

Helmut Fleischer

Nationalökonomie und Philosophie - erster Versuch einer theoretischen Synthese

In der unvollendet und ohne Überschrift gebliebenen, erst 1932 unter dem Titel „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844“ herausgegebenen Schrift (MEW I, 467ff.), an der Marx von April bis August 1844 arbeitete, sollte sich nach seinem eigenen Verständnis jene „theoretische Revolution“ vollenden, die Feuerbach als der eigentliche Begründer der „positiven humanistischen und naturalistischen Kritik“ eingeleitet hatte. (468) Die Arbeit war als der Anfang einer ganzen Reihe kritischer Studien gedacht, die sich auf das gesamte Feld von Politik, Recht, Moral und Philosophie erstrecken sollten. Im Vordergrund stand zunächst jedoch das eben neu erschlossene Gebiet der Ökonomie. Seine Resultate, erklärt Marx, seien durch eine „ganz empirische, auf ein gewissenhaftes kritisches Studium der Nationalökonomie gegründete Analyse“ gewonnen. (467) Einen großen Teil des Texts bilden in der Tat Exzerpte aus ökonomischen Werken. Das eigentliche Interesse von Marx ist es indessen, die nationalökonomischen Befunde in eminent philosophischen Begriffen auf ihre anthropologische Qualität hin zu bestimmen. Den Rahmen bilden die Begriffe der Feuerbachschen Anthropologie, zumal der Begriff eines wahren menschlichen Wesens, von welchem sich die Wirklichkeit des Menschen entfremdet hat. In diesen theoretischen Koordinaten bewegt sich das Marxsche Denken auf dieser Stufe seines Werdeganges noch immer. Die Pariser Manuskripte geben eine reiche Explikation der Normen des „wahrhaft Menschlichen“. Wo Marx vom geschichtlichen Werden des menschlichen Wesens durch die Gestalten seiner Entfremdung hindurch spricht, kommt es jedoch auch zu bemerkenswerten Rückgriffen auf Denkformen Hegels.

Die Pariser Manuskripte haben nach ihrer späten Veröffentlichung ihrerseits eine „Revolution“ im Marxverständnis des 20. Jahrhunderts ausgelöst. Viele meinen seitdem, mit diesem Text sei endlich die philosophische Mitte des Marxschen Denkens sichtbar geworden; manchen schien es gar, als habe dieses Denken hier eine Höhe erreicht, von der es danach wieder abgefallen sei. Im Lager der sowjetischen Schulphilosophie hingegen setzte sich die Ansicht fest, Marx sei in diesen Studien noch gar nicht bei seinem eigenen Standpunkt angelangt, sondern noch in einem „idealistischen“ und „linkshegelianischen“ Denken befangen. (MEW I, S. XXXI) Die Manuskripte inspirierten ein betont philosophisch-anthropologisches und humanistisches Marxverständnis und mancherorts geradezu einen Kult des „jungen Marx“, wie auch als eine Instanz der Kritik an jener „Entfremdung“, die der Marxismus im stalinistischen System erlitten hatte. So steht dieser Text im Mittelpunkt vieler philosophischer Bemühungen um Marx. Ob man darin aber wirklich die philosophische Mitte von Marx findet, dürfte zweifelhaft sein. Der Sinn philosophischer Arbeit ist es, Erfahrenes und Empfundenes in die Form theoretischer Begriffe zu bringen; doch gerade die theoretische Konstruktion der ökonomisch-philosophischen Manuskripte von 1844 erweist sich als überaus prekär.

a) Paradoxien des Privateigentums

Marx erklärt, daß er von einem „nationalökonomischen Faktum“ ausgehe: von den fundamentalen Feststellungen, welche die ökonomische Wissenschaft über die Funktionsweise des privatkapitalistischen Wirtschaftssystems trifft. Das Faktum, von dem die

Nationalökonomie ausgeht, ist das Verhältnis des Privateigentums, also die Einheit von privatem Produktionsmittel-Eigentum und Lohnarbeit eigentumsloser Produzenten. Privateigentum bedeutet Trennung von Arbeit, Kapital und Erde, von Arbeitslohn, Kapitalprofit und Grundrente; es bedeutet Arbeitsteilung, Konkurrenz und Tauschwert. Die Nationalökonomie – Marx betont das sehr – „erklärt“ das Privateigentum jedoch nicht, d. h. sie begreift nicht den notwendigen Zusammenhang aller seiner Momente und Manifestationen und deren Hervorgehen aus dem „Wesen des Privateigentums“ selbst. Eben diese „Deduktion“ des Privateigentums, das Aussprechen seines „Begriffs“, möchte Marx leisten. Aus den Deklarationen der Nationalökonomie geht hervor, „daß der Arbeiter zur Ware und zur elendesten Ware herabsinkt, daß das Elend des Arbeiters im umgekehrten Verhältnis zur Macht und Größe seiner Produktion steht, daß das notwendige Resultat der Konkurrenz die Akkumulation des Kapitals in wenigen Händen, also die fürchterliche Wiederherstellung des Monopols ist, daß endlich der Unterschied von Kapitalist und Grundrentner wie von Ackerbauer und Manufakturarbeiter verschwindet und die ganze Gesellschaft in die beiden Klassen der Eigentümer und eigentumslosen Arbeiter zerfallen muß.“ (MEW I, 510) Diesem ganzen Komplex liegt, wie Marx ausführt, das eine Wesensverhältnis zugrunde: daß sich der Arbeiter zum Produkt seiner Arbeit als zu einem fremden Gegenstand verhält. Darin liegen alle die weiteren Konsequenzen beschlossen. (512)

Das Grundverhältnis des Privateigentums – sein Begriff – besteht also darin: „Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als fremdes Wesen, als eine von dem Produzenten unabhängige Macht, gegenüber. Das Produkt der Arbeit ist die Vergegenständlichung der Arbeit. ... Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint im national-ökonomischen Zustand als Entwirklichung des Arbeiters, die Vergegenständlichung als Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes, die Aneignung als Entfremdung, als Entäußerung.“ (512) In immer neuen Wendungen führt Marx vor Augen, wie sich diese paradoxen Implikationen des Grundverhältnisses in den verschiedensten Phänomenen darstellen. Die Vergegenständlichung ist für den Arbeiter der Verlust des Gegenstandes: Je mehr Gegenstände er produziert, um so weniger besitzt er; je mehr Reichtum er schafft, um so ärmer ist er selbst; die Arbeit produziert Wunderwerke für die Reichen, aber Entblößung für den Arbeiter – da Paläste, dort Höhlen. „Mit der Verwertung der Sachenwelt nimmt die Entwertung der Menschenwelt in direktem Verhältnis zu.“ (511) Statt Selbsttätigkeit zu sein, ist die Arbeit Tätigkeit für einen anderen und Tätigkeit eines anderen: Je mächtiger die Arbeit wird, um so ohnmächtiger wird der Arbeiter; je geformter und zivilisierter das Produkt, um so mißförmiger und barbarischer der Produzent; je geistreicher die Arbeit, um so geistloser und um so mehr „Naturknecht“ wird der Arbeiter. „Sie ersetzt die Arbeit durch Maschinen, aber sie wirft einen Teil der Arbeiter zu einer barbarischen Arbeit zurück und macht den andren Teil zur Maschine. Sie produziert Geist, aber sie produziert Blödsinn, Kretinismus für den Arbeiter.“ (513) Tätigkeit ist Leiden, Zeugung ist Entmannung, Lebendigkeit ist Aufopferung des Lebens. (522)

Ein besonderes Augenmerk richtet Marx darauf – wir begegneten diesem Motiv bereits in der vorausgegangenen Ukonomie-Kritik von Engels –, wie im System des Privateigentums die ganze Sphäre der Produkte und Produktionsbedingungen den Produzenten gegenüber zu einer selbständigen Macht wird, wie hier das Leben, das er dem Gegenstand verliehen hat, ihm feindlich und fremd gegenübertritt: Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, um so mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft . . .“ (512)

Die hiermit umrissene Phänomenologie des Privateigentums sucht Marx nun auf einen allgemeinen anthropologischen Nenner zu bringen und auf ihre konstitutiven Gründe hin zu analysieren.

b) Privateigentum als System der Entfremdung des Menschen

In anthropologischer Sicht stellt sich Marx das Verhältnis des Privateigentums mitsamt seinen verschiedenen Effekten als eine einzige Perversion dar, als eine „verkehrte Welt“, in welcher der Mensch seinem menschlichen Wesen entfremdet ist. Die Analyse legt einen mehrschichtigen Komplex von Entfremdungsverhältnissen frei, als deren Zentrum Marx die entfremdete Arbeit herausstellt. Als entfremdet erweist sich die Arbeit unter dem Regime des Privateigentums in mehrfacher Weise:

(1) Die sichtbare Außenseite ist, daß der Arbeiter vom Gegenstand seiner Arbeit getrennt und entfremdet ist, von Produkten wie Produktionsmitteln. Er ist dem von ihm geschaffenen Gegenstand untergeordnet, „Knecht seines Gegenstandes“. (MEW 1, 513)

(2) Vom Resultat seiner Arbeit ist der Arbeiter nur darum entfremdet, weil er zuvor schon vom Akt der Produktion, von der Arbeit selbst, entfremdet ist. „Das Produkt ist ja nur das Resümee der Tätigkeit, der Produktion. Wenn also das Produkt der Arbeit die Entäußerung ist, so muß die Produktion selbst die tätige Entäußerung, die Entäußerung der Tätigkeit, die Tätigkeit der Entäußerung sein. In der Entfremdung des Gegenstandes resümiert sich nur die Entfremdung, die Entäußerung in der Tätigkeit der Arbeit selbst.“ (514) Die Fremdheit der Arbeitstätigkeit gegen den Arbeitenden besteht darin, daß sie ihm äußerlich ist und er sich in ihr nicht bejaht, sondern verneint, „keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert“; er ist in der Arbeit außer sich und nur außer der Arbeit bei sich. Die Arbeit ist Zwangsarbeit. Sie ist nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern bloßes Mittel zur Befriedigung anderweitiger Bedürfnisse. Die Tätigkeit des Arbeiters ist nicht seine Selbsttätigkeit, sondern sie gehört — damit auch der Arbeiter selbst — einem anderen, „sie ist der Verlust seiner selbst“. (514)

Marx bringt dies auf einen noch radikaleren anthropologischen Nenner: „Es kömmt daher zu dem Resultat, daß der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc., sich als freitätig fühlt und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tierische.“ (514 f.)

(3) Die entfremdete Arbeit macht damit das Gattungswesen des Menschen zu einem ihm fremden Wesen. Daß der Mensch „Gattungswesen“ ist, bedeutet Verschiedenes. Marx denkt hier noch nicht an die „Gesellschaftlichkeit“ des Menschen — dies kommt weiter unten zur Sprache —, zunächst will er damit nur sagen, daß der Mensch theoretisch wie praktisch das Generelle (das Gattungsmäßige überhaupt, sein eigenes wie das aller übrigen Dinge) zu seinem Gegenstand macht, d. h. daß er nicht spezifisch fixiert, sondern universell angelegt ist und in dieser Universalität seines Weltverhältnisses auch seine Freiheit betätigt. Das „Gattungsleben“ des Menschen besteht also zum einen darin, daß er universell „die ganze Natur zu seinem unorganischen Körper macht“; das tut er, indem er universell produziert — während das Tier nur einseitig nach dem Maß der eigenen Spezies und unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses produziert. Der Mensch produziert nach dem Maß

einer jeden Spezies, er kann überall dem Gegenstand das „inhärente Maß“ anlegen. Er tritt seinem Produkt frei gegenüber, er produziert auch in voller Freiheit vom physischen Bedürfnis — so erst produziert er wahrhaft —, und er formiert seine Gegenstände auch nach Gesetzen der Schönheit. Das Gattungswesen des Menschen ist somit überhaupt das menschlich produktive, das „Leben erzeugende Leben“. Entfremdung besteht darin, daß alle diese Grundbestimmungen menschlicher Lebenstätigkeit und Produktivität pervertiert sind. Marx bringt dies auf den einen Nenner: Hier läßt der Mensch seine Lebenstätigkeit, die sein Wesen nach freier Selbsttätigkeit ist, zu einem ihm fremden Mittel seiner individuellen Existenz werden. Entfremdet ist dem Menschen sein eigener Leib, die Natur außer ihm, sein geistiges, sein menschliches Wesen. (516f.)

(4) Als eine letzte „Konsequenz“ der Entfremdung des Menschen von seinem Produkt, von seiner Lebenstätigkeit und von seinem Gattungswesen nennt Marx die Entfremdung des Menschen vom Menschen selbst, vom anderen Menschen. Daß der Mensch seinem Gattungswesen entfremdet ist, heißt, „daß ein Mensch dem andern, wie jeder von ihnen dem menschlichen Wesen entfremdet ist“. (518) Darin erst erreicht die Entfremdung des Menschen, die in der entfremdeten Arbeit ihr Wesen hat, ihre volle Wirklichkeit (wie Marx, in einer Hegelschen Denkfigur, beide Explikationsstufen voneinander unterscheidet).

c) Exkurs: Zur Konstitution des Entfremdungsverhältnisses

Die plastischen Beschreibungen und die eindringlichen Denunziationen, zu denen Marx in seiner Phänomenologie der entfremdeten Arbeit ansetzt, unterliegen im weiteren jedoch noch einer logischen Analyse, die Marx unter sehr strengen Anforderungen philosophischer Methode stellt. Gegenüber den Feststellungen der Nationalökonomie, von denen er selbst ja ausgegangen ist, macht er kritisch geltend, sie beschränken sich auf den bloßen Aufweis von Fakten, auf das Beschreiben von Erscheinungen. Darüber hinaus sei jedoch die Aufgabe des Begreifens gestellt, und zwar in einer ganz radikalen Weise. Die Nationalökonomie, sagt Marx, stellt im Bereich ihrer Fakten allgemeine Gesetze auf, aber sie begreift diese Gesetze nicht, d. h. sie zeigt nicht, „wie sie aus dem Wesen des Privateigentums hervorgehen“; sie erklärt nicht, wie „diese äußeren, scheinbar zufälligen Umstände nur der Ausdruck einer notwendigen Entwicklung sind“ (MEW I, 510). Und eben dies ist gefordert: die einzelnen Momente als notwendige Erscheinungen und Entwicklungen aus ihrem gemeinsamen Wesen zu deduzieren. Marx erhebt diese Forderung mit dem ganzen Problemgewicht, den der Begriff eines solchen „Deduzierens“ von Kant bis Hegel erlangt hat. (511) Hier ist denn auch der theoretische Ort, an dem Hegel für den „Feuerbachianer“ Marx bedeutsam bleibt, an dem er viele Jahre später erneut auf Hegel zurückgeht.

In einer augenfällig „Hegelschen“ Manier unternimmt Marx in den Manuskripten von 1844 einen Versuch, den Werdegang des Kapitalismus als eine »Entwicklung“ aus seinen Prinzipien darzustellen. Die Deduktion nimmt ihren Ausgang vom Grundeigentum als dem „noch nicht ganz aus seiner Verstrickung mit der Welt zu sich selbst gekommenen“ und „noch unvollendeten“ Kapital. Dieses hat die inhärente Bestimmung, „im Laufe seiner Weltbildung zu seinem abstrakten, d. h. reinen Ausdruck“ zu gelangen. Die „Weltbildung“ des Kapitals durchläuft eine dialektische Stufenfolge: Erstens die unmittelbare oder vermittelte Einheit seiner Momente (Arbeit und Kapital); zweitens der Gegensatz beider (d. h.: Arbeiter und Kapitalbesitzer sind nicht mehr identisch, fördern einander auch nicht mehr, sondern „jeder sucht dem andern sein Dasein zu entreißen“); drittens gerät jede der beiden Seiten in einen

Gegensatz zu sich selbst und geht dabei in die andere über (Marx notiert hierzu verschiedenes, unter anderem, daß der Kapitalist in die Arbeiterklasse hinabfallen und der Arbeiter, allerdings nur ausnahmsweise, Kapitalist werden könne); mit der Überschrift, welche die nächste Stufe bezeichnen soll — „Feindlicher wechselseitiger Gegensatz“ — bricht das Manuskript ab. (529)

An einer anderen Stelle formuliert Marx ebenfalls bestimmte theoretische Aufgaben, die er mittels einer solchen „dialektischen Deduktion“ zu lösen beabsichtigt. Eine der Fragen lautet: „Wie ... kämmt der Mensch dazu, seine Arbeit zu entäußern, zu entfremden? Wie ist diese Entfremdung im Wesen der menschlichen Entwicklung begründet?“ (521) Doch auch hier bricht die Ausführung nach einigen Sätzen ab.

Es wird also im einzelnen nicht recht durchsichtig, wie man sich den „Logos“ der Weltbildung des Kapitals konkret vorstellen soll. Marx schickt es als allgemeine Hypothese voraus, daß sich dieser Logos begrifflich fassen läßt und daß es Hegel bereits gelungen ist, diesen Logos einer Geschichte darzustellen, die noch nicht wirkliche Geschichte des Menschen als eines vorausgesetzten Subjekts, sondern erst Erzeugungsakt, Entstehungsgeschichte des Menschen ist“. Für dieses Werden des Menschen im Zustande der Entfremdung und ihrer „Negativität“ hat Hegel den „abstrakten, logischen und spekulativen Ausdruck“ gefunden. (570) Das Verhältnis des Privateigentums erweist sich, wenn es voll ausgebildet ist, als ein „entwickeltes Verhältnis des Widerspruchs, darum ein energisches, zur Auflösung treibendes Verhältnis“. Marx meint schließlich, daß auch noch die Auflösung dieses Verhältnisses, die Aufhebung der Selbstentfremdung, denselben Weg wie die Entfremdung geht: auch die Bewegung des Kommunismus ist zunächst durch eine innere dialektische Negativität gekennzeichnet. (533 f.)

Ein Problem der „Deduktion“ stellt sich für Marx jedoch nicht nur in dieser umfassenden Weise, nämlich als die Aufgabe, aus dem „Prinzip“ (dem Grundverhältnis) des Privateigentums sein ganzes geschichtliches Schicksal abzuleiten. Wir finden in den Manuskripten eine Reihe von Überlegungen, die so etwas wie einen inneren konstitutiven Zusammenhang zwischen den einzelnen Momenten der kapitalistischen Entfremdung aufdecken wollen. Bei der Aufzählung dieser Momente sahen wir bereits, wie Marx das eine als die „Konsequenz“ des anderen begreift. Es geht also darum, einen letzten Grund und Ursprung namhaft zu machen, aus dem sich die anderen Momente als Konsequenz ergeben. Darauf legt Marx sichtlich sehr großen Wert.

Marx geht zu dieser „Konstitutionsanalyse“ der Entfremdung mit den Worten über: „Sehn wir nun weiter, wie sich der Begriff der entfremdeten, entäußerten Arbeit in der Wirklichkeit aussprechen und darstellen muß“ – wieder eine sehr „Hegelige“ Denkfigur. Ganz im Sinne der idealistischen Denktradition ist auch einiges von dem, was die Marxsche Analyse zutage fördert. Folgen wir nun dieser Deduktion, die in einer Kette von Fragen und Antworten ihren Fortgang nimmt.

„Wenn das Produkt der Arbeit mir fremd ist, mir als fremde Macht gegenübertritt, wem gehört es dann?“ (Dieselbe Frage ist auch bezüglich der Arbeitstätigkeit zu stellen.) Antwort: „Einem anderen Wesen als mir.“ Erneute Frage: „Wer ist dieses Wesen?“ – etwa die Götter, oder die Natur? Nein – „Das fremde Wesen, dem die Arbeit und das Produkt der Arbeit gehört, in dessen Dienst die Arbeit und zu dessen Genuß das Produkt der Arbeit steht, kann

nur der Mensch selbst sein." (Wird doch auch das Verhältnis eines Menschen zu sich selbst ihm nur vermittelt seines Verhältnisses zu einem anderen Menschen gegenständlich und wirklich!) „Wenn er sich also zu dem Produkt seiner Arbeit ... als einem fremden, feindlichen, mächtigen, von ihm unabhängigen Gegenstand verhält, so verhält er sich zu ihm so, daß ein anderer, ihm fremder, feindlicher, mächtiger, von ihm unabhängiger Mensch der Herr dieses Gegenstandes ist. Wenn er sich zu seiner eignen Tätigkeit als einer unfreien verhält, so verhält er sich zu ihr als der Tätigkeit im Dienst, unter der Herrschaft, dem Zwang und dem Joch eines andern Menschen." (519)

Damit hat Marx, wie es scheint, jedoch nicht aus dem „Begriff" der entfremdeten Arbeit entwickelt, wie sich dieser nämliche Begriff „in der Wirklichkeit darstellen muß", sondern einfach demonstriert, wie hinter den Phänomenen der entfremdeten Arbeit ein bestimmtes Verhältnis zwischen den arbeitenden Knechten und ihren Herren steht – eine bestimmte Art der „Fremdheit" zwischen den Personen, die durch das Kapitalverhältnis verbunden sind. Doch mit großer Insistenz treibt Marx seine Analyse weiter, indem er das Herrschaftsverhältnis von Menschen über andere Menschen (der Kapitalisten über die Arbeiter) nicht als eine letzte Grundgegebenheit voraussetzt, sondern die „Erzeugung" dieses Verhältnisses aus der entfremdeten, genauer: der sich von sich selbst entfremdenden Arbeit des Arbeiters aufweisen möchte. Er ist darauf aus, hier ein ganz eindeutiges Grund-Folge-Verhältnis festzustellen. Die Entfremdung erweist sich darin sehr deutlich als eine Selbstentfremdung des arbeitenden Menschen: „Durch die entfremdete Arbeit erzeugt der Mensch ... nicht nur sein Verhältnis zu dem Gegenstand und dem Akt der Produktion als fremden und ihm feindlichen Mächten; er erzeugt auch das Verhältnis, in welchem andere Menschen zu seiner Produktion und seinem Produkt stehen, und das Verhältnis, in welchem er zu diesen andern Menschen steht." (519) Der arbeitende Mensch selbst ist es demnach, der die Herrschaft des Nicht-Produzenten produziert. „Wie er seine eigne Tätigkeit sich entfremdet, so eignet er dem Fremden die ihm nicht eigne Tätigkeit an." (519) Marx formuliert das noch einmal: „Also durch die entfremdete, entäußerte Arbeit erzeugt der Arbeiter das Verhältnis eines der Arbeit fremden und außer ihr stehenden Menschen zu dieser Arbeit. Das Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit erzeugt das Verhältnis des Kapitalisten zu derselben, oder wie man sonst den Arbeitsherrn nennen will." (519 f.)

Die „Selbstentfremdung" des Menschen erscheint demnach nur in dem Verhältnis, das er sich anderen Menschen gegenüber gibt. (519) Das Verhältnis des Privateigentums ergibt sich, wie Marx erklärt, durch Analyse aus dem Begriff der entäußerten Arbeit, und bei dieser Begriffsanalyse zeigt sich, „daß, wenn das Privateigentum als Grund, als Ursache der entäußerten Arbeit erscheint, es vielmehr eine Konsequenz derselben ist" – erst später entsteht „Wechselwirkung" zwischen ihnen. (520)

Es dürfte wohl kaum ganz einsichtig werden, warum Marx hier mit solchem Nachdruck ein Grund-Folge-Verhältnis statuieren, warum er sozusagen den Nicht-Arbeiter (wie das Fichtesche „Nicht-Ich") aus einer erzeugenden Setzung des Arbeiters hervorgehen lassen möchte, statt beide (den Arbeiter und den Kapitalisten) und die beiden Verhältnisse (entfremdete Arbeit und Privateigentum) als Produkt aus ein und derselben Konstellation begreifen zu wollen. Um mit dieser Schwierigkeit des Textverständnisses fertig zu werden, wird man wohl vor allem bedenken müssen, daß Marx hier die beiden Seiten eines Doppelverhältnisses zunächst getrennt entwickelt. Danach vermerkt er das auch ganz Ausdrücklich: Wir haben die eine Seite betrachtet, die entäußerte Arbeit in bezug auf den

Arbeiter selbst, d. h. das Verhältnis der entäußerten Arbeit zu sich selbst. Als Produkt, als notwendiges Resultat dieses Verhältnisses haben wir das Eigentumsverhältnis des Nichtarbeiters zum Arbeiter und der Arbeit gefunden." Nun ist auch die andere Seite zu betrachten, „das Verhältnis dieses der Arbeit und dem Arbeiter fremden Menschen zum Arbeiter, zur Arbeit und ihrem Gegenstand". Marx kommt jedoch nur noch dazu, dieses Verhältnis nach drei Aspekten aufzugliedern, dann bricht das Manuskript wieder ab. Die gesamte Anlage des Texts wie auch die Gedankenführung im einzelnen spricht dafür, daß Marx damit im Grunde gar keine historisch-genetische Analyse der Entstehung des Kapitalverhältnisses vorlegen wollte, sondern nur eine Analyse seiner essentiellen Konstitution, seiner inneren Möglichkeitsbedingungen. Und hier ist es für ihn in der Tat äußerst wichtig, auch die Qualität der vom Arbeiter geleisteten Arbeit als eine dieser Möglichkeitsbedingungen ins Auge zu fassen – was bedeutsame Konsequenzen für das Marxsche Verständnis menschlicher Emanzipation haben mußte. Nicht minder wichtig (und über alles bloß Transitorische dieses Texts von 1844 hinaus für Marx bestimmend geblieben) ist an der eben besprochenen Analyse, daß Marx vom abstrakten Begriff der „Verhältnisse" auf einen Inbegriff des tätigen Verhaltens und von Tätigkeitsqualitäten zurückfragt. Das ist es, was er aus der Tradition seiner idealistischen Vorläufer (nicht nur von Hegel, sondern auch von Kant und Fichte) in sein Denken aufgenommen und gegen einen bloß kontemplativen Materialismus geltend gemacht hat: der Sinn für die „tätige Seite".

d) Das menschliche Wesen des Menschen

Der Begriff der Entfremdung verweist, wie wir sahen, nicht nur auf ganz bestimmte, konkrete Fremdheitsbeziehungen im System der privatkapitalistischen Produktion; auf seinen radikalsten Nenner gebracht, signalisiert dieser Begriff eine Diskrepanz zwischen der wirklichen Existenz und Erscheinung des Menschen und seinem wahren Wesen, einer eigentlich menschlichen Bestimmung. Schon an den frühesten Äußerungen haben wir bemerkt, wie sehr Marx noch (vorerst noch) in diesem traditionsreichen Schema denkt, das bei Platon seinen klassischen Ausdruck gefunden hat und das L. Althusser durchaus zutreffend als „Idealismus des Wesens" bezeichnet hat. Hinter der Kritik an der entfremdeten Wirklichkeit steht ein affirmativer Begriff des Menschlichen, in den zwar auch deskriptive Bestimmungen eingehen, der aber vor allem sehr ausgeprägt normative Züge trägt. Er steht so in einer zweifachen Konfrontation sowohl mit dem Außer- und Vormenschlichen (insbesondere dem Tierischen) als auch mit einer spezifisch menschlichen Unmenschlichkeit.

Der Marxsche emphatische Begriff des Menschen, der uns z. B. im Briefwechsel mit Ruge begegnet ist (Menschen - geistige Wesen, freie Männer, Republikaner im Gegensatz zur „Tierwelt" der Philister), jener Begriff des Menschen als des „höchsten Wesens", für welches der kategorische Imperativ gilt, alle Verhältnisse der Erniedrigung und Knechtschaft umzuwerfen, - steht nunmehr in den Pariser Manuskripten auf dem breiteren Fundament einer historischen Phänomenologie der menschlichen Daseinsweise überhaupt. Diese Daseinsweise finden wir bei Marx nun nach verschiedenen Seiten charakterisiert: nach ihrer Natürlichkeit und Naturverbundenheit (der Mensch als Naturwesen), als ein besonderer Modus der Tätigkeit und Produktivität (der Mensch als das bewußt und frei tätige Kulturwesen), in der spezifischen Weise menschlicher Vergesellschaftung (der Mensch als das gesellschaftliche Gattungswesen), schließlich als eine noch immer im Werden begriffene Daseinsweise (der Mensch als das geschichtlich sich verwirklichende Wesen). Die Marx-sehe Anthropologie wird so zu einem „anthropogenetischen Programm".

(1) „Der Mensch ist unmittelbar Naturwesen.- Mit diesem Satz rekapituliert Marx die Feuerbachsche Kritik an Hegel, dem er vorwirft, er reduziere den Menschen auf das Selbstbewußtsein, dessen Bewegung im absoluten Wissen kulminiert. Als Naturwesen - und lebendiges Naturwesen - ist der Mensch mit natürlichen Kräften und Trieben, Anlagen und Fähigkeiten ausgestattet; er ist tätiges Naturwesen. Andererseits ist er als natürliches, leibliches, sinnliches und gegenständliches Wesen auch ein abhängiges und leidendes, bedingtes und beschränktes, auf Befriedigung seiner Lebensbedürfnisse durch äußere Gegenstände angewiesenes Wesen. (MEW 1, 578)

„Aber der Mensch ist nicht nur Naturwesen, er ist menschliches Naturwesen." Das heißt vor allem: der Mensch ist nicht unmittelbar Naturwesen: Die Naturgegenstände in ihrer Unmittelbarkeit sind ebensowenig schon die menschlichen Gegenstände, wie die unmittelbare Sinnlichkeit schon menschliche Sinnlichkeit ist. „Weder die Natur — objektiv — noch die Natur subjektiv ist unmittelbar dem menschlichen Wesen adäquat vorhanden." (579) Die Adäquation herzustellen ist Sache der Geschichte als der „Naturgeschichte des Menschen". Selbst die Bildung der fünf Sinne des Menschen ist ein Werk der gesamten bisherigen Weltgeschichte. (541 f.)

(2) Der Mensch „hat bewußte Lebenstätigkeit". Die freie bewußte Tätigkeit ist sein Gattungscharakter. Dieser Gattungscharakter bewährt sich im „praktischen Erzeugen einer gegenständlichen Welt". Anders als das Tier produziert der Mensch universell; er reproduziert nicht nur sich selbst, sondern die ganze Natur, er produziert auch frei vom physischen Bedürfnis nach Gesetzen der Schönheit. Er vergegenständlicht sich in seinen Werken, sein Produzieren ist werktätiges Gattungsleben. Der Mensch fließt nicht unmittelbar mit der Bestimmtheit seiner Lebenstätigkeit zusammen, sondern hat Distanz gegen sie; er macht sie zum Gegenstand seines Wollens und Bewußtseins.' (516 f.) „Der Mensch eignet sich sein allseitiges Wesen auf eine allseitige Art an, also als ein totaler Mensch." (539) Der „reiche Mensch" ist der „einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung bedürftige Mensch." (544)

(3) Menschliches Dasein ist gesellschaftliches Dasein. Tätigkeit und Genuß des Menschen sind dem Inhalt wie der Existenzweise nach gesellschaftlich, auch wenn sie der Form nach nicht unmittelbar gemeinschaftlich ausgeübt werden; das individuelle und das Gattungsleben des Menschen sind nicht verschieden, wir haben es nur mit einer mehr besonderen oder mehr allgemeinen Weise des Gattungslebens zu tun. „Nicht nur das Material meiner Tätigkeit ist mir – wie selbst die Sprache, in der der Denker tätig ist – als gesellschaftliches Produkt gegeben, mein eignes Dasein ist gesellschaftliche Tätigkeit; darum das, was ich aus mir mache, ich aus mir für die Gesellschaft mache und mit dem Bewußtsein meiner als eines gesellschaftlichen Wesens." (538)

Der durch und durch gesellschaftliche Mensch ist ebenso ein besonderes Individuum. Gesellschaft ist nicht ein Anderes neben dem Individuum. Marx formuliert die verbindliche Direktive: „Es ist vor allem zu vermeiden, die ‚Gesellschaft‘ wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen." (538) Der Mensch ist als Individuum ein „wirkliches individuelles Gemeinwesen". (539)

Menschlich ist die Vergesellschaftung, wenn ein Mensch dem anderen als Mensch und um seiner selbst willen zum Bedürfnis geworden ist. Wie Marx ausführt, offenbart sich dies na-

mentlich am Verhältnis des Mannes zum Weibe. „Aus dem Charakter dieses Verhältnisses folgt, inwieweit der Mensch als Gattungswesen, als Mensch sich geworden ist und erfaßt hat . . . , inwieweit er in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen ist." (535)
Menschliche Authentizität findet Marx auch im Gemeinschaftsleben der kommunistischen Handwerker: „Die Brüderlichkeit der Menschen ist keine Phrase, sondern Wahrheit bei ihnen, und der Adel der Menschheit leuchtet uns aus den von der Arbeit verhärteten Gestalten entgegen". (554)

(4) Der Mensch erzeugt sich selbst in der Geschichte. Die Geschichte ist sein Entstehungsprozeß, seine „Geburt durch sich selbst", sie ist „Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit". (546) Die Geschichte der Industrie ist das aufgeschlagene Buch der menschlichen Wesenskräfte. (542) Die Geschichte ist das Werden der Natur zum Menschen und das Werden einer vermenschlichten Natur. „Damit der ‚Mensch‘ zum Gegenstand des sinnlichen Bewußtseins und das Bedürfnis des ‚Menschen als Menschen‘ zum Bedürfnis werde, dazu ist die ganze Geschichte die Vorbereitungs-(Entwicklungs-) geschichte." (543 f.) Die menschliche Vergesellschaftung ist eine geschichtlich werdende: Auf die Zeit der „werdenden Gesellschaft", welche die Voraussetzungen dafür schafft, folgt die „gewordene Gesellschaft", die den Menschen im ganzen Reichtum seines Wesens, den „reichen all- und tief sinnigen Menschen", als ihre stete Wirklichkeit produziert. (542)

e) Geschichte als Entfremdung und Reintegration

Der geschichtliche Duktus der Selbsterzeugung des Menschen erfährt in den Marxschen Manuskripten noch eine nähere Bestimmung. Vor allem erweist es sich als notwendig, die so drastisch erfahrene Negativität der bestehenden Gesellschaft—möglicherweise auch ihrer Vorstufen – in die Gesamtbilanz der Geschichte einzuordnen. Marx stellt die Frage, welchen Sinn in der Entwicklung der Menschheit es wohl haben mag, daß der größte Teil der Menschen auf die abstrakte Arbeit reduziert worden ist. (MEW I, 477) Bei der Analyse der entfremdeten Arbeit nimmt er die Frage erneut auf, wie der Mensch zu dieser Entfremdung komme: „Wie ist diese Entfremdung im Wesen der menschlichen Entwicklung begründet?" (521) Und er meint, für die Beantwortung dieser Frage sei schon viel gewonnen, wenn man sie sich nicht als Frage nach dem Ursprung des Privateigentums stelle, sondern sie in die nach dem Verhältnis der entäußerten Arbeit zum Entwicklungsgang der Menschheit verwandle; denn vom Privateigentum spreche man wie von einer Sache, während man es, wenn man von der Arbeit spricht, unmittelbar mit dem Menschen zu tun habe. „Diese neue Stellung der Frage ist inklusive schon ihre Lösung." (521 f.) Hier scheint jedoch eine Verlegenheit zu bestehen: Marx weiß über eine geschichtliche Genesis der Entfremdung kaum etwas zu sagen, und erst recht nichts über eine nicht-entfremdete Urform des menschlichen Daseins. Mit dem Kapitalismus mögen allenfalls einige besonders massive Formen der Entfremdung neu entstanden sein, nicht jedoch die Entfremdung überhaupt. Ja vielleicht ist es gänzlich verfehlt, Entfremdung in dieser Weise als einen geschichtlichen Begriff zu fassen, daß man sinnvoll nach ihrer Entstehung fragen könnte. Die Vorstellung von einer klassenlosen Urgesellschaft fehlt bei Marx 1844 noch völlig; das Bild, das Engels nochmals von ihr gezeichnet hat, entspricht der Idee eines unentfremdeten „goldenen Zeitalters" recht wenig. Wenn sich zum entfremdeten Proletarier irgendeine unentfremdete Vorform denken läßt, so könnte das allenfalls der freie, noch nicht der Arbeitsteilung unterworfenen Handwerker der vorindustriellen Zeit gewesen sein. Doch die hier zu konstatierenden Unterschiede, so wichtig sie sein mögen, können kaum eine so universale anthropologische Bedeutung beanspruchen.

(Durchdenkt man diese Problematik, so kann es vielleicht überhaupt als fragwürdig erscheinen, einen so universalen Begriff von menschlicher Entfremdung als Gegenbegriff zu einem „wahren Wesen des Menschen“ zu bilden. Zu dieser Einsicht sind, wie wir sehen werden, Marx und Engels dann auch sehr bald gelangt.)

Im ganzen wird man übrigens sagen müssen, daß Marx in den Pariser Manuskripten gar keinen sonderlich artikulierten Begriff der Geschichte ansetzt. Er gelangt hier überhaupt noch nicht zu irgendwelchen eigenen geschichtstheoretischen Begriffsbildungen, sondern bewegt sich vorerst einfach in den Gedankenbahnen der großen idealistischen Vorläufer. So dürfte namentlich auch der Begriff der Entfremdung für ihn mehr eine aktuell-prospektive als eine universalhistorisch-anthropologische Bedeutung gehabt haben. Gleichwohl assoziiert er ihn mit dem altvertrauten Topos einer Rückkehr zum verlorenen Ursprung. ja es klingt sogar das andere mythologische Motiv an, daß dem Verlust eine tiefere „heilsgeschichtliche“ Bedeutung zukommen könnte. Wo Marx –im Anschluß an die Reflexionen von Moses Heß – von der Verengung aller menschlichen Sinne auf den einzigen Sinn des „Habens“ spricht, da fügt er hinzu: „Auf diese absolute Armut mußte das menschliche Wesen reduziert werden, damit es seinen Innern Reichtum aus sich herausgebäre.“ (540) Dem könnte man den Gedanken unterlegen, die Entfremdung habe diesen „Sinn in der Entwicklung der Menschheit“, daß zuerst ein Opfer darzubringen sei, damit der Mensch in seine Herrlichkeit eingehe. Nicht wenige Interpreten haben daraufhin bei Marx so etwas wie eine Geschichtsteologie des verlorenen und wiedergewonnenen Paradieses vermutet. Uns will jedoch scheinen, daß diesen Ansätzen nicht so viel theoretische Verbindlichkeit beizumessen ist, zumal da sie alsbald einer rigorosen Selbstkritik unterzogen worden sind.

Wirklich relevant ist für Marx vorerst nur die Frage, auf welchem geschichtlichen Wege die Entfremdung zu überwinden sei. Es steht für ihn nunmehr fest, daß der Kommunismus das „für die nächste geschichtliche Entwicklung notwendige Moment der menschlichen Emanzipation und Wiedergewinnung“ ist. (546) Freilich stellt sich der Kommunismus in seinen zeitgenössischen Ausformungen durchaus noch nicht als die Vorwegnahme der menschlichen Emanzipation dar. Vielmehr qualifiziert Marx einige seiner Richtungen als einen „noch ganz rohen und gedankenlosen Kommunismus“. Der rohe Kommunismus, so heißt es, ist selbst noch von der herrschenden Entfremdung infiziert, sofern er aus dem Neid erwächst und alles auf ein Minimum nivellieren möchte. „Wie wenig diese Aufhebung des Privateigentums eine wirkliche Aneignung ist, beweist eben die abstrakte Negation der ganzen Welt der Bildung und der Zivilisation, die Rückkehr zur unnatürlichen Einfachheit des armen, rohen und bedürfnislosen Menschen, der nicht über das Privateigentum hinaus, sondern noch nicht einmal bei demselben angelangt ist.“ (534 f.) Auch andere kommunistische Strömungen unterzieht Marx der Kritik, bis er zuletzt einen Kommunismus vorstellt, der die positive Aufhebung des Privateigentums und der Entfremdung, die wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen, innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung, vollzieht. „Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“ (536) Insgesamt sieht Marx im Kommunismus jedoch nur die Bewegung und Durchgangsstufe, die „notwendige Gestalt und das energische Prinzip der nächsten Zukunft“,

nicht jedoch die Gestalt der menschlichen Gesellschaft, die das Ziel der menschlichen Entwicklung bildet. Der Kommunismus ist eine noch durch die Aufhebung des Privateigentums vermittelte Wirklichkeit des Menschen, die „Position als Negation der Negation“ (ebenso wie der Atheismus das durch die Negation Gottes vermittelte Selbstbewußtsein des Menschen ist). Die positive in sich selbst gegründete Gesellschaft der Zukunft bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr; Marx tituliert sie als den „Sozialismus“. (546)

In den Pariser Manuskripten hat die »rücksichtslose Kritik alles Bestehenden“ ihr Kerngebiet erreicht, und sie hat auch ihre affirmativen Maßstäbe offengelegt: den Normbegriff des menschlichen Wesens, vor dem die faktische Existenz sich zu verantworten hat und dem sie adäquat werden muß. Marx hat damit die humanistischen Postulate sozial konkretisiert, die in der vorausgegangenen idealistischen Philosophie generell proklamiert worden waren. Ganz gewiß wirkt in seiner leidenschaftlichen Anklage gegen die Entfremdung ein Impuls, der für sein ganzes späteres Lebenswerk bestimmend geblieben ist. Insoweit sind die Pariser Manuskripte nicht nur eine Durchgangsstufe seines Denkens, sondern ein fester Beitrag zur philosophischen Grundlegung des Sozialismus.

Man muß indes auch nach der spezifischen Tragfähigkeit der begrifflichen Konstruktionen fragen, die Marx hier aufführt (bzw. deren er sich bedient). Die Kernsätze der Pariser Manuskripte vermögen wohl eine entschiedene humanistische Konfession zu begründen, und sicher ist der Marxismus ohne sie eine halbe Sache. Sofern es jedoch auch darum zu tun ist, den sozialistischen Humanismus in theoretischen Begriffen zu denken, bedürfen die Konstruktionen der Pariser Manuskripte einer unerbittlichen Prüfung. Gegen den Zentralbegriff des „menschlichen Wesens“, das da so etwas wie einen übergeschichtlichen Maßstab aller geschichtlichen Realisationen darstellt, sind gewichtige Einwände zu erheben. Der Übergang von einer phänomenologisch-deskriptiven Anthropologie zu konkret-bestimmten Normen oder Desideraten des Humanen wäre kritisch-methodisch zu vollziehen, nicht durch ein von vornherein normativ gefaßtes „Menschenbild“ zu präjudizieren. Mit anderen Worten, es wäre eine klare Rechenschaft darüber zu geben, aus welchen Realgründen das geschichtliche Werden des Menschen erwächst und wie es jeweils seine neuen Maßbestimmungen findet. Für eine solche theoretische Begründung des Projekts menschlicher Emanzipation leisten die Manuskripte von 1844 nicht nur nicht genug, sondern sie enthalten zudem nicht wenig Problematisches. Insofern sind ihre Begriffsbildungen eben doch auch eine Durchgangsstufe des Marxschen Denkens; sie lassen sich so nicht als „die“ anthropologische Grundlegung des marxistischen Sozialismus kodifizieren.

3. Die Abkehr von Feuerbach und die Konstruktion der materialistischen Geschichtsauffassung

Das Jahr 1845 bedeutete einen wichtigen Einschnitt im Formierungsprozeß des Marxschen Denkens, das sich nunmehr auch sehr eng mit dem Denken von Engels verbindet. Es kann sicherlich nicht davon die Rede sein, daß bei ihnen eine neue Motivation wirksam geworden wäre. Doch die theoretischen Koordinaten, in denen Marx und Engels seit der Wende von 1845 die gesellschaftlich-geschichtliche Bewegung denken, sind nicht mehr uneingeschränkt die alten. Wohl gelangen einige der früheren Begriffe zu weiterer Entfaltung, andere jedoch sinken ab oder fallen gar einer mitunter sehr rigorosen Kritik anheim. In zwei gemeinsam verfaßten Schriften, in denen sie den Bruch mit der junghegelianischen Bewegung offen deklarieren, halten Marx und Engels zugleich Abrechnung mit ihrem eigenen „ehemaligen

philosophischen Gewissen". Der Übergang läßt sich etwa so bezeichnen: ein kräftiger Zug zur Empirie wird bestimmend; nicht so sehr auf umgreifende Sinn-Totalitäten, sondern auf konkrete Handlungssituationen ist das Hauptinteresse gerichtet; nicht was Geschichte insgesamt in Bezug auf "den Menschen" ist und bedeutet, sondern wie Geschichte geschieht, ist nun das theoretische Thema, wie in ihr Tätigkeiten verschiedener Art miteinander verflochten sind; in den Vordergrund treten die agierenden Elemente mit ihren unmittelbar bestimmenden Motivationen und Bedingtheiten. An die Stelle eines pathetischen anthropologischen Idealismus tritt immer mehr ein nüchterner soziologisch-historischer Realismus im Verein mit revolutionär-praktischer Entschiedenheit des politischen Engagements als Parteinahme für die kommunistische Bewegung des Proletariats ...

Quelle: Helmut Fleischer, Nationalökonomie und Philosophie – erster Versuch einer theoretischen Synthese. S. 34-53 aus: Ders., Marx und Engels. Die philosophischen Grundlinien ihres Denkens. Zweite Auflage. Karl Alber Verlag, Freiburg/München 1970, 1974. Mit freundlicher Genehmigung des Autors als Onlinetext bei praxisphilosophie.de