts konfrontiert, mit der sich Marx und Engels auseinanderzusetzen hatten und

von der sie guten Grund zu haben glaubten, sich zu distanzieren. Bei Engels heißt es pointiert:

»Für den Metaphysiker sind die Dinge und ihre Gedankenabbilder, die Begriffe, vereinzelt, eins nach dem andern und ohne das andre zu betrachtende, feste, starre, ein für allemal gegebne Gegenstände der Untersuchung. Er denkt in lauter unvermittelten Gegensätzen: seine Rede ist ja, ja, nein, nein, was darüber ist, ist vom Übel. Für ihn existiert ein Ding entweder, oder es existiert nicht: ein Ding kann ebensowenig zugleich es selbst und ein andres sein. Positiv und negativ schließen einander absolut aus; Ursache und Wirkung stehn ebenso in starrem Gegensatz zueinander. Diese Denkweise erscheint uns auf den ersten Blick deswegen äußerst plausibel, weil sie diejenige des sogenannten gesunden Menschenverstandes ist. Allein der gesunde Menschenverstand, ein so respektabler Geselle er auch in dem hausbackenen Gebiet seiner vier Wände ist, erlebt ganz wunderbare Abenteuer, sobald er sich in die weite Welt der Forschung wagt; und die metaphysische Anschauungsweise, auf so weiten, je nach der Natur des Gegenstandes ausgedehnten Gebieten sie auch berechtigt und sogar notwendig ist, stößt doch jedesmal früher oder später auf eine Schranke, jenseits welcher sie einseitig, borniert, abstrakt wird und sich in unlösliche Widersprüche verirrt, weil sie über den einzelnen Dingen deren Zusammenhang, über ihrem Sein ihr Werden und Vergehen, über ihrer Ruhe ihre Bewegung vergißt, weil sie vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht.« (MEW 20, S. 20f. [Anti-Dühring, 1878])

An der hier angesprochenen Denkweise, die wir heute positivistisch nennen und die bis in die Gegenwart das herrschende Paradigma der Wissenschaft (nicht nur der Naturwissenschaft) ist, hebt Engels unter anderem die Prinzipien der Selbstidentität und der Kausalität hervor. Selbstidentität meint, dass Gegenstand der Wissenschaft möglichst exakt definierte, in sich widerspruchsfreie, von subjektiven Wahrnehmungsverzerrungen oder gar Werturteilen befreite Dinge sind. Sie sollen aus dem Zusammenhang mit anderem (und insbesondere mit den Subjekten) per Definition gerade »sauber« herausgelöst werden und von inneren Widersprüchen gereinigt werden. Und Kausalität meint, dass beobachtete Wirkungen idealerweise nach dem Schlussprinzip »aus A folgt B« respektive »B bedingt A« auf Ursachen zurückgeführt werden sollen; um Wirkungen zu verstehen, muss man die Ursachen finden.

Man erkennt leicht, dass diese Prinzipien sich mit der dialektischen Methode, wie im vorigen Abschnitt entwickelt, schlecht vertragen. Sprechen wir zunächst von der Selbstidentität: Dass ein Ding²⁹ mit sich selbst identisch ist, betrachtet dialektisches Denken nur als »Sonderfall«, als »Momentaufnahme« im Kontinuum von Entstehen und Vergehen. Das Ding selbst existiert als Einheit gegensätzlicher Bestimmungen – als Einheit von Positiv und Negativ, von Gravitation und Zentrifugalkraft, von Welle und Korpuskel usw. –, und dass es als Einheit in Erscheinung tritt, trifft nur für einen zeitlich begrenzten Ausschnitt zu, der zwischen seinem Entstehen und seinem Wieder-Zerfallen liegt. Während die immanenten Gegensätze zu einer Einheit verschmolzen sind, hören sie doch nicht auf zu existieren, sondern wirken – gleichsam im Innern – weiter und erzeugen jene Bewegung, die jedes entstandene Ding seinem Vergehen entgegentreibt. Dabei kommt es auf die Länge des »selbstidentischen« Zustands nicht an: Sie kann sich über Jahrmillionen und -milliarden erstrecken wie etwa bei Him-

29 Es sei hervorgehoben, dass mit »Ding« hier nicht nur materielle Objekte bezeichnet werden, sondern alle »Entitäten«, d. h. auch Begriffe, soziale Verhältnisse, Prozesse, Systeme usw.

melskörpern oder Diamanten, aber auch nur über Sekundenbruchteile wie bei der Erzeugung künstlicher Elemente.

Im Dialektischen Materialismus wird diese Eigenschaft der Dinge als universelles Prinzip aufgefasst, manchmal auch als »Grundgesetz« bezeichnet, das den Namen »Einheit und ›Kampf‹ der Gegensätze« trägt. Dabei ist der (metaphorisch gemeinte und daher meist in Anführungen gesetzte) »Kampf« der allgemeine, jederzeit gültige Zustand, von dem die »Einheit« lediglich den transitorischen »Sonderfall« darstellt. Bei Lenin heißt es darüber: »Die Einheit (Kongruenz, Identität, Wirkungsgleichheit) der Gegensätze ist bedingt, zeitweilig, vergänglich, relativ. Der Kampf der einander ausschließenden Gegensätze ist absolut, wie die Entwicklung, die Bewegung absolut ist.« (Lenin 1964 [1915])

In einem vergleichbaren Verhältnis von »relativ« und »absolut« steht im dialektischen Denken auch die Frage nach der Kausalität. Engels schreibt:

»Erst von d(ies)er universellen Wechselwirkung kommen wir zum wirklichen Kausalitätsverhältnis. Um die einzelnen Erscheinungen zu verstehen, müssen wir sie aus dem allgemeinen Zusammenhang reißen, sie isoliert betrachten, und da erscheinen die wechselnden Bewegungen, die eine als Ursache, die andre als Wirkung.« (MEW 20, S. 499 [Dialektik der Natur, 1873–83])

Universell, absolut ist die schon zitierte »unendliche(n) Verschlingung von Zusammenhängen und Wechselwirkungen«, ein einzelnes Ursache-Wirkungs-Verhältnis ist lediglich ein »Sonderfall« davon, den wir zu analytischen Zwecken herausfiltern können. Erst und nur in dieser analytischen Vereinzelung lässt sich sagen, dass etwas *entweder* Ursache *oder* Wirkung von etwas anderem ist; die dialektische Bewegung des *Sowohl-als-auch* wird für Erkenntniszwecke einen Moment lang stillgestellt.³⁰ Gleichwohl wird dabei der generelle Zusammenhang nicht geleugnet, dass jede Ursache durch etwas anderes bewirkt worden ist, dass jede Wirkung die Ursache von etwas anderem ist und dass die Verursachung selbst ein Prozess ist, in dem sich die Ursache ihrerseits verändern kann (Rückkopplung, Wechselwirkung).

Von gleicher Struktur wie das Prinzip, eine einzelne Ursache-Wirkungs-Beziehung im universellen Wechselwirkungsprozess zu erkennen, ist das dialektische Prinzip, das Identische im universellen Veränderungsprozess zu begreifen. Marx und Engels, ebenso Hegel, haben sich mehrfach auf die antiken Vorstellungen Heraklits berufen, die in »panta rhei« (alles fließt) ihre aphoristische Zuspitzung erfahren. Als nachgerade klassischer dialektischer Satz kann Heraklits (von Wilhelm Capelle sehr frei, aber auch besonders schön übersetzte) Formulierung gelten: »Wir steigen in denselben Fluss und doch nicht in denselben, wir sind es und wir sind es nicht.« Hier wird

³⁰ Es ist durchaus nicht unwesentlich, dies zu bemerken, denn es unterstreicht, dass dialektisches Denken sehr wohl zur Analyse fähig ist, indem es den Erkenntnisgegenstand im Sinne einer »Momentaufnahme« isoliert und das Einzelne als »Sonderfall« des Allgemeinen auffasst (über die Dialektik von Einzelem und Allgemeinem unten noch mehr). Das Einzelne verschwindet also nicht in einem universellen Zusammenhang, der »Alles« und damit, laut Hegel, zugleich »Nichts« repräsentiert. Die Vorstellung, die Dialektik sei der Analyse gegenübergesetzt, ist völlig haltlos; sie wird gewöhnlich mit anti-marxistischem Impetus von Anhängern des Positivismus vertreten (vgl. dazu Kap. 2.4).

die widersprüchliche Einheit von Identischem und Verändertem perfekt anschaulich gemacht: Der Fluss, in den ich gestern stieg, ist zweifellos heute derselbe Fluss, aber in ihm fließen andere Wasser. Und ich bin heute noch derselbe wie gestern, aber doch habe ich mich inzwischen verändert.

Der springende Punkt ist hierin, dass die Bewegung, die Negation, von der Hegel gesprochen hatte, nicht die Auslöschung des Vorherigen bedeutet, sondern seine Aufhebung in dem Sinne, dass es im Neuen aufbewahrt ist. Im Neuen erscheint das Alte wieder, aber weil zwischen beiden Zuständen eine Bewegung liegt, ist das Neue nicht die bloße Wiederkehr des Alten, sondern sein Wiedererscheinen auf einer anderen Entwicklungsstufe. Die Negation, das Verschwinden des Alten, wird mit dem Erscheinen des Neuen seinerseits noch einmal negiert, indem das Alte in einem neuen Zustand darin wiederkehrt.

Dieses »Negation der Negation« genannte Prinzip ist uns im ersten Kapitel schon fortwährend begegnet: Wir hatten darin den gesamten Prozess der Menschwerdung als anfangs ungemein langsam sich vollziehende Verbesserung des Stoffwechsels mit der Natur beschrieben. Nach und nach lernen die werdenden Menschen, der Natur mehr, nahrhaftere, vielfältigere Nahrungsmittel abzurufen. Aber dabei vernichten sie diese Nahrungsmittel nicht nur, indem sie sie verzehren, negieren, sondern der Produktionsprozess hinterlässt eine Spur in ihrem Hirn, er sedimentiert sich als Erfahrung, die es in der nächsten Runde der Produktion erlaubt, ihn weiter zu perfektionieren. Die Abfolge von Produktion und Konsumtion endet nicht in einer bloßen Negation der Produkte, sondern sie wird abermals negiert im verbesserten Bewusstsein darüber, wie die Produktion optimiert werden kann.

Man kann diesen – aber auch jeden beliebigen anderen – Entwicklungsprozess nur unter Rückgriff auf das Prinzip »Negation der Negation« verstehen. Würde jede Negation bloß mit der schlichten Annullierung des erreichten Zustands enden, dann würde jede neue Runde wieder bei Null beginnen, dann wäre jede Entwicklung kreisförmig und es gäbe kein Fortschreiten. Wenn aber durch doppelte Negation von der ersten Runde etwas »übrigbleibt«, startet die nächste Runde bereits auf einem anderen Niveau und die Entwicklung wird spiralförmig (dies muss durchaus nicht mit der Vorstellung verbunden werden, das andere Niveau sei immer ein höheres und die Spirale winde sich zwangsläufig nach oben – selbstverständlich gibt es auch das Umgekehrte).

Wer im Übrigen die Grundstruktur des Hegel'schen dialektischen Begriffs sehr genau betrachtet, wird vielleicht sagen: Wenn »Werden« die aufhebende Negation von Sein und Nichts ist und Sein wiederum die Negation von Nichts (oder umgekehrt), dann ist die Negation der Negation ja bereits im Begriff enthalten. Und genau so ist es auch. Das Prinzip »Negation der Negation« ist keine der Dialektik als Zusatz hinzugefügte Gesetzmäßigkeit, sondern lediglich eine spezifizierende Ausdrucksweise für etwas, das ihr von vornherein innewohnt.

In Marx' und Engels' Werken findet man zahllose Beispiele dafür, wie sich das Prinzip »Negation der Negation« konkretisiert. Engels beispielsweise führt zur anschaulichen Illustration an, wie sich die Ackerbauern im Entstehungsprozess der Menschheit (vgl.

Kap. 1.3) das Prinzip zunutze machen: Wird ein Getreidekorn gegessen, wird es lediglich negiert; wird es aber eingepflanzt und entwickelt sich ein Halm daraus, wird das Korn nicht bloß negiert, sondern erscheint wieder, »aber nicht einfach, sondern in zehn-, zwanzig-, dreißigfacher Anzahl.« (MEW 20, S. 126 [Anti-Dühring, 1878]) Marx untersucht die mechanisch angetriebenen Werkzeugmaschinen in der industriellen Produktion und erkennt bei der Drehbank in der Art der Werkstückbearbeitung die handwerkliche Drechselbank wieder, aber als »zyklopische Wiedergeburt der gewöhnlichen Fußdrechselbank« (MEW 23, S. 406 [Kapital I, 1876]). Marx sieht jedoch auch, dass das Wiedererscheinen nicht überall so augenfällig auftritt wie im Fall der Drehbank. In der entwickelten industriellen Produktion etwa findet er den direkten, körperlichen Zwang zur Arbeit nicht mehr wieder, die »Peitsche des Sklaventreibers« scheint verschwunden. Aber Marx registriert »die Abhängigkeit des Arbeiters von der kontinuierlichen und gleichförmigen Bewegung der Maschine«, an die Stelle des züchtigenden Zwangs ist der »stumme Zwang« des Fabriksystems getreten, der dieselbe disziplinierende Wirkung entfaltet wie früher die Peitsche (MEW 23, S. 447, 433 u. 765 [Kapital I, 1876]). (Wir greifen hier weit vor und gehen noch nicht in Einzelheiten; im fünften Teil wird uns dieser Vorgang noch intensiv beschäftigen.) Das dialektische Prinzip »Negation der Negation« ist, wie man an diesem Beispiel sieht, zugleich auch ein Hilfsmittel der Erkenntnis, indem es dazu anleiten kann, das im späteren Zustand *scheinbar* Verschwundene als darin Aufgehobenes doch wieder aufzufinden.

In den eben erwähnten Beispielen Getreidekorn und Drehbank erscheint die Wiederkunft zunächst als eine quantitative Veränderung: das einzelne Korn vervielfältigt sich in der Ähre, die »zyklopische« Drehbank ist um ein Vielfaches schneller, präziser, durabler und stärker als die Drechselbank. Aber bereits in der Drehbank deutet sich auch eine andere Veränderung an: Ihre Mechanik und insbesondere ihr maschineller Antrieb – die vervielfältigte Kraft – erlauben es nun, metallische Werkstücke zu bearbeiten, nicht nur hölzerne. Und im Beispiel des Arbeitszwangs finden wir einen noch viel deutlicheren Formwandel. Der persönliche, körperliche Zwang wird ersetzt durch einen anonymen, indirekten Zwang, der gar nicht mehr als unmittelbarer Disziplinierungsakt zu beobachten ist, sondern irgendwie im Inneren des Systems oder in den Köpfen der Beteiligten sich vollzieht. Wir sehen, kurzum, außer der quantitativen Veränderung auch eine qualitative.

Damit ist ein drittes Grundprinzip der Dialektik angesprochen, das Prinzip vom »Umschlagen der Quantität in Qualität«. Es fußt zunächst wiederum auf Beobachtungen aus der Natur: Verbinden sich zwei Sauerstoffatome zu einem Molekül, haben wir es mit gewöhnlichem Sauerstoff zu tun, wie ihn unser Stoffwechsel benötigt, verbinden sich hingegen drei Sauerstoffatome, entsteht Ozon, das andere physikalische Eigenschaften hat und für den Menschen schädlich ist. Erwärmt man Papier um 50 Grad, beispielsweise von 20 auf 70 Grad, geschieht nichts für uns Wahrnehmbares mit ihm, erwärmt man es hingegen von 320 auf 370 Grad, geht es in Flammen auf.³¹

31 Die Zündtemperatur liegt bei etwa 360° C (ca. 680° F), nicht bei 451 Grad Fahrenheit, die Bradbury seinem Roman und Truffault seinem Film zugrunde legten.

Erlegt man in einem abgegrenzten Biotop einen gewissen Prozentsatz der Tiere einer Art, erholt sich die Population in einiger Zeit, erlegt man jedoch zu viele Tiere, wird die Inzucht in der Restpopulation so groß, dass die Art von selbst ausstirbt.

Es geht also hier um die objektive Tatsache, dass eine quantitative Veränderung – und in der Natur finden vorwiegend solche statt – schließlich eine qualitative Veränderung bewirkt. Dies kann schlagartig erfolgen, wie man beim Gefrier-, Siede- oder Flammpunkt beobachten kann, aber auch in kontinuierlichen Prozessen, bei denen man einen abrupten Umschlagspunkt nicht ausmachen kann, wohl aber den qualitativen Wandel zwischen Ausgangs- und Endzustand. Einen Prozess des letzteren Typs haben wir in Kapitel 1.2 verfolgt: Man kann gewiss keine bestimmte Anzahl von Neuronen oder Synapsen definieren, ab dem man ein Gehirn ein menschliches nennen kann. Ebenso wenig können wir den Zeitpunkt ermitteln, an dem der erste Mensch »Ich« sagte. Gleichwohl ist unbestreitbar, dass ein Menschenhirn etwas qualitativ Anderes ist als jedes Tierhirn, und dass bewusste Subjektivität beim Menschen eine völlig neue Qualität darstellt, die wir so bei keinem anderen Lebewesen auf der Erde finden.

Solches »Umschlagen der Quantität in Qualität« ereignet sich selbstverständlich auch in gesellschaftlichen Zusammenhängen. Auch hier kann es sich abrupt vollziehen (in der Regel aufgrund konventioneller oder juristischer Normierung): Wir werden schlagartig volljährig und erhalten die damit verbundenen Rechte; eine Partei zieht schlagartig ins Parlament ein, wenn ein einziger zusätzlicher Wähler ihren Stimmenanteil über die entsprechende Hürde hebt. Aber es kann sich ebenso in einem nicht genau bestimmbar Kontinuum zutragen: Bei einer größeren Demonstration ist an sich nicht ausschlaggebend, ob ein paar Leute mehr oder weniger an ihr teilnehmen, und doch ist irgendwo durch einen geringen Anstieg der Teilnehmerzahl die Größe erreicht, dass Medien auf eine Berichterstattung nicht verzichten oder Politiker nicht umhin können, sich mit den Forderungen der Demonstranten auseinanderzusetzen. In einem Betrieb kann sich die Unzufriedenheit mit den Beschäftigungsbedingungen jahrelang in unterschwelligem Rumoren äußern, doch irgendwann – sei's durch den sprichwörtlichen Tropfen, der das Fass zum Überlaufen bringt, sei's durch die mutige Initiative eines einzelnen – kommt die Gründung eines Betriebsrats ins Rollen, der die Arbeitsbeziehungen auf eine qualitativ neue Basis stellt.

Mit den drei grundlegenden Bestimmungen »Einheit und ›Kampf‹ der Gegensätze«, »Negation der Negation« und »Umschlagen von Quantität in Qualität« versucht der Dialektische Materialismus in einem Wort, der fundamentalen Eigenschaft von Materie – Bewegung – gerecht zu werden, indem der Begriff selbst gleichsam beweglich bleibt. Er fasst das, was begriffen werden soll, als »Momentaufnahme« eines universalen Prozesses von Entstehen und Vergehen und als zweckmäßig herausgehobenen »Sonderfall« einer multiplen Beziehung von Ursachen und Wirkungen, kurz: Wechselwirkungen, die ständig und überall anzutreffen sind. Dialektische Begriffe versuchen die Dinge der Welt so einzufangen, dass derjenige ihnen innewohnende Gegensatz zum Ausdruck kommt, der die wesentliche Triebfeder ihrer Bewegung darstellt. Sie sind selbst dialektische Einheiten, in denen der Widerspruch zwischen Einzelem

und Allgemeinem, zwischen Zufall und Notwendigkeit und zwischen Erscheinung und Wesen aufgehoben ist. Diesen drei Gegensatzpaaren soll noch etwas genauer nachgegangen werden.

Dialektisch-materialistisches Denken reflektiert fortwährend den Umstand, dass »das Allgemeine« eine Zusammenfassung, eine Abstraktion von Eigenschaften konkreter, einzelner Entitäten ist; also etwas, das sich im Kopf des erkennenden Subjekts vollzieht. »Das Allgemeine existiert nur im Einzelnen, durch das Einzelne«, heißt es bei Lenin (1964 [1915], S. 340); es kann kein Allgemeines geben, das nicht aus einer Menge von Einzelnem hervorgegangen ist, die wir zu bestimmten Zwecken und in Hinsicht auf ausgewählte Eigenschaften zu einer Gruppe zusammengefasst haben. Aber indem wir auf diese Weise abstrahieren, hört das Einzelne im Begriff des Allgemeinen nicht auf zu existieren, sondern ist darin aufgehoben. Daher gilt auch die dialektische Umkehrung, die Lenin an gleicher Stelle notiert: »Jedes Allgemeine ist (ein Teilchen oder eine Seite oder das Wesen) des Einzelnen.« Dementsprechend verbietet es sich, dem Allgemeinen eine selbständige Existenzweise zuzuschreiben und die Erkenntnis des Allgemeinen als einen – gegenüber der Erforschung des Konkreten – ›höherwertigen‹ Erkenntnismodus anzusehen.³²

Folgerichtig ist auch der Begriff der Materie selbst – so zentral er, wie dargestellt, für die materialistische Weltanschauung ist – eine Abstraktion von all den individuellen Materie-Einzelheiten, aus denen die Welt besteht:

»Die Materie als solche ist eine reine Gedankenschöpfung und Abstraktion. Wir sehen von den qualitativen Verschiedenheiten der Dinge ab, indem wir sie als körperlich existierende unter dem Begriff Materie zusammenfassen. Materie als solche, im Unterschied von den bestimmten, existierenden Materien, ist also nichts Sinnlich-Existierendes. Wenn die Naturwissenschaft darauf ausgeht, die einheitliche Materie als solche aufzusuchen, die qualitativen Unterschiede auf bloß quantitative Verschiedenheiten der Zusammensetzung identischer kleinster Teilchen zu reduzieren, so tut sie dasselbe, wie wenn sie statt Kir-schen, Birnen, Äpfel das Obst als solches, statt Katzen, Hunde, Schafe etc. das Säugetier als solches zu sehen verlangt (...).« (MEW 20, S. 519 [Engels: Dialektik der Natur, 1873–83])

Engels grenzt sich hier abermals von Gepflogenheiten der modernen Naturwissen-schaften ab (wie schon am Anfang dieses Abschnitts zu sehen war), weil er dort eine fatale Tendenz vorfindet, die seinerzeit so ungemein erfolgreiche Erforschung der Naturgesetze zu einer Art allumfassender neuer Religion zu erheben. Wir hatten oben in Teil 1 gesehen, wie die frühen Menschen nach und nach Einsichten in die Gesetzmäßigkeiten der Naturprozesse sammelten. Diese Einsichten müssen nicht immer von ›höherer Warte‹ aus oder nach unserem heutigen Kenntnisstand richtig

32 Marxistisches Denken bezieht daher eine klare Position im sog. »Universalienstreit«, der schon in der Antike als Auseinandersetzung zwischen Platon und Aristoteles eine Rolle spielte und dann in der mittelalterlichen Scholastik ins Zentrum rückte. Demnach sind Allgemeinbegriffe (Universalien) die Namen von Abstraktionen, die als Zusammenfassung gemeinsamer Eigenschaften aus der Beobachtung von tatsächlich existierenden, sinnlich wahrnehmbaren materiellen Einzelheiten entstanden sind. Es ist also nicht umgekehrt so, dass sich in den Universalien eine »höhere Wahrheit« widerspiegelt, die von einer transzendentalen (göttlichen) Macht vor der Materie geschöpft wurde und die nur von dazu Berufenen erkannt werden kann, die ihr durch Abkehr von den weltlichen Dingen, durch Kontemplation näherkommen.

gewesen sein – aber sie waren auf dem jeweiligen Entwicklungsniveau *praktisch* richtig, weil sie erfolgreich dazu beitrugen, den »Stoffwechsel mit der Natur« zu verbessern. Das erworbene Wissen war rein instrumentell, es bewährte sich in seiner Zweckmäßigkeit, es war nicht wichtig, ob es »an sich« zutreffend war. Aber mit dem Fortschreiten der Aufklärung beginnt das Wissen seinerseits, den Menschen »über den Kopf zu wachsen« (ähnlich wie es am Ende des ersten Teils für die materiellen Produkte gesagt wurde). Was zuvor aus der Beobachtung von konkretem Einzelnen extrahiert, verallgemeinert worden war, kehrt sich um zu einer verdinglichten Vorstellung, dass ein absolut wahres Gesetz die einzelnen Erscheinungen der Wirklichkeit dazu bestimmt, das zu sein, was sie sind. In moderneren Vokabeln gesprochen: War vorher aus der Empirie eine Theorie abstrahiert worden, erscheinen nunmehr die empirischen Dinge bloß noch als einzelne Konkretisierungen der Theorie.

Auf diese Weise fangen die Produkte des Kopfes an, ein Eigenleben zu führen; sie erscheinen nicht mehr als gedankliche Funktion der Realität, als Abstraktion, sondern die Realität scheint eine Funktion der Abstraktionen zu sein. Die Gesetzmäßigkeiten treten scheinbar als selbsttätig handelnde Akteure auf, als eigene Macht, die den Lauf der Welt regiert. Abermals hat das bessere Durchschauen der Wirklichkeit paradoxerweise dazu geführt, dass etwas neues Undurchschautes auf den Plan tritt: Der Prozess der Aufklärung bewirkt zugleich sein gerades Gegenteil, die Wiederkehr der Metaphysik.³³

Eine spezifische Ausdrucksform dieses dialektischen Umschlagens findet man in den Vorstellungen über Kausalität, wie sie sich (mit Vorläufern in der Antike) während der aufklärerischen Epoche entwickelten. Die enormen Fortschritte in der Physik, Astronomie, Biologie und in anderen Naturwissenschaften seit dem 16. Jahrhundert beflügelten die Annahme, dass alle Erscheinungen der Welt auf eindeutige, gesetzmäßige Ursachen zurückführbar seien und dass man nur hinreichend genau hinsehen müsse, um sie aufzufinden. Diese Haltung hatte unzweifelhaft etwas Progressives, denn sie bedeutete ja, eine übersinnliche, jenseitige Instanz zu bestreiten, die alles erzeugt und lenkt. Aber sie enthielt auch eine irreführende Vereinseitigung insofern, als sie die Behauptung umfasste, dass alles, was ist oder geschieht, mit Notwendigkeit – nämlich als determinierte Wirkung eindeutiger Ursachen – ist oder geschieht. Und damit hatte sie eine fatale Strukturähnlichkeit zu der Behauptung, dass ein Gott, Demiurg oder Weltgeist alles determiniert, was ist oder geschieht. Engels notierte amüsiert:

»(...) daß mich vorige Nacht ein Floh um vier Uhr morgens gebissen hat und nicht um drei oder fünf, und zwar auf die rechte Schulter, nicht aber auf die linke Wade, alles das sind Tatsachen, die durch eine unverrückbare Verkettung von Ursache und Wirkung, durch eine unerschütterliche Notwendigkeit hervorgebracht sind (...) Ob wir das den ewigen Ratschluss Gottes (...) oder aber die Notwendigkeit nennen, bleibt sich ziemlich gleich für die Wissenschaft. Von einer Verfolgung der Ursachenkette ist in keinem dieser

33 Die Verselbständigung der Produkte des Kopfes und die daraus sich ergebenden Folgen werden uns unten (in den Abschnitten 2.3.3 und 2.3.4) noch ausführlich beschäftigen. Hier, im Abschnitt über die Dialektik, gilt es zunächst nur herauszuarbeiten, dass die gedanklichen Abstraktionen plötzlich versachlicht werden und dialektisch umschlagen zu einem scheinbaren »Ding an sich«.

Fälle die Rede, wir sind also so klug im einen Falle wie im andern, die sog. Notwendigkeit bleibt eine leere Redensart (...).« (MEW 20, S. 487f. [Dialektik der Natur, 1873–83])

Bereits Hegel hatte auf die logische Unmöglichkeit einer totalen Determiniertheit hingewiesen, und zwar indem er das Denkprinzip anwendete, das uns am Anfang des Abschnitts 2.1.2 mit der Dialektik von Sein, Nichts und Werden schon begegnet ist: Wenn überall Notwendigkeit herrscht und nirgends Zufall, dann ist Notwendigkeit identisch mit Sein und Zufall identisch mit Nichts. Wenn aber absolutes Sein und absolutes Nichts jeweils identisch mit Allem sind, dann sind sie dasselbe und der Begriff ist untauglich, weil er keine Unterscheidung zulässt. Dementsprechend kann es keine allumfassende Notwendigkeit geben, weil dann ihr Gegenteil kategorisch ausgeschlossen ist. Ein tauglicher Begriff muss folglich die dialektische Einheit von Notwendigkeit und Zufall darstellen; Zufall muss zwingend zugelassen sein, um überhaupt eine brauchbare Vorstellung von Notwendigkeit zu ermöglichen.

Die dialektische Bestimmung von Determination als Einheit von Zufall und Notwendigkeit korrespondiert sichtbar mit dem oben entfalteten Prinzip, wonach jede einzelne Kausalität als »Sonderfall« einer multiplen Beziehung von Ursachen und Wirkungen zu betrachten ist. Dass etwas Bestimmtes existiert oder sich ereignet, ist selbstredend durch ein Bündel von Ursachen bedingt (selbst wenn es praktisch unmöglich sein mag, sämtliche Ursachen zurückzuverfolgen) – Kausalität und Determination werden also nicht bestritten. Aber alle Ursachen im Bündel sind ihrerseits eingelassen in den universellen, sich ständig bewegenden Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, von Werden und Vergehen, und in den zahllosen Bewegungen finden überdies noch Umschläge von Quantität und Qualität statt – dieses große Ganze vollzieht sich zufällig. Deswegen kann Determination nicht als mechanischer, starrer, unverändert-ewiger Vorgang gedacht werden, wie es der von Engels angeführte »gesunde Menschenverstand« nahezu legen scheint und wie namentlich in der Wissenschaft auch heute zuweilen noch angenommen wird. Stattdessen betrachtet dialektisches Denken eine eindeutig-gesetzmäßige Determination lediglich als »Sonderfall« eines dynamischen, mit Zufällen durchsetzten Gesamtzusammenhangs. Gesetzmäßigkeiten kann es geben, und man kann sie in einem dialektischen Erkenntnisprozess von Empirie und Theorie erkennen und immer wieder neu bestätigen. Aber die Existenz von Gesetzmäßigkeiten lässt nicht den Schluss zu, dass *alles* gesetzmäßig sei. Schon der Begriff der Gesetzmäßigkeit setzt voraus, sein Gegenteil, den Zufall, mitzudenken und ihn als »Sonderfall« einer umfassenderen Nicht-Gesetzmäßigkeit zu betrachten.

Dialektisches Denken bedeutet also, kurz gesagt, in Widersprüchen zu denken und nicht eine Seite des Widerspruchs absolut zu setzen, wie soeben am Beispiel Zufall und Notwendigkeit noch einmal illustriert wurde. Dieses Nicht-absolut-Setzen schließt zudem die Einsicht ein, dass die Richtigkeit von Erkenntnissen über die Welt nicht an einer metaphysischen »absoluten Wahrheit«, sondern nur an der Eignung für spezifisch menschliche Zwecke in einem bestimmten Entwicklungsstadium gemessen werden kann. Jahrzehntausende lang waren sich die Menschen sicher, dass sich die Sonne um die Erde dreht, denn es war ja vollkommen offensichtlich, dass sie am Ho-

Horizont aufgeht, einen Bogen über den Himmel beschreibt und am gegenüberliegenden Horizont untergeht – wie sollte dieser Vorgang zustande kommen, wenn nicht durch eine Bewegung der Sonne? Wir wissen heute, dass diese Deutung »objektiv« falsch war, aber sie genügte den Menschen über einen langen Zeitraum vollkommen, um ihre alltäglichen Lebensprozesse zu bewältigen. Für ihre Zwecke war es komplett ausreichend, die Sonnenbewegung für das zu halten, als was sie erschien.

Gleichwohl sagen wir heute aus der Perspektive aufgeklärter, naturwissenschaftlich gebildeter Zeitgenossen, dass der damalige Wissensstand einen falschen Anschein repräsentierte. Denn wir haben inzwischen gelernt, dass zwischen dem, wie sich die Dinge der sinnlichen Wahrnehmung darbieten, und dem, wie sie tatsächlich beschaffen sind, eine Kluft bestehen kann. Wir unterscheiden zwischen der sichtbaren Erscheinung und dem verborgenen Wesen einer Sache oder eines Vorgangs und wissen, dass wir das Wesen nur durch Anwendung gewisser Methoden »entbergen« können.

Freilich ist auch das sogenannte Wesen eine Angelegenheit mit Tücken. Denn erstens ist auch das vermeintlich aufgedeckte Wesen ein Gebilde, das historischen Veränderungen unterliegt. Hinsichtlich der Erscheinungsweise des Sonnensystems beispielsweise kam Kopernikus dem Wesen einen Schritt näher, indem er annahm, die Sonne stehe im Zentrum und die Planeten bewegten sich in Kreisbahnen um sie. Aber damit konnte er eine andere Erscheinung nicht befriedigend erklären, nämlich die Beobachtung, dass die anderen Planeten zeitweilig rückwärts (retrograd) zu laufen schienen. Kepler korrigierte gut 60 Jahre später Kopernikus, indem er Kreisbahnen verwarf und elliptische Bahnen als Wesen des Sonnensystems voraussetzte, wodurch sich die scheinbaren Planetenbewegungen erklären ließen. Doch genau genommen stellen auch Ellipsen nicht das Wesen dar, denn sie sind lediglich Erscheinungsformen der Gravitation, die Newton fast 80 Jahre danach postulierte und damit Keplers Vorstellung von einer magnetischen Anziehung überwand. Und Einstein machte (über 200 Jahre später) klar, dass auch die Gravitation noch nicht das Wesen in letzter Instanz, sondern nur eine Erscheinungsform der Krümmung der Raum-Zeit ist. Das Beispiel illustriert, dass zu einer gegebenen Erscheinung nicht ohne Weiteres feststellbar ist, welchem »wirklichen« Wesen sie Ausdruck verleiht.

Zweitens ist das Verhältnis von Erscheinung und Wesen selbst ein dialektisches, und zwar ganz analog in der Weise, wie wir oben das Verhältnis von Einzelnem und Allgemeinem bestimmt hatten: Das Wesen existiert nicht als selbständiges »Ding an sich«, sondern nur dadurch, dass Erscheinungen gleichsam als unterschiedliche konkrete Präsenzformen des Wesens existieren; im dialektischen Begriff des Wesens werden bestimmte Seiten der Erscheinungen – nämlich buchstäblich die *wesentlichen* – aufgehoben, ohne dass die Erscheinungsformen dabei ausgelöscht werden. Der Begriff fokussiert also das Bestimmende, das Notwendige, das zeitlich Stabile an den Dingen der Welt und sieht vom Nebensächlichen, Zufälligen und Vergänglichen der einzelnen Erscheinungen ab. Er unterliegt seinerseits der Dialektik von Allgemeinem und Einzelnem, von Notwendigkeit und Zufall, von Entstehen und Vergehen. In ihm ist die Einsicht eingeschlossen, dass es nicht »das« Wesen schlechthin geben kann,

vielmehr werden im Begriff des Wesens für bestimmte praktische oder Erkenntniszwecke gewisse Seiten der Erscheinungen hervorgehoben – und zwar solche, die sich der unmittelbaren sinnlichen Anschauung nicht darbieten.

Wir sind der Dialektik von Wesen und Erscheinung oben schon einmal in der Passage über die Negation der Negation begegnet. Dort ging es um die dialektische ›Kunst‹, in einem späteren Zustand den früheren wiederzuerkennen, anhand des konkreten Beispiels, wie die Peitsche des Sklaventreibers als Herrschaft der Maschine über die Verrichtungen der Arbeiter wiederkehrt – zwei Erscheinungsformen, deren gemeinsames Wesen nicht offen auf der Hand liegt. Der verzwickte Umstand, dass das, was sich uns in den Erscheinungen präsentiert, oft nicht identisch ist mit dem, was ihr Wesen ausmacht, wird uns unten in den Abschnitten über Widerspiegelung, Bewusstsein, Ideologie und Wissenschaft noch intensiv beschäftigen. Zuvor soll jedoch der Horizont noch ein bisschen geweitet werden, indem wir diskutieren, was aus der Anwendung der dialektischen Methode auf die menschliche Geschichte und Gesellschaft resultiert.

ZUSAMMENFASSUNG: Absicht des vorstehenden Kapitels war, ein weiteres »Axiom« marxistischen Denkens zu entfalten und zu begründen: die Grundhaltung, Materie als das Primäre und Geist als das daraus Abgeleitete zu verstehen. Sie fußt auf der empirischen Tatsache, dass menschlicher Geist erst durch tätige Auseinandersetzung mit Materie entstanden ist und letztere folglich zuerst dageswesen sein muss. Die materialistische Sichtweise konstatiert, dass die Dinge der Welt tatsächlich – außerhalb unseres Bewusstseins und unabhängig von ihm – existieren und dass wir durch unsere (gegebenenfalls apparativ unterstützten) Sinne von ihnen erfahren. Sie zieht eine scharfe Trennlinie zwischen der materiellen Realität und dem Bewusstsein (Geist), und zwar gerade deshalb scharf, weil das Verhältnis zwischen Materie und Geist im Zentrum des Erkenntnisinteresses steht. Die Frage, ob sich das Bewusstsein ein »richtiges« Bild von der Materie macht, entscheidet sich in materialistischer Sicht daran, ob das Bild für die (historisch variable) menschliche Praxis jeweils zweckmäßig und vorantreibend ist; sie kann nicht »objektiv« entschieden werden, weil darüber eine außermenschliche, höhere, idealistische Instanz urteilen müsste.

Materialistisches Denken anerkennt die Tatsache, dass Materie ausschließlich in einem unaufhörlichen Prozess des Entstehens und Vergehens, der Veränderung und Bewegung existiert und dass keiner ihrer Bestandteile isoliert vorkommt, sondern in einer universellen Verknüpfung von Zusammenhängen und Wechselwirkungen steht. Das Begreifen und gedankliche Durchdringen der Wirklichkeit erfordert daher eine Methode, die diesen Eigenschaften der Materie gerecht wird; die dialektische Methode erfüllt diese Anforderung. Sie setzt auf Begriffe, die ihrerseits beweglich sind, indem sie die Objekte der Erkenntnis nicht als vereinzelt und ewig, sondern als wechselwirkend und dynamisch konzipiert. Sie fasst die Bewegung aller Materie als Resultat eines universellen Wechselspiels von Kräften und Gegenkräften, Wirkungen und Gegenwirkungen auf, die ständig im »Kampf« miteinander liegen und nur transitorisch eine Einheit bilden. Dialektische Begriffe

stellen darauf ab, diese Einheit so abzubilden, dass die inneren Widersprüche nicht getilgt, sondern »aufgehoben«, d. h. weiter darin enthalten sind. Dadurch eignen sie sich zur Beschreibung von Dingen, Vorgängen oder Beziehungen, die nicht ausschließend Ermöglichung oder Begrenzung, Fortschritt oder Rückschritt usw. sind, sondern jeweils beides zusammen und zugleich.

Anders als bei anderen analytischen Methoden werden die Dinge der Welt nicht als distinkte, isolierte, durch einzelne Ursachen bedingte »Dinge an sich« aufgefasst, sondern als zweckmäßig gewählte Ausschnitte aus dem Gesamtzusammenhang, bei denen spezifische Ursache-Wirkungs-Verhältnisse lediglich »Sonderfälle« aus einem umfassenden Wechselwirkungsuniversum darstellen. Analog wird die Identität (widersprüchliche Einheit) von Dingen der Welt als temporärer Ausschnitt, als »Momentaufnahme« aus einem Davor und Danach betrachtet, wobei im späteren Zustand frühere Zustände zwar überwunden – »negiert« –, aber noch enthalten – dialektisch »aufgehoben« – sind und Spuren hinterlassen haben, die im Wege der Analyse wiederentdeckt werden können. Wird der überwundene Zustand seinerseits überwunden (Negation der Negation), taucht im Neuen nicht zwangsläufig das Alte unverändert wieder auf (Kreislauf), sondern es kann – weil inzwischen eine Bewegung stattgefunden hat – in veränderter Form wiedererscheinen (Spirale). Indem dialektische Begriffe diesem Umstand Rechnung tragen, können sie Entwicklungsprozesse abbilden. Bei deren genauerer Betrachtung zeigt sich, dass in der Spiralbewegung nicht nur quantitative Veränderungen stattfinden, sondern Änderungen der Quantität auch eine – abrupt oder stetig sich vollziehende – Änderung der Qualität bewirken können.

Von (im Alltagsdenken, aber auch in der Wissenschaft) weit verbreiteten Prinzipien der Begriffsbildung unterscheidet sich die dialektische Methode vornehmlich dadurch, dass sie das dichotomische, schematische »Entweder-oder«-Denken überwindet und Begriffe als dynamische Einheiten gegensätzlicher Momente konzipiert, wobei im Zentrum jeweils derjenige »aufgehobene« Widerspruch steht, der die Triebfeder der Bewegung bildet. Dialektik fasst auf diese Weise u. a. Zufall und Notwendigkeit als Einheit (statt mit der Notwendigkeit den Zufall kategorisch auszuschließen), ebenso Allgemeines und Einzelnes, Möglichkeit und Wirklichkeit, Inhalt und Form usw. Von besonderer Bedeutung ist die Dialektik von Wesen und Erscheinung, denn sie berührt einen zentralen Aspekt wissenschaftlicher Erkenntnis, nämlich die Identifikation von Merkmalen, die durch die sinnliche Anschauung der Erscheinungen nicht unmittelbar erkennbar sind.

Das zurückliegende Kapitel über Dialektik ist nicht ohne Gründe relativ ausführlich ausgefallen. Denn erstens ist die Dialektik die Erkenntnisquelle par excellence für Marx und Engels gewesen; diejenige Denkmethode, die einen großen Teil ihrer Erkenntnisse überhaupt erst ermöglicht hat. Das heißt im Umkehrschluss, dass die Dialektik auch der Schlüssel für die Annäherung an marxistisches Denken ist. Es fällt außerordentlich schwer, einen Zugang zu Marx' und Engels' Werken zu finden, wenn man mit dialektischen Begriffen nichts anzufangen weiß, und man ›verschenkt‹ einen

großen Teil ihres Erkenntnisgehalts, wenn man ihrem besonderen Charakter nicht gerecht wird.

Der zweite Grund für die Ausführlichkeit liegt in dem Umstand, dass es in der Tat schwierig ist, der dialektischen Denkmethodik zu folgen, wenn man – wie in Schule und Universität fast üblich – regelrecht darauf trainiert worden ist, ausschließende (isolierende), dichotomische und widerspruchsfreie Kategorien anzuwenden. Die vorstehende Darstellung war also von der Hoffnung motiviert, zumindest das ›Anders-Sein‹ dialektischen Denkens gegenüber dem »gesunden Menschenverstand« und der dominanten Denktradition herausarbeiten zu können. Von besonderer Bedeutung ist dabei zu erkennen, dass das dialektische Denken in Widersprüchen zwar das vereinseitigende »Entweder-oder« herkömmlicher Begriffsbildung zu überwinden versucht, dass es jedoch nicht ein unentschiedenes »Sowohl-als-auch« meint. Man wird der Dialektik nicht gerecht, wenn man sie auf ein lapidares »Alles hängt mit allem zusammen« reduziert und sie ihrer Eigenständigkeit beraubt, indem man sie bloß für eine Vermengung beliebiger Theoriebausteine hält und das Geltenlassen von Widersprüchen mit dem Motto »anything goes« verwechselt.³⁴

Drittens wurde der Dialektik deshalb viel Raum gewährt, weil es ein ›Klassiker‹ anti-marxistischer Argumentationen ist, den von Marx und Engels entwickelten Begriffen ihren dialektischen Gehalt zu nehmen, um sie leichter angreifen zu können, oder die Dialektik bei Marx und Engels als zeitgemäße Konzession an die Prominenz Hegels auszulegen, die man aus ihren Werken heute schadlos entfernen kann.³⁵ Diese Methode hatte von Anfang an Konjunktur dergestalt, dass man dem Marxismus Dogmatik, hermetische Geschlossenheit, doktrinäre Orthodoxie vorwarf (vgl. dazu auch Kap. 1.1) – die Ausführungen oben dienten also auch dem Zweck, diese parteiische Fehlinterpretation zurückzuweisen. In dieselbe Kerbe haute von Beginn an (und haut noch heute) das Verfahren, dialektische Begriffe um die ihnen innewohnende Beweglichkeit zu verkürzen, sie gleichsam ›stillzustellen‹, um dann zu argumentieren, sie seien heute nicht mehr anwendbar und von der Geschichte oder der Entwicklung der Wissenschaft überholt.³⁶

34 Diese Strategie verfolgt z. B. Rohbeck (2014), indem er Marx zum Universalelektiker macht, der dialektische, (laut Rohbeck diesen entgegengesetzte) analytische, synthetische, pragmatische und allerhand andere Methoden angewendet habe. Die Einführung ist »Marx« betitelt, hieße aber besser »Kastrierter Marx«.

35 So heißt es bei Iorio (2012, S. 39): »Wie man sieht, führt die dialektische Lesart (...) zu unattraktiven Positionen. (...) Daher werde ich in dieser Einführung (...) Marx also so deuten, dass er möglichst eng an das anschließt, was den meisten von uns heute die Wahrheit über die Welt, in der wir leben, zu sein scheint. Von Marxens Dialektik wird folglich im Weiteren nicht mehr sonderlich oft die Rede sein.«

36 Nochmals Iorio (ebd.): Lässt man die Dialektik gelten, »verliert man jeden Anschluss an den Großteil der zeitgenössischen Philosophie und komplett an die übrigen Wissenschaftsdisziplinen der Gegenwart.« Es gehört schon ein schwer begreifliches Maß an Chuzpe dazu, einer sich als genuin kritisch verstehenden Denktradition den Rat zu erteilen, ihr Mäntelchen besser in den Wind der gegenwärtigen Philosophie und des wissenschaftlichen Mainstreams zu hängen. Aus Iorios Hang zum Opportunismus erklärt sich auch, warum ihm »unattraktive Positionen« (vgl. vorige Fußnote) wenig sympathisch sind und er lieber attraktive vertreten möchte.

In den folgenden Abschnitten und Kapiteln dieses Buchs wird unverdrossen der Versuch unternommen, dialektisches Denken zu praktizieren und immer wieder zu diskutieren, ob marxistische Begriffe auf die heutige Welt noch angewendet werden können bzw. wie sie im Lichte des historischen Fortschritts seit Marx und Engels weiterzuentwickeln sind.

2.2 Historischer Materialismus

Für marxistisches Denken ist neben dem »dialektischen Materialismus«, um den es im vorigen Kapitel ging, der »historische Materialismus« eine weitere zentrale Kategorie. Der letztere Begriff hat einen kleinen sprachlichen Haken, denn im ersten Fall hat der Materialismus in der Tat die Eigenschaft, dialektisch zu sein, während der Materialismus im zweiten Fall nicht die analoge Eigenschaft besitzt, historisch zu sein – ähnlich wie ein »Germanisches Museum« nicht als solches germanisch ist, sondern sich der Kultur und Kunst der Germanen widmet. Entsprechend muss man sich den Historischen Materialismus als die Anwendung einer materialistischen (und damit zugleich dialektischen) Sichtweise auf die Geschichte vorstellen; genauer, wie im Folgenden erörtert werden soll: auf die Geschichte der Menschen, und noch genauer: auf die Geschichte der menschlichen Gesellschaft.

Dass der menschlichen Gesellschaft eine eigene Domäne innerhalb des dialektischen Materialismus eingeräumt wird, geht aus einem Spezifikum hervor, das für die Naturgeschichte nicht zutrifft: Wir haben es mit dem »Stoffwechsel mit der Natur« zu tun, in dem nicht nur die Natur selbst und der Mensch als Naturwesen auftreten, sondern auch Menschen, die sich eine *Vorstellung* von diesem Stoffwechsel machen und ihn mit Hilfe ihres *Bewusstseins* planmäßig zu gestalten versuchen; gerade das unterscheidet ja – wie in Teil 1 angesprochen – die *Menschheitsgeschichte* von der allgemeinen Naturgeschichte. Dabei sind einige Gesichtspunkte mitzudenken, von denen oben in diesem Buch schon die Rede war: Erstens die Tatsache, dass die Entstehung des Menschen nur als Ergebnis kooperativer Handlungen, als gesellschaftlicher Prozess denkbar ist (vgl. Kap. 1.2). Deshalb befasst sich der Historische Materialismus mit der Geschichte menschlicher Gesellschaften und beschränkt sich nicht darauf, eine Mentalitäts-, Geistes- oder Emotionsgeschichte vereinzelt gedachter Individuen zu schreiben.³⁷ Denn, in Marx' eigenen Worten, »Gesellschaft besteht nicht aus Individuen, sondern drückt die Summe der Beziehungen, Verhältnisse aus, worin diese Individuen zueinander stehn.« (Grundrisse, S. 176)

Zweitens wendet der Historische Materialismus selbstredend das namengebende materialistische Prinzip an, dass die objektiv existierende Materie das Primäre und die

37 Dies ist einer der Hauptgründe dafür, dass marxistisches Denken äußerst misstrauisch auf theoretische Ansätze zu blicken pflegt, die Sachverhalte (insbesondere ökonomische) mit Robinsonaden oder Adam-und-Eva-Konstellationen zu modellieren versuchen, wie das in den Wirtschaftswissenschaften, z. T. auch in der Psychologie gang und gäbe ist. Im »Anti-Dühring« macht Engels sich auf unterhaltsame Weise darüber lustig (MEW 20, S. 90ff.).

gedanklichen Hervorbringungen das daraus Abgeleitete sind (vgl. Abschn. 2.1.1). Er verwirft folglich von vornherein die Vorstellung, dass der Verlauf der Geschichte einem von einer höheren Macht vorgefertigten Plan folge, auf ein transzendental gesetztes Ziel zusteure oder die Verwirklichung eines immateriellen Weltgeists sei.

Drittens berücksichtigt der Historische Materialismus das im Kapitel 1.3 und in Abschnitt 2.1.1 angesprochene Prinzip, dass die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins weder schlagartig zum ›perfekten‹ Durchschauen der Natur, der Menschen und des eigenen Ichs führt, noch zwingend eine ›richtige‹ Vorstellung über die Beschaffenheit der Welt liefert. Wir haben gesehen, dass die Menschen sich Unbeherrschtes lange durch magische Phantasien zu erklären versuchen, ja dass sie selbst neues Undurchschautes hervorbringen, dem sie seinerseits mit magischem Denken begegnen. Wir haben ferner gesehen, dass über ›richtige‹ Vorstellungen ohnehin nur anhand des Praxiskriteriums entschieden werden kann (es sei denn, man bemüht einen metaphysischen Schiedsrichter) und dass Ideen eine Tendenz haben können, ein ›Eigenleben‹ zu führen und sich unter Umständen von den Tatsachen zu entfernen. Deshalb stellt es ein zentrales Anliegen des Historischen Materialismus dar, just die Differenz zwischen Realität und Vorstellungen über sie in ihrem historischen Wandel zu untersuchen (dieser Differenz werden wir im nächsten Abschnitt noch gesonderte Überlegungen widmen).

Viertens fußt der Historische Materialismus selbstverständlich auf der dialektischen Auffassung, dass die Geschichte menschlicher Gesellschaften einen Entwicklungsprozess repräsentiert, in dem per Negation der Negation in späteren Zuständen die Spuren, Relikte, verändert wiederkehrenden Erscheinungsformen früherer Zustände aufgehoben sind. Anders ausgedrückt reflektiert der Historische Materialismus den Umstand, dass die Menschen auf jeder gesellschaftlichen Entwicklungsstufe bereits ihre eigene Geschichte ›mitschleppen‹ – im positiven Sinn als Erbe dessen, was die Menschheit schon errungen, erfahren und gelernt hat, aber auch im negativen Sinn als Last der Art und Weise, wie sie ihre sozialen Beziehungen eingerichtet hat.

Beginnen wir eine vertiefte Diskussion mit diesem letzten Punkt. Wir hatten Marx und Engels schon in Kapitel 1.2 mit dem Satz zitiert: »Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst.« 1852 konkretisiert Marx, was das Attribut »indirekt« meint:

»Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.« (MEW 8, S. 115 [Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte])

Der Satz enthält zwei grundlegende Aussagen. Die erste beinhaltet, dass die Menschen die Geschichte *machen*, sie ist also nicht Ausdruck eines irgendwo vorgefertigten Plans, auch nicht Resultat eines blind wirkenden Schicksals, sondern eine menschliche Hervorbringung, ein Produkt menschlicher Tätigkeit. Aber dies geschieht – so die zweite Aussage – nicht in einem bewussten Gestaltungsakt, in dem sich freier Wille manifestiert und die Startposition beliebig festgelegt werden kann, sondern das Geschichte-Machen vollzieht sich unter *Bedingungen, die bereits*

vorliegen – in Form bestimmter Naturverhältnisse, sozialer Beziehungen, Traditionen usw. usf.³⁸ Man muss Geschichte, schreiben Marx und Engels an anderer Stelle, als dialektische Einheit aktiven Gestaltens und passiven Erleidens begreifen, in der »die Umstände ebensosehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen« (MEW 3, S. 38 [Die deutsche Ideologie, 1845/46]). Wenn Geschichte nicht von einer übernatürlichen Lenkungsinstanz gesteuert wird, so wird sie verblüffenderweise doch auch nicht – jedenfalls nicht einseitig und geradlinig – von Menschen bewusst gelenkt. Sie folgt doch auch keinem von Menschen erdachten Plan.

Diesen Satz mag mancher für trivial halten. Aber er ist keineswegs so trivial, wie es auf den ersten Blick erscheint. Denn es galt seit der Aufklärung lange Zeit für ausgemacht, dass die Menschen die Art ihrer Vergesellschaftung frei gewählt hätten (indem sie sich freiwillig einem virtuellen »Gesellschaftsvertrag« unterwarfen, wie Rousseau meinte) und dass die staatsförmige Organisation dieser Vergesellschaftung die Verkörperung eines dem Gemeinwohl verpflichteten kollektiven Willens der Gesellschaftsmitglieder sei – eine Auffassung, die auch heute in der Vertrags- und Demokratietheorie keineswegs als überholt gilt.

Es überrascht jetzt nicht mehr besonders, dass Marx und Engels einen solchen Ansatz für »kopfstehend« hielten, denn er erklärt reale Gegebenheit aus dem, was die Menschen über sie denken. Materialistisches Vorgehen hingegen könne nicht das zugrunde legen, »was die Menschen sagen, sich einbilden, sich vorstellen«, sondern müsse bei den »wirklich tätigen Menschen« und »ihrem wirklichen Lebensprozeß« beginnen und die menschlichen Ideen als die »ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses« entschlüsseln – wir hatten den Satz in Abschn. 2.1.1 bereits zitiert. »Das Bewußtsein«, heißt es an gleicher Stelle, »kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.« (MEW 3, S. 26 [Die deutsche Ideologie, 1845/46])

Konsequenterweise bestritten Marx und Engels natürlich auch, dass der geschichtliche Fortschritt durch Ideen bewirkt werde – eine Konzeption, die auch heute noch weite Teile der Geschichtswissenschaft prägt.

»Ideen können nie über einen alten Weltzustand, sondern immer nur über die Ideen des alten Weltzustandes hinausführen. Ideen können überhaupt *nichts ausführen*. Zum Ausführen der Ideen bedarf es der Menschen, welche eine praktische Gewalt aufbieten.« (MEW 2, S. 126 [Die heilige Familie, 1845])

Das methodische Prinzip, statt bei den Ideen beim »wirklichen Lebensprozeß« zu beginnen, impliziert zugleich, bei dem zu beginnen, was die Menschen notwendigerweise tun müssen, um die Reproduktion der Individuen und der Gattung insgesamt zu gewährleisten, d. h. bei ihrem organisierten Stoffwechsel mit der Natur, bei ihrem gesellschaftlichen Arbeitsprozess (also nicht etwa bei dem, was sie vielleicht sonst noch tun, sozusagen in ihrer ›Freizeit‹).

³⁸ Bezogen auf die kritikwürdigen Umstände, die sich Marx in dem zitierten Werk vorknöpf, setzt er direkt fort: »Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden.« (ebd.)

»In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.« (MEW 13, S. 8f. [Zur Kritik der Politischen Ökonomie, 1859])³⁹

Wir werden auf zentrale Begriffe, die Marx hier verwendet – Produktivkräfte, Produktionsverhältnisse, Basis und Überbau –, in den folgenden Kapiteln noch ausführlich zu sprechen kommen. An dieser Stelle geht es zunächst vor allem darum, die ›Erkenntnistheorie‹, den dialektischen Charakter dieser Herangehensweise zu entfalten. Gedanklicher Ausgangspunkt sind die vorgefundenen »materiellen Produktivkräfte« einer bestimmten Gesellschaft, das sind (wie Marx und Engels an anderer Stelle ausdifferenziert haben) einerseits die Arbeitsgegenstände und Arbeitsmittel, andererseits die Arbeitspersonen, also die menschlichen Produzenten. Die *Arbeitsgegenstände* können je nach lokalen Gegebenheiten und dem Entwicklungsstand variieren; es kann sich um eine Viehherde handeln, um einen See, in dem gefischt wird, ein Stück Boden, der bearbeitet wird, um Materialien wie Stein, Ton, Holz oder Metall, die umgeformt werden, und vieles anderes mehr.⁴⁰ Die *Arbeitsmittel* sind jene Instrumente und Hilfsmittel, derer sich die Menschen zur Bearbeitung bedienen; sei es ein Eimer, ein Speer, ein Fischernetz, ein Pflug, eine Töpferscheibe oder – viel später – ein Kran, ein Dampfhammer oder ein PC. In Hinsicht auf diese *Produktionsmittel* (so der zusammenfassende Terminus für beides) stellt die historisch-materialistische Analyse die wegweisende Frage: Wem gehören sie?

In den *Arbeitspersonen* sind – das haben wir in Teil 1 gesehen – zum einen die physischen Kräfte und Fertigkeiten verkörpert, die zur Bearbeitung der Arbeitsgegenstände unter Anwendung der Arbeitsmittel erforderlich sind, zum anderen die benötigten geistigen Kräfte, also die praktische Erfahrung und das (tradierte) Wissen über das zweckmäßige »Wie« der Bearbeitung, die in ihren Köpfen (und über lange Strecken

39 Ähnlich später noch einmal Engels: »Die materialistische Anschauung der Geschichte geht von dem Satz aus, daß die Produktion, und nächst der Produktion der Austausch ihrer Produkte, die Grundlage aller Gesellschaftsordnung ist; daß in jeder geschichtlich auftretenden Gesellschaft die Verteilung der Produkte, und mit ihr die soziale Gliederung in Klassen oder Stände, sich danach richtet, was und wie produziert und wie das Produzierte ausgetauscht wird. Hiernach sind die letzten Ursachen aller gesellschaftlichen Veränderungen und politischen Umwälzungen zu suchen nicht in den Köpfen der Menschen, in ihrer zunehmenden Einsicht in die ewige Wahrheit und Gerechtigkeit, sondern in Veränderungen der Produktions- und Austauschweise; sie sind zu suchen nicht in der Philosophie, sondern in der Ökonomie der betreffenden Epoche.« (MEW 20, S. 248f. [Anti-Dühring, 1878]) Im letzten Satz richtet sich Engels abermals gegen die Vorstellung, dass philosophische und moralische Anschauungen Treiber der Geschichte sein können, wie wir ganz am Anfang (Kap. 1.1) bereits diskutiert hatten.

40 »Verschiedne Gemeinwesen finden verschiedne Produktionsmittel und verschiedne Lebensmittel in ihrer Naturumgebung vor. Ihre Produktionsweise, Lebensweise und Produkte sind daher verschieden.« (MEW 23, S. 372 [Kapital I, 1867])

der Menschheitsgeschichte: ausschließlich dort) aufbewahrt sind. Auch hinsichtlich der Produzenten ist die Frage von zentralem Interesse: Wem gehören sie?

Da Produktion immer nur als gesellschaftliche Kooperation gedacht werden kann, wirken Produktionsmittel und Produzenten – zusammen als *Produktivkräfte* bezeichnet – nicht auf isolierten Inseln aufeinander ein, sondern stets in einem sozialen Zusammenhang; die Produzenten müssen, wie Marx im oben wiedergegebenen Zitat hervorhebt, notwendig Beziehungen zueinander eingehen, sie müssen den Produktionsprozess in gesellschaftlichen *Produktionsverhältnissen* organisieren. Allerdings kann man sich dieses »Organisieren« realistischerweise nicht als willentlich geplanten, diskursiv miteinander ausgehandelten, gar »basisdemokratisch«-konsensuell abgestimmten Akt vorstellen. Selbst mit kühner Phantasie kann man sich keinen »Thing« oder Reichstag ausmalen, auf dem vor Jahrtausenden ein Stamm verschiedene Alternativen der gesellschaftlichen Arbeitsorganisation aufgeklärt diskutiert und schließlich »So machen wir's« beschlossen hätte.

Wenn man also eine solche idealistische Phantasie eines Willensakts verwirft, dann müssen die Produktionsverhältnisse aus den Produktivkräften auf dem jeweiligen Stand der Entwicklung selbst hervorgegangen sein, denn die Menschen gestalten ihren Produktionsprozess stets – wie oben zitiert – »unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen«. Eine nicht-idealistische Sichtweise versteht die reale historische Entwicklung verschiedener Produktionsverhältnisse als determiniert

»durch die Umstände, in welche die Menschen sich versetzt finden, durch die bereits erworbenen Produktivkräfte, durch die Gesellschaftsform, die vor ihnen da ist, (...) die das Produkt der vorhergehenden Generation ist.« (MEW 27, S. 452 [Marx: Brief an Pawel W. Annenkow, 28.12.1846])

Wir hatten in Teil 1 bereits gesehen, dass die Menschen auf sehr schwach entwickelter Stufe der Produktivkräfte, als der Natur noch kaum ein Mehrprodukt abzuringen war, alle gemeinsam an der Nahrungsmittelproduktion beteiligt sind und die Beziehung zwischen ihnen – die Produktionsverhältnisse – darauf basieren, dass auch alle gemeinsam und gleichberechtigt an deren Konsumtion partizipieren. Auf etwas weiter entwickelter Stufe wurde sichtbar, dass mit der entstehenden Fähigkeit, ein gewisses Mehrprodukt zu erwirtschaften, die Spezialisierung und Arbeitsteilung einhergeht, die den (vorerst ganz einfachen) Austausch der Produkte nach sich zieht. Auf dem noch höheren Niveau, bei dem unser frühgeschichtlicher Ausflug in Teil 1 vorerst endete, sind die Produktivkräfte schon so weit entwickelt, dass eine neue soziale Gruppe entsteht, die den komplexer werdenden Austausch organisiert (Kaufleute); zugleich verändert ein neues allgemeines Äquivalent (Geld) die Produktionsverhältnisse, und in den Köpfen machen sich neue Vorstellungen über die gesellschaftlichen Beziehungen breit – Vorstellungen von Privateigentum, Recht, Herrschaft usw.

Halten wir hier kurz inne und versuchen, das Gesagte in den dialektischen Begriffen des vorigen Abschnitts zu rekonstruieren: Die Produktionsmittel allein sind nichts ohne die Produzenten und die Produzenten sind nichts ohne Produktionsmittel; erst wenn man sie zu einer widerspruchsvollen Einheit zusammenbindet, entsteht

Bewegung: Produktivkräfte, die sich (wie in Teil 1 zu sehen war und im Folgenden noch in einem viel stürmischeren Fortgang zu sehen sein wird) in einer Weise fortentwickeln, dass sie einen zunehmend besser gelingenden Stoffwechsel mit der Natur ermöglichen. Analog dazu: Die Produktivkräfte allein sind nichts, denn sie sind gesellschaftliche Kräfte, die einer adäquaten Organisation der Beziehungen zwischen den beteiligten Menschen bedürfen (Produktionsverhältnisse). Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse bilden ihrerseits eine dialektische Einheit, aus deren Bewegung unterschiedliche Entwicklungsniveaus der gesellschaftlichen Produktion hervorgehen. Ihr Name lautet: *Produktionsweisen*.

Ab einer gewissen Entwicklungshöhe menschlicher Sozialverbände reicht der Begriff der Produktionsweisen nicht mehr aus, um die zunehmend komplexer werdende Vielfalt der Reproduktion ganzer Gesellschaften abzubilden. Denn in ihnen entstehen – sozusagen »oberhalb« der lebensnotwendigen Naturaneignung – Praktiken, Einrichtungen und Institutionen, deren Zweck auf die Stabilisierung der Produktionsweise selbst ausgerichtet ist. In ganz frühen Epochen sind das beispielsweise Riten, etwa Initiationsriten, die der Übermittlung von Wissen und der Zuweisung sozialer Positionen dienen, und magische Zeremonien. Später kommen z. B. geschriebenes Recht mitsamt dem Personal, das Recht spricht und vollzieht, oder Einrichtungen der Erziehung und Wissensvermittlung hinzu; ebenso – und teils wiederum später – Staatsbeamte, Armeen, hauptberufliche Wissenschaftler, Philosophen, Journalisten, Parlamentarier und viele, viele andere; nicht zu vergessen soziale Praxen, die sich zu Institutionen verdichten, von der Einehe über die Gesellenfreisprechung bis zum Achtstundentag usw. usf. Alle diese Erscheinungen, die Marx im oben wiedergegebenen Zitat »Überbau« nannte, stehen ihrerseits in einem dialektischen Widerspruchsverhältnis zur jeweiligen Produktionsweise (der »Basis«); ihre Einheit trägt den Namen *Gesellschaftsformation*, und ihrer Bewegung entspringt die historische Abfolge unterschiedlicher Formationen.

Dialektische Einheiten – so wurde oben in Abschnitt 2.1.3 gesagt – existieren nur für begrenzte Zeiträume, nämlich solange die in ihnen wirkenden Gegensätze »aufgehoben« sind; treten diese allzu spannungsvoll auseinander, zerfällt der identische Zustand wieder in die Momente, aus denen er hervorgegangen ist, und es entsteht etwas Neues als andersartige Einheit von Gegensätzen. Exakt so verhält es sich selbstredend auch mit den Einheiten, von denen in diesem Abschnitt die Rede ist. In der transitorischen Einheit von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen verändern sich allmählich die Produktivkräfte, weil die Menschen in ihrem tätigen Arbeitshandeln besser erkennen, wie die zugrundeliegenden Naturgesetze zweckmäßiger angewendet werden können, wie die Handhabung vereinfacht und beschleunigt werden kann, kurz: wie der Vorgang optimiert werden kann. Diese Fortentwicklung der Produktivkräfte kann bis zu dem Punkt gelangen, dass die überlieferten (vorgefundenen) Produktionsverhältnisse nicht mehr zu den Produktivkräften passen, die Produktionsverhältnisse werden schließlich zur Fessel für eine Weiterentwicklung der Produktivkräfte; die Spannung zwischen den inneren Gegensätzen wächst und die dialektische Einheit strebt ihrer Auflösung entgegen. Wir sind einer konkreten

Ausprägung einer solchen Konstellation in Kapitel 1.3 bereits exemplarisch begegnet: Ab einer gewissen Entwicklungsstufe der Arbeitsteilung reichen einfache Tauschprozesse ›Produkt gegen Produkt‹ nicht mehr aus, und auch das Vieh als allgemeines Äquivalent erweist sich als zu unpraktisch, um den Tausch in großem Maßstab zu bewerkstelligen. Ein anderes Äquivalent muss her: Geld, und mit ihm wandeln sich – beinahe schlagartig – noch viele andere Aspekte der vormaligen Produktionsverhältnisse.

Das Analoge vollzieht sich in der dialektischen Einheit von Basis und Überbau. Haben sich die Produktivkräfte – und mit ihnen die Produktionsweise – in einem gewissen Grad fortentwickelt, muss auch der Überbau sich diesem Wandel anpassen. Tut er das nicht oder nicht in ausreichendem Maß, verschärft sich die innere Spannung, und die Einheit strebt zur Auflösung. Auf der Ebene kompletter Gesellschaftsformationen endet dieser Prozess in einer grundlegenden Umwälzung, in einer Revolution, in der sich zunächst die Produktionsweise der Fesseln entledigt, um dann – mehr oder weniger rasch – auch den Überbau den neuen Bedingungen anzupassen.

Wir haben oben schon vorgreifend angedeutet, dass insbesondere hinsichtlich der Formationen die Frage nach den Eigentumsverhältnissen zentral ist. Sie bezieht sich auf beide Elemente, die in den Produktivkräften vereinigt sind: Wem gehören die Produktionsmittel – den Prozenten selbst oder einem anderen? Und wem gehören die Produzenten – sind sie ihr eigener Herr oder sind sie Diener eines anderen Herrn? In der urgesellschaftlichen Formation, die uns in Teil 1 beschäftigt hat, sind die Produktionsmittel noch Gemeineigentum, und es gibt vorerst keine Herrschaft von Menschen über Menschen. Die spätere Formation der Sklavenhaltergesellschaft ist in beiden Hinsichten das gerade Gegenteil: Sowohl die Produktionsmittel als auch die Produzenten sind Eigentum einer Besitzerklasse, die Produzenten besitzen nichts – nicht einmal sich selbst. Die Formationen Feudalismus und Kapitalismus repräsentieren wieder andere Relationen des Eigentums an Produktionsmitteln und Produzenten.

Wie sie genauer zu bestimmen sind und wie sich der Übergang zwischen den Formationen vollzieht, wird in Teil 4 noch einer ausführlichen Analyse unterzogen. Für den hier interessierenden Zusammenhang mag einstweilen das Zwischenfazit genügen, dass der Historische Materialismus die Gesellschaftsformationen anhand ihres Basisprozesses definiert – nämlich anhand des immer notwendigen ökonomischen Reproduktionsprozesses – und den historischen Wandel, den die Formationen durchlaufen haben, aus den Widersprüchen zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erklärt. Der Wandel tritt ein, wenn die Produktionsverhältnisse und insbesondere die Eigentumsverhältnisse zur Fessel für die weitere Entwicklung der Produktivkräfte werden. In Marx' Worten:

»Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Über-

bau langsamer oder rascher um.« (MEW 13, S. 9 [Zur Kritik der Politischen Ökonomie, 1859])

Nun gilt es allerdings, dabei dem oben angeführten Umstand Rechnung zu tragen, dass der Überbau vornehmlich dem Zweck dient, die Produktionsweise zu stabilisieren, in anderen Worten: die Eigentums- und Machtverhältnisse aufrecht zu erhalten. Das geschieht in einer empirisch beobachtbaren (wiewohl manchmal etwas indirekten, verdeckten, erst analytisch aufzuklärenden) Weise: durch direkte Repression in Gestalt von Polizeien, Gerichten, Gefängnissen, Geheimdiensten usw., durch Gesetzgebung und politisches Handeln, z. B. durch Förderung der Wirtschaftstätigkeit, Abmilderung allzu scharfer sozialer Spannungen oder Partizipationsangebote, durch ideologische Beeinflussung in Form von »Werteerziehung«, Karriereversprechen oder Dienstleistungen der Unterhaltungsindustrie etc. Die Vielfalt, in der sich »der ganze ungeheure Überbau« darbietet, ist derart groß, dass hier eine Schlagwort-Auswahl genügen muss (auch hierzu wird Teil 4 noch deutlich tiefer schürfen).

Die Schlussfolgerung, die aus diesem Umstand zu ziehen ist, besteht in der Anwendung eines dialektischen Verständnisses von Determination: Die Produktionsverhältnisse gehen zwar aus der Entwicklung der Produktivkräfte hervor, aber deshalb sind sie – dialektisch gedacht – mitnichten ein bloß passiver Abklatsch der Produktivkräfte. Sie haben in der widersprüchlichen Einheit der Produktionsweise eine Eigenbewegung, ein gewisses Maß von Selbständigkeit, sie können dem Wandel der Produktivkräfte träge nachhinken oder flink vorausseilen. Sie sind nicht die dichotomisch gedachte Wirkung der Ursache Produktivkraft, sondern wirken ihrerseits auf die Produktivkraftentwicklung zurück. Dasselbe gilt für das Verhältnis von Basis und Überbau: Veränderungen der Basis spiegeln sich nicht automatisch und eins zu eins in Veränderungen des Überbaus. Er führt selbst ein gewisses »Eigenleben«, wirkt aktiv auf die Basis ein, besitzt Beharrungs- und Beschleunigungskräfte – und nicht zu vergessen: Der Überbau besteht zu großen Teilen aus lebendigen Menschen, die einen eigenen Willen ausüben, Interesse an der Fortsetzung ihrer Tätigkeit und ggf. Ausweitung ihrer Einflussosphäre haben, mit Zielen, Träumen, Ängsten agieren etc.

Kurzum: Es wäre – wie bei allen dialektischen Begriffen – ein Kardinalfehler, die dialektischen Begriffe des Historischen Materialismus zu verdinglichen, ihre innere Bewegung zum Stillstand zu bringen und sie aus dem universellen Wechselwirkungszusammenhang herauszulösen. Just deshalb schreibt Engels später, Geschichte vollziehe sich generell so,

»daß das Endresultat stets aus den Konflikten vieler Einzelwillen hervorgeht, wovon jeder wieder durch eine Menge besonderer Lebensbedingungen zu dem gemacht wird, was er ist; es sind also unzählige einander durchkreuzende Kräfte, eine unendliche Gruppe von Kräfteparallelogrammen, daraus eine Resultante – das geschichtliche Ergebnis – hervorgeht, die selbst wieder als das Produkt einer, als Ganzes, *bewußtlos* und willenlos wirkenden Macht angesehen werden kann. Denn was jeder einzelne will, wird von jedem andern verhindert, und was herauskommt, ist etwas, das keiner gewollt hat. So verläuft die bisherige Geschichte nach Art eines Naturprozesses und ist auch wesentlich denselben Bewegungsgesetzen unterworfen. Aber daraus, daß die einzelnen Willen – von denen jeder das will, wozu ihn Körperkonstitution und äußere, in letzter Instanz ökonomische Umstände (entweder seine eignen persönlichen oder allgemein-gesellschaftliche) treiben –

nicht das erreichen, was sie wollen, sondern zu einem Gesamtdurchschnitt, einer gemeinsamen Resultante verschmelzen, daraus darf doch nicht geschlossen werden, daß sie = 0 zu setzen sind. Im Gegenteil, jeder trägt zur Resultante bei und ist insofern in ihr einbegriffen.« (MEW 37, S. 464 [Engels: Brief an Joseph Bloch, 21./22.9.1890])

Man sieht hier, dass Engels den am Anfang dieses Kapitels angesprochenen Grundsatz anwendet, wonach Menschen ihre Geschichte selbst machen. Aber sie tun das nicht in einem kollektiv-plebiszitären Willensbildungsprozess, sie setzen nicht eine definierte Ursache und erzielen eine definierte Wirkung. Die dialektische Betrachtung der Geschichte berücksichtigt die unendliche Verflechtung von Ursachen und Wirkungen, die sich hier aus lauter widersprüchlichen Individualmotiven und Einzelhandlungen zusammensetzt, wobei jeder Akteur freilich – nach dem Motto »Das Hemd ist näher als der Rock« – letztlich die Befriedigung seiner Grundbedürfnisse (Engels: »Körperkonstitution«) und seine Stellung im gesellschaftlichen Reproduktionsprozess im Auge hat. Dabei mögen zahlreiche temporär abweichende Interessen, widersprüchliche Bedürfnisse und taktische Erwägungen ins reale Handeln einfließen – »in letzter Instanz« kann es sich niemand erlauben, Fragen des eigenen Überlebens außer Acht zu lassen und sich selbst aus dem gesellschaftlichen Zusammenhang hinauszukatapultieren. Und deshalb gilt »in letzter Instanz« der Satz »It's the economy, stupid«, aber er gilt eben nicht im Sinne einer starren Mechanik, in welcher die ökonomische Basis den Überbau deterministisch bewegt.⁴¹

Gerade weil marxistisches Denken den historischen Prozess als Quintessenz unendlich vieler Handlungsantriebe und -praktiken einzelner Akteure begreift, gelingt es dem Historischen Materialismus, aus der Erscheinungsweise der Geschichte als einer »bewußtlos und willenlos wirkenden Macht« das Wesen herauszuarbeiten, wonach die Geschichte eben doch dialektischen »Bewegungsgesetzen« unterliegt. Sie ist folglich weder bloß eine Anhäufung von zufälligen Ereignissen in zeitlicher Reihenfolge, noch repräsentiert sie einen quasi selbsttätigen Verlauf, der notwendig einem vorgefertigten teleologischen Plan folgt. Die Bewegungsgesetze verkörpern vielmehr jene Dialektik – siehe Abschn. 2.1.3 –, wonach es den absoluten Zufall ebenso wenig geben kann wie die absolute Notwendigkeit. Keine einzelne historische Begebenheit ereignet sich ohne Ursachen, gleichwohl kann keine als notwendig vorhergesagt werden – erst indem diese beiden Bestimmungen eine dialektische Einheit eingehen, kann man sagen, dass die aus dem Widerspruch sich ergebende Bewegung notwendig, gesetzmäßig ist.⁴² Und weil jede einzelne Begebenheit die Tat lebendiger Menschen ist (wie

41 Einer der am häufigsten gehörten, aber auch dämlichsten Einwände gegen den Marxismus lautet, er simplifiziere historisch-soziale Zusammenhänge, indem er sämtliche Tatsachen immer nur auf die Ökonomie zurückführe. Leider haben im Lauf von anderthalb Jahrhunderten viele Vertreter eines unzulänglich verstandenen Marxismus selbst dazu beigetragen, dieses Bild einer »Ableitungsideologie« zu verfestigen.

42 Es ist substanziell zu bemerken, dass die Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit der historischen Bewegung festgestellt werden kann und dass sich die Bewegungsrichtung daraus ergibt, zu welcher Lösung der einzelne empirische Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen strebt – darin liegt die spezifische Erkenntnisleistung des Historischen Materialismus. Dies ist (anders, als dem Marxismus oft zugeschrieben wird) nicht zu verwechseln mit einer allgemeinen Teleologie à la Hegel, und der Historische Materialismus verspricht nicht, Vorhersagen über konkrete

bewusst oder unbewusst auch immer sie ausgeführt werden mag), kann man sagen, dass sich in der Bewegung das Primat der Ökonomie »in letzter Instanz« durchsetzt.

Diese unbedingte Fokussierung auf menschliches Handeln als Triebkraft der Geschichte liefert zugleich die Begründung dafür, warum Marx im oben angeführten Zitat von »sozialer Revolution« sprach. Auch die Umwälzung von Produktionsverhältnissen und ganzer Gesellschaftsformationen ereignet sich selbstredend nicht blind, nicht zufällig, nicht automatisch, sondern sie ereignet sich durch soziale Akteure, nämlich weil Menschen mit der von ihnen selbst erzeugten Weiterentwicklung der Produktivkräfte nicht mehr vorankommen, weil sie die »vorgefundenen, gegebenen und überlieferten« Bedingungen ihrer gesellschaftlichen Umwelt als Fessel wahrnehmen, die einer weiteren Entfaltung der Produktivkräfte entgegensteht. Auch für eine solche Konstellation gilt selbstredend der materialistische Grundsatz, dass es nicht subjektive Empfindungen, Hirngespinnste und aus höheren Sphären empfangene Ideen sind, die ein Bewusstsein solcher Fesselung erzeugen, sondern wiederum das bewusste Sein, die tatsächliche Lebenspraxis die Quelle dieses Bewusstseins ist. Daher schreibt Marx im Anschluss an die oben zitierte Stelle:

»Sowenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurteilt, was es sich selbst dünkt, ebensowenig kann man eine solche Umwälzungsepoche aus ihrem Bewußtsein beurteilen, sondern muß vielmehr dies Bewußtsein aus den Widersprüchen des materiellen Lebens, aus dem vorhandenen Konflikt zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erklären. Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind.« (MEW 13, S. 9 [Zur Kritik der Politischen Ökonomie, 1859])

Die Bedingungen für eine soziale Revolution sind folglich erst dann gegeben, wenn die materiellen Voraussetzungen für eine neue Produktionsweise schon »ausgebrütet« sind und wenn es Menschen gibt, die sich durch ihre praktische Lebenswirklichkeit als Verkörperung dieses Neuen begreifen können. In anderer Terminologie – denn der Historische Materialismus fragt ja nach dem Eigentum: Eine soziale Revolution setzt voraus, dass es bereits eine Gruppierung von Menschen gibt, die Eigentümer der neuen Produktivkräfte sind und die sich von der Eigentümer-Klasse der bisherigen Produktivkräfte in ihrer Entfaltung behindert sehen; behindert auch von all den Bestandteilen, Mechanismen und Denkprodukten des Überbaus, den sich die alte Klasse geschaffen hatte.

Wie sich der Kampf zwischen den Klassen vollzieht und ob eine von ihnen – ggf. welche – daraus erfolgreich hervorgeht, ist selbstverständlich eine Frage des Kräfteverhältnisses. Wesentlichen Einfluss auf Verlauf und Ausgang des Kampfs nimmt

historische Verläufe treffen zu können. Das ergibt sich schon aus dem Prinzip der Negation der Negation: Es kann helfen, den früheren Zustand im späteren wiederzufinden (vgl. Abschn. 2.1.3), jedoch nicht, einen späteren aus einem früheren »abzuleiten«. Marx: »In der Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höheres in den untergeordneten Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist.« (Grundrisse, S. 26)

dabei der Überbau. Er kann im Konzert der vielen Instrumente, aus denen er besteht, die Entwicklung neuer Produktivkräfte fördern und vorantreiben und der Entfaltung ihrer persönlichen Träger Raum geben; er kann aber auch die Entwicklung hemmen und die neue Klasse zu unterdrücken versuchen. In diesem Fall können neue Produktivkräfte sogar zeitweilig wieder untergehen,⁴³ in jenem wird der Konflikt mit den gegebenen Produktionsverhältnissen umso schneller eskalieren. In der realen Geschichte haben nicht alle Klassenauseinandersetzungen zu einem klaren Sieg der einen oder anderen Klasse geführt; die widerspruchsvolle Bewegung zwischen ihnen kann auch »mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen« (MEW 4, S. 462 [Manifest der Kommunistischen Partei, 1848]) enden und die betreffende Gesellschaft in eine Periode der Barbarei überleiten (vgl. Kuczynski 1984).

ZUSAMMENFASSUNG: Der Historische Materialismus stellt einen Ausschnitt aus dem universell geltenden dialektischen Materialismus ins Zentrum. Er wendet dialektische Methoden, die auch auf die unbelebte und nicht-menschliche Natur zutreffen, auf menschliche Gesellschaften an, weil hier eine besondere Konstellation gilt: Während Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie »indirekt ihr materielles Leben« insgesamt, indem sie notwendigerweise soziale Beziehungen zueinander eingehen und indem sie ein Bewusstsein sowohl über ihren Produktionsprozess als auch über ihr soziales Leben ausbilden. Alle drei Seiten – die Produktion, die Beziehungen und das Bewusstsein – sind menschliche Hervorbringungen, aber die Menschen erzeugen sie nicht willkürlich, nicht »aus freien Stücken«, sondern unter vorgefundenen Naturbedingungen und in sozialen Verhältnissen (einschließlich Traditionen, Sprache, Gewohnheiten usw.), in die sie hineingeboren werden.

Jede geschichtliche Entwicklungsstufe menschlicher Gesellschaften – jede Produktionsweise – ist gekennzeichnet von einer spezifischen Verfassung der Produktivkräfte – das sind die Produktionsmittel und die Produzenten – und der ihnen entsprechenden sozialen Beziehungen (Produktionsverhältnisse). Der Historische Materialismus untersucht diese verschiedenen Konstellationen materiellen gesellschaftlichen Seins sowie die Bewusstseinsformen, die als geistige Ausdrucksformen »bewussten Seins« aus ihnen hervorgehen. Von besonderer Bedeutung für die historisch-materialistische Analyse ist erstens die Frage nach dem Eigentum an den Produktionsmitteln und den Produzenten, zweitens die Frage nach all den Hervorbringungen, Einrichtungen und Institutionen (Überbau), die dem Zweck dienen, die jeweilige Produktionsweise (Basis) selbst zu reproduzieren und zu stabilisieren.

Der Historische Materialismus wendet die dialektische Methode an, indem er die erwähnten Begriffe jeweils als Einheiten gegensätzlicher Bestimmungen fasst,

43 Illustrativ sind hierbei die Beispiele »zu früh gekommener« Innovationen, die sich in den jeweils vorgefundenen Produktionsverhältnissen noch gar nicht entfalten konnten, etwa die »verfrüht« entwickelte Fähigkeit der Hethiter, Eisen und sogar Stahl zu erzeugen, oder die wiederholten unzeitgemäßen Erfindungen der Dampfmaschine schon in der Antike; vgl. dazu Brosius (2015).