

## WAS FÜR EINE PHILOSOPHIE MAN WÄHLT...

### Zur Sozialgeschichte einer philosophischen Praxis

Johann Gottlieb Fichte war es, der 1797 den denkwürdigen Satz niederschrieb: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt ... davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist kein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebt, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.“<sup>1</sup> Eine Philosophie muß nicht erst mit erklärter Absicht „praktisch werden“. Untergründig ist sie es nach Fichte immer schon. Und Karl Marx, der von der Philosophie ausdrücklich in das Feld einer weltverändernden Praxis überwechselte, hat es andererseits nie so direkt gemeint, daß nun die Philosophen aus philosophischen Prinzipien die Welt verändern müßten. Sehen wir zu, wohin wir mit der „Fichte-Relativität“ kommen.

### Prolog in der Morgenröte einer inzwischen alt gewordenen Philosophie

Ein Jahrzehnt nach Hegels Tod wurde es zur großen Zweifels- und Gewissensfrage, wie es philosophisch nach dieser „totalen Philosophie“ überhaupt noch weitergehen könne. Der weitaus folgenreichste unter den Hegel-Epigonen dachte an einen großen „Befreiungsschlag“. Er proklamierte es als ein „psychologisches Gesetz, daß der in sich frei gewordene theoretische Geist zur praktischen Energie wird, als *Wille* aus dem Schattenreich des Amenthes<sup>2</sup> heraustretend, sich gegen die weltliche, ohne ihn vorhandene Wirklichkeit kehrt. ... Was innerliches Licht war, wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet.“ Die Philosophie, in diesem Übertritt selber noch eine „theoretische Praxis“, wird zur *Kritik*.

Daran schließt sich noch eine recht verwickelte Überlegung. Was hier „Philosophie“ heißt, ist sichtlich die geistige Sonderkultur der „Vernunft“ in einer sonst geistlosen Welt - so wie die Religion das Herz einer „herzlosen Welt“ ist. Das „Philosophisch-werden der Welt“ ist ihr Vernünftig-werden, und um dieses erwirken zu können, muß die Philosophie selbst „weltlich“ werden. Nun ist aber das Weltlich-Werden der Philosophie zugleich ihre Verwirklichung *und ihr Verlust*, indem sie sich im Medium einer universal werdenden Praxis *aufhebt*. Dies ist der Beruf der „liberalen Partei“, die das Organ der Kritik ist, und ihr tritt (in der Gestalt von Schelling, der 1841 nach Berlin berufen worden ist) die „positive Philosophie“ gegenüber.

Nun bemerkt der Wortführer der Kritik, der in eben diesem Jahr zum Doktor der Philosophie promovierte Karl Marx, noch eine sonderbare Verschlingung, in der die weltlich werdende Philosophie sich anscheinend ganz heillos verfängt: „daß gerade im Kampfe sie selbst in die Schäden verfällt, die sie am Gegenteil als Schäden bekämpft, und daß sie diese Schäden erst aufhebt, indem sie in dieselben verfällt. Was ihr entgegentritt und was sie bekämpft, ist immer dasselbe, was sie ist, nur mit umgekehrten Faktoren.“ Damit ist dialektisch chiffriert, wie ein Teil der Hegelschule beim Übergang aus der Disziplin in die Freiheit eine „unphilosophische Wendung“ genommen hat.

Die Affäre gewinnt noch einen weiteren Aspekt, wenn man statt der abstrakten Sache der Philosophie nun die „einzelnen Selbstbewußtsein(e)“ ins Auge faßt, die philosophischen

---

<sup>1</sup> Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, in: Fichtes Werke, Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Gruyter-Nachdruck, Bd. I, S. 434

<sup>2</sup> Amenthes ist ein ägyptischer Name für das Totenreich.

Individuen als die geistigen Träger des philosophischen Systems, von dem sie sich gerade erst freimachen. „Ihre Freimachung der Welt von der Unphilosophie ist zugleich ihre eigene Befreiung von der Philosophie, die sie als ein bestimmtes System in Fesseln schlug.“ Doch weil sie noch mitten in dem Ablösungsakt begriffen sind, passiert es, daß sie „in theoretischer Hinsicht noch nicht über jenes System hinausgekommen sind“. Sie „wissen nicht, daß, indem sie sich gegen dasselbe wenden, sie nur seine einzelnen Momente verwirklichen“.<sup>3</sup>

Versuchen wir jetzt aber nicht, diese Perspektive aktualisierend fortzuschreiben: weder, das innere Licht der Kritik auf seiner Feuerspur als „verzehrende Flamme“ durch die Nachgeschichte hindurch zu verfolgen, noch auch die seltsame Rückverwandlung der einstigen Kritik in eine neue „positive Philosophie“. Das könnte uns auf eine unhistorisch-anachronistische Bahn bringen - wie heute so manche Marx-Vergegenwärtigungen anachronistisch verlaufen. Nehmen wir das frühe Textzeugnis nur als Paraphrase einer Situationserfahrung auf.

### **Um die Praxis einer Philosophie**

Marx hat die Probe auf das Praktisch-Werden seiner Philosophie in kurzer Folge zweimal gemacht. Das erstemal begab es sich, als er 1842 Zeitungsmann statt Philosophiedozent wurde, von April 1842 bis März 1843 Publizist an der „Rheinischen Zeitung“, bis er wegen der „Zensurverhältnisse“ diese Tribüne räumen mußte und sich in eine sehr prekäre „Freiheit“ versetzt fand. Nun führte ihn eine neue Suchbewegung zum „Kommunismus“, der ihm bis dahin (seiner soziokulturellen Inferiorität wegen) noch recht suspekt gewesen war. Von 1844 an wurde er für die Zeit seines Lebens zum Mitstreiter der heraufkommenden Arbeiter-Emanzipationsbewegung. Die offiziell-marxistische Legende sieht im „revolutionären Demokraten“ Marx nur eine Vorstufe zum proletarisch-kommunistischen Revolutionär. Indessen erfordert dieser Übergang eine sorgfältigere Durchleuchtung und Würdigung.

Auf dem Forum der Marx-Marxismus-Studien herrscht seit langem eine doktrinäre Enge vor, in der man sich vorwiegend für *Lehrmeinungen* und deren vermeintliche „Konsequenzen für die Praxis“ interessiert. Wir wollen im folgenden jedoch den ganz anderen Blickpunkt von Fichte einnehmen und dem nachgehen, wie die einzelpersonliche und die kollektiv-korporative „Wahl“ einer Philosophie ihrem Grundcharakter nach vorgängig immer schon davon abhängt, was für ein Mensch derjenige ist, der sich ihr zuwendet, sie originär ausbildet oder von anderen übernimmt: was für ein Mitgesellschafter und Zeitgenosse, zu was für einer Art von Praxis er befähigt ist.

Eine Philosophie hat jeweils ihren konstitutionellen Personal- und Sozialcharakter, einen mehr hierarchisch polarisierten (suprematistischen oder subalternen), einen anderswie institutionell gebundenen oder außerinstitutionell gestimmten, einen frei-expansiven oder einen situativ bedrängten. Anders als bei Fichte werden wir die Charakterbestimmung einer Philosophie jedoch nicht an den (fragwürdigen) philosophischen System-Totalitäten wie Idealismus und Naturalismus festmachen, sondern uns für feinere und mehr variable Nuancen interessieren, z.B. für Varianten eines *priesterlichen* Habitus. In diesem Sinne wollen wir nach den personalen Aktiv-, Sozial- und Vergesellschaftungs-Charakteren des öffentlichen Wirkens von Marx - und im weiteren der Marxisten - fragen.

### **Ein neuer „Freiheitsmorgen“ (1841-43)**

<sup>3</sup> Marx Engels Werke (MEW), Erg.-Bd. I, S. 215 f., 326 f.

In der Tat wollte Marx, dem impulsiven Zug seines Personalcharakters entsprechend, bei einer wichtigen Epoche der Geschichte mit dabeigewesen sein.<sup>4</sup> Mitunter hat er den anstehenden Epochensprung - man möchte sagen: wie bei Vordenkern üblich - zu groß angesetzt. So konnte ihm in einer fundamental-anthropologischen Perspektive der Übergang zu einem modern-konstitutionellen Staat als der Schritt aus der „politischen Tierwelt“ in die „Menschenwelt der Demokratie“ erscheinen. Sonst aber war das Pathos des großen Sprungs bei ihm eigentlich nicht so aufdringlich. Das zeigte sich schon in der Studentenzeit, als er in den Bannkreis Hegels geriet, und zwar genau dort, wo es darum ging, die Vernunft als ein Wirkliches, zu denken, nicht als ein davon getrenntes höheres Sollen.<sup>5</sup>

Die politisch-philosophischen Briefe, die Marx 1843 an Arnold Ruge geschrieben hat, sind ein Dokument seines politischen Realitätssinnes, ein kleiner Katechismus der höchst reflektierten politischen Methodologie, die ihn noch über den bald folgenden Perspektivwechsel hinaus leiten sollte. In material-geschichtlicher Hinsicht waren die Briefe das letzte Manifest seines bürgerlich-gebildeten Republikanismus vor dem Eintritt in die Welt der Arbeiterpolitik. Auch in dem neuen Metier blieb es (nach einigen Schwankungen) bei einer nicht-präzeptoralen Politikform.

In alledem war bei Marx eine konstante *soziokulturelle Substanz* wirksam, die durch und durch *republikanisch* geprägt gewesen ist. Sie zeigt sich in verschiedenen Facetten:

- (a) Bei aller eigensinnigen Ich-Selbstbejahung war er doch nicht eigentlich dazu disponiert, der Inspirator und Führer einer Gefolgschaft und der Lehrer einer Schülerschar zu sein. Denn es war (b) schon für seine eigene Selbstachtung und Eminenz geradezu die *conditio sine qua non*, daß er den Respekt von eigenständigen Mitstreitern genoß, nicht die Devotion von Mitläufern. In dem Milieu, in dem Marx seine Wirksamkeit entfaltete, erwies sich diese allgemeine Geschäftsbedingung freilich als äußerst prekär erweisen - ähnlich wie bei seinem jüngeren Geistesnachbarn Friedrich Nietzsche, der auf dieselbe Kalamität gegenläufig reagierte, nämlich mit einem „para-aristokratischen“ Exzeß, und so zu Marxens Antipoden wurde. (c) Der Gestus eines „ersten Anhebens“ ist Marx fremd. Es war nicht eine „neue Arbeit“ zu beginnen, sondern eine „alte Arbeit“ auf neue Weise fortzuführen, ein Prozeß der Emanzipation. (d) Darum konnte er sich an Bestrebungen anschließen, die im öffentlichen Raum bereits in Gang gekommen waren. Zunächst war dies, auf dem Weg zu einer Bürger-Gesellschaft, das Ringen um das „repräsentative Prinzip“; dann war es die „wirkliche Bewegung“ des Proletariats, die sich vor seinen Augen zu entfalten begann. (e) Ebenso wenig waren schlechthin neue Richtmaße („Normen und Werte“) anzusetzen; Vernunft und Freiheit haben von jeher existiert, nur nicht in der „vernünftigen Form“ - nämlich als Privileg statt als allgemeines Recht. (f) Der republikanische Modus politischer Kommunikation ist die Kooperation unter Gleichgestellten, nicht die strategisch-hierarchische Subordination eines Heerhaufens unter eine

---

<sup>4</sup> Das weltgeschichtliche Epochengefühl ist nicht minder beim jungen Friedrich Engels lebendig, aus dessen 1840 entstandenem Gedicht „Ein Abend“ das Wort „Freiheitsmorgen“ entnommen ist. (MEW Erg.-Bd. II, S. 89)

<sup>5</sup> Marx erklärt sich dazu in dem Brief, den er 1837 an seinen Vater schrieb (MEW Erg.-Bd. I, S. 4 u. 8). Man hat bei Marx zwei Phasen der „Hegel-Rezeption“ unterschieden: eine erste in den Pariser Manuskripten, die sich auf die *Phänomenologie des Geistes* bezieht, und die zweite, deren Fundus die *Wissenschaft der Logik* ist. Beidemal geht es um eine „Dialektik des Negativen“. Ich halte für wenigstens ebenso gewichtig jene erste Rezeption, die sich auf die *Philosophie des Rechts* bezieht und deren Kernpunkt es ist, den Dualismus von Sein und Sollen positiv aufzuheben.

Heeresleitung. (g) Eine republikanische Praxis orientiert sich nicht *doktrinär* an „Prinzipien“, sie arbeitet vielmehr an der Vermittlung von Interessen. (h) Ihre geschichtliche Perspektive macht die reformatorisch-revolutionäre Praxis nicht an einer utopischen „Konstruktion der Zukunft“ fest; ihre Identität kommt nicht aus der *Identifikation* mit einem „großen Ziel“; sie ist in ihren *gegenwärtigen lebendigen Kräften* und personal-soziokulturellen Befähigungen gegründet.

Bei einer ersten Heerschau der Kräfte, von denen eine bürgerlich-republikanische Öffentlichkeit in Deutschland getragen sein könnte, kamen Marx - vier Jahre vor 1848 - bereits die stärksten Zweifel an ihrer republikanischen Potenz. Hat er zu viel verlangt oder er das Wenigere nicht genügend würdigen? Die weitere Geschichte gab seiner Skepsis hinsichtlich der (klein)bürgerlichen Mittelklassen nur allzusehr recht. Aus dieser Kalamität mit der eigenen sozialen Herkunftsschicht vollführte Marx jenen geradezu abenteuerlichen *salto vitale*, der ihn in Paris und Brüssel 1844/45 an die Geburtsstätten der „proletarischen Bewegung“ brachte.

Je tiefer er politisch von den bürgerlichen Mittelklassen enttäuscht war, um so höhere Erwartungen setzte er nun in die neue Aktionspartnerschaft. Die 1844 in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ veröffentlichte Einleitung zu einer (nicht ausgeführten) Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie wird zum ersten Manifest von Marxens proletarischem Revolutionarismus. Schon wie der neue „Emanzipator“ hier in hoch-spekulativen und forciert postulativen Umschreibungen eingeführt ist, verrät das überaus Prekäre dieses kühnen Brückenschlages hinüber an ein unbekanntes und ungesichertes Ufer.

### **Kalamitäten einer Praxis**

Die entschiedene und unwiderrufliche Assoziierung des Prometheus-Verehrers mit der gerade entstehenden Arbeiter-Emanzipationsbewegung hatte bei Marx (wie auch bei anderen) durchaus ihre soziokulturelle Positivität. Es war damit ein neues praktisches Verhältnis der Achtung inauguriert, mit der ein bürgerlich Gebildeter - über jede bloße Mitleids-Philanthropie hinaus - Anteil nehmen konnte an den Belangen der Handarbeiter, von deren „Mehrarbeit“ ja auch die Diener der Geisteskultur selbst leben. Gleichwohl ist (schon aus den Texten) auch vieles von einer soziokulturellen Negativität erkennbar - auf der Seite der Gebildeten, bei den Proletariern und im Verhältnis der einen zu den anderen. Die Erwartung, daß im Proletariat eine höhere Freiheits-Potenz heranwächst, lebte wohl aus der Erfahrung, die Marx in Paris im Klima eines frühindustriellen Handwerkerprotests gemacht hat, bei den kommunistischen „Ouvriers“, über die er voll Bewunderung sprach. Die reelle Erfahrung überhöhte sich bei ihm zu einem Axiom von stark postulativem Charakter: Das Proletariat, das sich nicht als Kanaille behandeln lassen will, hat Mut, Selbstgefühl und Unabhängigkeitssinn womöglich noch nötiger als sein tägliches Brot.<sup>6</sup> Doch war mit dem neuen Prospekt der proletarischen Bewegung nicht schon der große Wurf gelungen. Vielmehr war eine *Notlösung* gefunden, die wohl einige Genugtuung verschaffen konnte, die aber fortzeugend immer neue Forciertheiten im Gefolge hatte.

- a. Zum Proletariat gehörte als der neue Antagonist die *Bourgeoisie*, die Klasse der industriellen Kapitalisten. Schon in den Pariser Manuskripten demonstriert Marx mit einer kühnen dialektisch-logischen Konstruktion, daß das Kapital-Lohnarbeit-Verhältnis eines sei, das zur Auflösung treibe. Ein paar Monate Fernstudium der politischen Ökonomie hatten bereits genügt, um der kapitalistischen Produktionsweise das Todesurteil

---

<sup>6</sup> MEW Bd. 4, S. 200

auszufertigen. Auf diese Voreiligkeit stand dann aber die Strafe eines jahrzehntelangen Nachhilfe-Unterrichts, dem sich Marx gleich nach der Generalprobe von 1848, von 1850 bis an das Ende seiner Tage zu unterziehen hatte (oder noch um einiges gründlicher zu unterziehen gehabt hätte).

Wie war es möglich, daß die Bourgeois-Ökonomie, für die schon der Totengräber bestellt war, sichtlich noch einmal in ein „zweites 16. Jahrhundert“ des industriellen Aufbruchs eingetreten ist? Um dieses Geheimnis zu ergründen, stürzte sich Marx in die Herkulesarbeit einer hochwissenschaftlichen Kapital-Analyse. Doch brach er seinen Versuch, das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen, 1867 mit der Veröffentlichung des ersten „Kapital“-Bandes ab. Die Untergangs-Prognose für den Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion war nicht zu erhärten; und schon gar nicht eine Gesamtprognose für das Schicksal der modern-bürgerlichen Gesellschaft überhaupt, namentlich für den Gang der politischen Haupt- und Staatsrevolutionen „von oben“, die einen neuen „Hauptkampf“ des Zeitalters signalisiert haben: Einen anderen Hauptkampf als den Aufstieg der proletarischen Bewegung.

- b. Das Proletariat empfahl sich als der kommende Emanzipator von Anfang an nicht durch eine hohe kulturelle Potenz, sondern gerade durch sein Ausgeschlossensein von jeder höheren „Selbstbetätigung“ und von der bürgerlichen Gesellschaft. Konnte die Positivität einer höheren Gesellschaft aus der negativen Kraft eines Protests kommen?
- c. Das brachte schwerwiegende Anomalien in den Prospekt der anvisierten Umwälzung. Alles in allem wirkte es so, als sei Marx in die Perspektivik der Jakobiner-Revolution zurückgeschwenkt, für die er nur eine kurze Zeitlang einigen Enthusiasmus aufgebracht hatte und deren geschichtliche Schranke ihm danach um so deutlicher vor Augen stand.<sup>7</sup> Aus dem industriellen England hat Engels die Einsicht mitgebracht, daß eine kommende soziale Umwälzung (anders als die von 1789) aus der produktiv-positiven Potenz der „industriellen Revolution“ erwachsen werde und nur den Sinn haben könne, die nunmehr erreichte höhere zivilisatorische Produktivität für den allgemeinen Wohlstand, die kulturelle Hebung des Volkes und die Auflösung aller Repressionsgewalt fruchtbar werden zu lassen. Konnte das industrielle Proletariat die revolutionäre Klasse einer solchen sozial-zivilisatorischen Entwicklungsrevolution werden?
- d. Weil es sich geschichtlich so ungünstig gefügt hatte, daß um die Jahrhundertmitte der republikanisch-libertäre Impetus der europäischen Mittelklasse (und damit auch das Gewicht einer oppositionellen „autonomistischen“ Gebildeten-Fraktion) für ein ganzes Zeitalter rückläufig wurde, sahen sich die bürgerlich-gebildeten Mitstreiter der Arbeiter-Emanzipation in eine hoffnungslose Minderheitsposition versetzt. In dieser Position bildete sich bei ihnen ein heftiger anti-bürgerlicher Affekt aus, verbunden mit einer Heroisierung des „Proletarischen“. Marx hat dazu beigetragen, diesen anti-bürgerlichen Affekt doktrinal zu fixieren, indem er die modern-bürgerliche Gesellschaft kurz und abschätzig die „Bourgeoisgesellschaft“ nannte.
- e. Die überhöhten Erwartungen, mit denen Marx in die Revolutionsbewegung von 1848 eingetreten war, hat er sogleich berichtigt. Für seine geschichtliche Fernperspektive aber hat er sie erst recht unverrückbar festgeschrieben. Just zu der Zeit, da sich die proletarische Bewegung (in Gestalt des Kommunistenbundes) gänzlich auflöste, vereidigte

---

<sup>7</sup> Im Blick auf die Französische Revolution bildete Marx den kritischen Begriff einer politischen Revolution, einer „Revolution von politischer Seele“, die der beschränkten und zwispältigen Natur dieser Seele gemäß nur „einen herrschenden Kreis in der Gesellschaft, auf Kosten der Gesellschaft“ organisiert. (MEW Bd. 1, S. 408)

sich Marx auf die proletarische Revolution und die Diktatur des Proletariats als den Weg zur klassenlosen Gesellschaft.

Die wirkliche Arbeiterbewegung aber gedieh, als sie sich endlich in einer größeren Basisbreite formierte, aller vernünftigen Erwartung gemäß *nicht* zur Initiativklasse einer großen sozialen Umwälzung. Vielmehr blieb es bei einer durchaus beachtlichen, aber sehr viel bescheidener bemessenen sozial-reformatorischen Kraftentfaltung.

- f. Auf der langen Durststrecke, die Marx von 1848 bis zum Beginn einer respektablen politischen Arbeiterbewegung in den 60er Jahren zu durchwandern hatte, wurde „die Revolution“ für ihn (und Engels) geradezu ein Fetischbegriff. Es setzte sich das Erwartungsschema einer „Volksrevolution“ fest, die vielleicht auch als Kriegsrevolution aus dem Getümmel des Krimkriegs und der nachfolgenden Staatenkonflikte aufbrechen könnte. Wäre sie nicht ein bloßes Phantasma gewesen - eine solche Revolution hätte sich auf einer soziokulturell noch niedrigeren Rangstufe bewegt als jene, die zuvor als „Arbeiterrevolution“ anvisiert war. In dieser mißlichen Lage ist sichtlich so etwas wie eine Dequalifizierung des Marxschen Revolutionsbegriffs eingetreten. Die Kriegsrevolution, die sich dann am Ausgang des Deutsch-Französischen Kriegs 1871 wirklich ereignete, hatte bei Marx den Effekt, das alte doktrinäre Schema zu fixieren.
- g. Die Negativ-Erfahrungen, die Marx in seiner originären Blickrichtung machen mußte, wurden aber noch um ein Vielfaches dadurch überboten, daß sein Erwartungshorizont ganz unerbittlich von den ganz anderen Krisen und Kollisionen durchkreuzt und umbesetzt wurde, die ihm zunächst als marginal erschienen sein mochten. Die Sozialkrise, die er erwartet hatte und auf die sein Aktionsprospekt ausgerichtet war, blieb aus, und statt dessen kam die große europäische Imperialkrise, für die er eigentlich *keinen* Aktionsprospekt hatte. Wäre da nur etwas Erwartetes ausgeblieben, so wäre es gegen Ende seines Jahrhunderts nur einfach stiller um Marx geworden. Die Großkrise aber, die sich mit dem Krieg von 1870 anbahnte und die Europa in unserem Jahrhundert in eine dreißigjährige Weltkriegsepoche stürzte, gab der Nachgeschichte von Marx eine geradezu sensationelle Wendung. Es war, als sei sein Geist (wie der Hegelsche Weltgeist) „in ein anderes Land“ jenseits der alten Erwartungshorizonts ausgewandert. Der moderne Imperialismus mit seiner Weltkriegsepoche und der großen russischen Kriegs-Sozialrevolution wurde für Marx und die Arbeiterbewegung zum Schicksal, nicht aber zum großen „Auferstehungstag“.

### **Philosophie als Begreifen der Praxis**

Wir kehren nach diesen Vorgriffen in die Ausgangslage zurück, in der sich bei Marx die einstige Philosophie als Praxisdenken neu organisiert hat, als „Begreifen der Praxis“ in der Tateinheit mit dem Vollzug einer Praxis der Weltveränderung. Eine Hauptreihe von Gedanken, die Marx (einige zusammen mit Engels) zwischen der Doktordissertation und dem Kommunistischen Manifest niedergeschrieben hat, umreißt die Prolegomena zu einer gesellschaftlichen Praxis, die als geschichtlich bedeutsam, reell und seriös soll auftreten können. In jenen Textentwürfen eine Hauptlinie zu erkennen und sie als solche evident zu machen, ist nicht ganz leicht, zumal nicht nach der marxistischen Nachgeschichte, die Marx beschieden gewesen ist.

Mit dem Eintritt in die „weltliche“ Praxis hat sich das Philosophische bei Marx augenfällig dezentriert. Es ist sozusagen in eine Diaspora gegangen und hat sich danach nicht wieder systematisch zusammengefaßt. Alle nachmaligen Versuche, aus den *membra disjecta* die synthetische Einheit einer Marxschen Philosophie zu rekonstruieren, waren fragwürdig oder gänzlich hinfällig.

Das Philosophische, das jetzt zur Reflexion der Praxis geworden ist, begegnet uns in einer Reihe kaum untereinander verbundener grundlagentheoretischer *ad-hoc*-Rekurse an den Knotenpunkten praktischer Weltorientierung. Dabei hat sich auch der „Orientierungsrahmen“ immer wieder verschoben; verschiedene konzeptive Disziplinen haben einander entweder komplementiert oder auch korrigiert und abgelöst.

Die prominentesten Exempel einer philosophischen „Grundlegung“ waren in der Übergangs- und Bruchzone von 1844-47 zuerst die Feuerbachianisch getönten Pariser Manuskripte mit ihrer Anthropologie des eigentlichen, jedoch entfremdeten und nunmehr „wiederzugewinnenden“ menschlichen Wesens. Aber im Jahr darauf war das meiste davon bereits wieder dementiert. Man kann daraufhin sagen, daß es die disziplinäre Matrix der einen Marxsche Philosophie eigentlich gar nicht gibt, vielmehr nur eine Sequenz von drei, vier oder fünf Philosophien.<sup>8</sup> (Und für alle *ex-post*-Rekonstruktionen „Marxscher Theorie“ und Philosophie dürfte wiederum die besagte „Fichte-Relativität“ gelten: Was für einen Marx jemand aus der Mehrzahl von Deutungsmöglichkeiten „wählt“ hängt existentiell davon ab, zu welcher Spezies von Nachgeborenen er zählt.)

Der verbindende Duktus dürfte ein *metaphilosophischer*, kein inner-philosophischer sein. Er nimmt seinen Ausgang von der Marxschen Grundfrage, die man im Kantischen Ritus so fassen könnte: Was heißt, sich im Praktischen einer gegenwärtigen Weltveränderung orientieren? Wie komme ich in aller thematischen Direktheit dazu, die Zeit in Gedanken zu erfassen? (Man fragt sich nach alledem, wie dieser Hegelsche Hintergrund so gründlich vergessen werden konnte...)

Kein doktrinaler Nenner - wie der „Materialismus“, der Lenin in solchen Enthusiasmus versetzte - kann als standpunkt- oder charakterbestimmend gelten. Andererseits fungiert auch ein (scheinbar) so praktischer Sinn-Nenner wie „menschliche Emanzipation“ im ausgereiften Praxisdenken von Marx nicht wie ein Axiom in einer doktrinalen Schlüsselposition. Alles Praktische ist als solches nicht *doktrinal*, es gehört zu einem lebensweltlichen, meta-theoretischen (oder vorthoretischen) Sinn- und Seins-Hintergrund. Es muß gar keine philosophisch-konzeptive Elaboration und Axiomatisierung erfahren. Die Philosophie von Marx ist als ein reflexives Mitgehen im Duktus einer Praxis „zentrisch“, nicht „kosmisch“ angelegt (um es mit einem Ausdruck von Alwin Diemer zu benennen). Die „transzendente Einheit der Apperzeption“ ist auf dem Boden der Feuerbachthesen eine reflexive Selbstwahrnehmung aus dem Zentrum bewußter, menschlich-gesellschaftlicher und gegenständlicher Lebenstätigkeit.

Stets ist zu bedenken, in welchem kommunikativ-situativen Kontext die philosophische Reflexion der Praxis sich von Fall zu Fall aktualisiert. In der „republikanischen“ Geschäftsbasis von Marx liegt es beschlossen, daß nicht philosophische Fachlehrer eine Schülerschaft in den *Formalia* richtigen Denkens und den *Materialia* richtigen Sehens zu unterweisen haben. Überhaupt haben Philosophen hier kein Schlüsselamt inne. Sie sind weder „Lehrer im Ideal“ (Kant) noch Lehrer der „Großen Methode“. Sie sind präzise und gewissenhaft mitdenkende Prozeßbeteiligte. Alles praktisch Maßgebende ist Sache einer unmittelbar praktischen, nicht-demonstrativen Evidenz für die Beteiligten selbst, die es sich in kollektiver Selbstverständigung bewußt machen. (3. Feuerbachthese) In einer so qualifizierten Praxis sind ebenbürtige, hinreichend sozialkompetente persönliche Individuen miteinander verbunden. Eine Praxis von dieser Dignität kommt entweder zustande, oder sie kommt so nicht zustande; sie ist nicht intentional-programmatisch „machbar“.

---

<sup>8</sup> „Marx und seine Philosophien“ ist ein Abschnitt in meiner Studie *Epochenphänomen Marxismus*, Hannover 1993, S. 205 f. überschrieben.

Marx hat den idealtypischen Modus einer republikanischen politischen Kommunikation, als sich die bürgerliche Mittelklasse und Bildungsschicht seiner als unfähig erwies, projektiv auf das Aktiv der Arbeiter-Emanzipation übertragen, wie problematisch dies auch sein und welcher Gegen-Induktion Marx unterliegen mochte, als er sich mit „seinem“ Proletariat dann doch auf eine sehr anders geartete Geschäftsbasis versetzt sah. In pragmatischer Hinsicht hat er sich durchaus und nicht gerade selten an einen mehr inferioren Modus direkter und indirekter praktischer Kommunikation akkomodiert. Zumal im Umgang mit fragwürdigen Gegen-Prätendenten geriet er oft genug in bedenkliche Niederungen. Er hatte sich eben doch in eine soziokulturell sehr asymmetrische Konfiguration begeben. Gleichwohl kann man ihm attestieren, daß er, wo er schon sein Proletariat *in re* so sehr überfordert hat, es nicht auch noch *in modo* getan hat. Er hat der Klasse nicht in präzeptoraler und agitatorischer Manier allerlei Tugenden und Leistungen abverlangt, die sie nicht aus sich selbst heraus hervorgebracht hätte. Im Blick auf die „proletarische Bewegung“ huldigte er einem *positiven Stoizismus*. oder hegte eine nicht-gewisse und von Anfechtungen nicht ganz freie Zuversicht.

Unter den Verspannungen seiner prekären gesellschaftlich-praktischen Existenz verformte sich Marxens konzeptiver Bezugsrahmen. Weil da eben nicht ganz so viel „wirkliche Bewegung“ gewesen ist, von der Rechenschaft zu geben gewesen wäre, füllte sich das Vakuum mit Gedanken- und Rednermaterialien anderer Provenienz auf. Zwischen die „theoretischen Sätze“, die dem Kanon eines „Begreifens der Praxis“ im Modus von Selbstverständigung und Rechenschaftslegung gemäß waren, schoben sich mancherlei „außerkanonische“ Ablagerungen aus frühsozialistischen Ideologien; ich nenne sie kurz die „Doktrinreste“ (was ihrem erheblichen Gewichtsanteil nicht ganz gerecht wird). Und wo schon Marx selber sich oft nicht auf seiner konzeptiven Höhe halten konnte, lag dies erst recht nicht im Vermögen der Mitstreiter - beginnend schon mit Freund Engels, dem das Erbe der idealistischen Reflexions- und Subjektivitäts-Kultur ziemlich fremd war.

Was für eine Philosophie Marx gemäß seiner eigenen personal-soziokulturellen Fassung „gewählt“ hätte, wenn ihn in dieser Blickrichtung mehr beflügelt und weniger aus ihr abgedrängt hätte, läßt sich nur hypothetisch rekonstruieren. Einige der Leitsätze aus der Ruge-Korrespondenz, einiges aus den Feuerbachthesen, einiges aus der Polemik gegen die Deutsche Ideologie, aus der Proudhon-Kritik und noch aus dem Kommunistischen Manifest - dies zusammen könnte vielleicht am ehesten als das unausgeführte und auch nur unvollständig umrissene Programm einer Philosophie des kritisch-reflexiven „Begreifens der Praxis“ gelten. Ich versuche einige Merkmale herauszuziehen:

- (1) Charakteristisch für den allgemeinen Wirklichkeitsbegriff ist die Antiposition nicht nur zum Idealismus, sondern ebenso zum Weltanschauungs-Materialismus. Die Wirklichkeit ist nicht nur als Objekt, sondern auch subjektiv als Praxis bzw. als etwas im Medium der Praxis zu fassen.
- (2) Die Standortbezeichnung „materialistisch“, die Marx trotz seiner Bedenken doch wieder aufnimmt, gewinnt im Medium der Praxis einen neuen menschlichen Sinn, der eigentlich besser mit dem Titel „wirklich“ angezeigt ist. Der „abstrakte Materialismus“ ist nur ein „abstrakter Spiritualismus der Materie“ oder eine metaphysische Travestierung der Natur in der Trennung vom Menschen.
- (3) Aufhebung der Bewußtseins-Abstraktion: Sein und Bewußtsein sind als das „bewußte Sein“ in der Personalunion des „wirklichen Lebensprozesses“ (der Lebenstätigkeit) der Menschen zusammengeschlossen, nur in der Abstraktion trennbar. „Man spricht von Ideen, welche eine ganze Gesellschaft revolutionieren; man spricht damit nur die Tatsa-

che aus, daß sich innerhalb der alten Gesellschaft die Elemente einer neuen gebildet haben“.<sup>9</sup>

- (4) Denken in Personen- und Handlungsbegriffen statt in schwebenden Essentialien: An die Stelle der Wesenskategorie „der Mensch“ („der Sozialismus“ etc.) treten in der „Sprache des wirklichen Lebens“ die „wirklichen Individuen“ und die Modalitäten ihres Wirkens.
- (5) Die Praxis ist ineins gegenständliche und gesellschaftliche Lebenstätigkeit; sie hat als Stoffwechsel mit der Natur und als Praxis der Vergesellschaftung ihren menschlichen Bedürfnis-Sinn und ihre je bestimmten variablen Kraftmaße (Produktiv- und Formativkräfte). Ökonomischer, politischer und geistiger Lebensprozeß sind Facetten des einen persönlich-gesellschaftlichen Lebensprozesses der Menschen.
- (6) Eine kardinale Maßbestimmung gesellschaftlicher Produktivkraft ist die Stufe von „Selbstbetätigung“ (in der Differenz zu den Anteilen von natürlicher oder sozial verfügbarer Fremdbestimmtheit).
- (7) In vielerlei Interaktionen erfahren die gegenständliche Produktivkraft und das Volumen der Selbstbetätigung eine Potenzierung; dann bricht die höher-potenzierte Selbstbetätigung die sozial fixierten Formen fremdbestimmter Subordination auf.
- (8) Der resultative Prozeß solcher Potenzierungen ist die Geschichte, die Menschengesellschaften durchmachen.
- (9) Ein Resultat der partikularen Geschichten ist es, daß sie (ohne damit eine essentielle Teleologie zu erfüllen) zu einer Weltgeschichte zusammenwachsen.
- (10) Mit der industriellen Revolution ist eine bedeutsame zivilisations-, gesellschafts- und gattungsgeschichtliche Wendemarke erreicht: „Es ist also jetzt so weit gekommen, daß die Individuen sich die vorhandene Totalität von Produktivkräften aneignen müssen, nicht nur um zu ihrer Selbstbetätigung zu kommen, sondern schon überhaupt um ihre Existenz sicherzustellen.“<sup>10</sup>
- (11) „Nur die von aller Selbstbetätigung vollständig ausgeschlossenen Proletarier der Gegenwart sind imstande, ihre vollständige, nicht mehr bornierte Selbstbetätigung, die in der Aneignung einer Totalität von Produktivkräften und in der damit gesetzten Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten besteht, durchzusetzen.“<sup>11</sup>  
*Kritische Anmerkung:* Die beiden letzten Notierungen tragen in das bis dahin mehr generelle, algebraische Schema bereits eine bestimmte Größe ein. Es kommt damit sozusagen ein Zähler hinein, der einen irrationalen Bruch ergibt. Das ist eine der Stellen, an denen schon bei den Prolegomena ein Stück Doktrin in die Rechenschaftslegung einbricht. Das heuristische Schema ist vom Prozeß der bürgerlichen Transformation der Adelsgesellschaft abgelesen. Doch mit einer Produzentenklasse, die von jeder höheren Selbstbetätigung ausgeschlossen ist, läßt sich der abgesteckte Rahmen nicht bündig ausfüllen. Dem Proletariat zugeschrieben, bekommen alle folgenden Positionen einen postulativen Zug.
- (12) Ohne Utopie: „Solange das Proletariat noch nicht genügend entwickelt ist, um sich als Klasse zu konstituieren, ... sind (seine) Theoretiker nur Utopisten, die ... Systeme ausdenken und nach einer regenerierenden Wissenschaft suchen. Aber in dem Maße, wie die Geschichte vorschreitet und mit ihr der Kampf des Proletariats sich deutlicher abzeichnet, haben sie nicht mehr nötig, die Wissenschaft in ihrem Kopfe zu suchen; sie

---

<sup>9</sup> MEW Bd. 4, S. 480

<sup>10</sup> MEW Bd. 3, S. 67

<sup>11</sup> a.a.O., S. 68

haben nur sich Rechenschaft abzulegen von dem, was sich vor ihren Augen abspielt, und sich zum Organ desselben zu machen. ... Von diesem Augenblick an wird die Wissenschaft bewußtes Erzeugnis der historischen Bewegung, und sie hat aufgehört, doktrinär zu sein, sie ist revolutionär geworden.“<sup>12</sup> Diese Verabschiedung der Utopie war nicht überzogen, sondern wohlbedacht, allerdings hypothetisch begründet - in der materialen Annahme, das Proletariat werde jene enorme Potenz erlangen.

Ohne die Projektion eines revolutionären Proletariats kommt man in den Gedankenraum von Marxens „revolutionärer Wissenschaft“ nicht hinein. *Mit* ihr kann man darin jedoch nicht festen Fuß fassen. Mit der Projektion eines revolutionären Proletariats hat das „Doktrinäre“ doch wieder starke Stützpunkte im Marxschen Terrain bekommen. Hier ist der Grund für die Theorie-Doktrin-Ambivalenz. In der Zeit nach Marx ging es in dieser Richtung weiter: Die Doktrin-Elemente haben sich bei den Nachfolgern fester verankert und üppiger ausgebreitet als die Theorie-Kultur. Der Marxismus war dem Status und seiner inhaltlichen Besetzung nach ganz überwiegend Doktrin. Die Elemente von Theorie-Kultur bildeten ein Feld von „traditioneller Theorie“ (im Sinne Horkheimers) und fungierten instrumentell als Schemata für pragmatische „Anwendungen“, also ebenfalls doktrinal gebunden. Marxistische Politik wurde „angewandte Wissenschaft“.

Die Erben des Spätmarxismus sind jetzt noch so sehr dem Doktrinwesen verhaftet, daß sie dem Vordenker Marx in aller Selbstverständlichkeit das doktrinale, „legitimationswissenschaftliche“ Selbstverständnis unterstellen und ihn daraufhin in unhistorisch-anachronistischer Manier für allerlei schlimme Praktiken der proletarischen Diktatur haftbar machen.

### **Die wirkliche Arbeiterbewegung und ihre marxistischen Philosophien**

Das Praxisdenken von Marx bewegt sich streng genommen in einem *Erwartungshorizont*, nicht in einem Ziel- und Aufgabenhorizont. In seiner Sicht der Dinge hatte die Arbeiterklasse nicht „Ideale zu verwirklichen“; sie hatte nur die Elemente einer höheren Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich im Schoß der alten Gesellschaft entwickelt haben.<sup>13</sup> Die Erwartungen waren enorm überzogen: die alte Gesellschaft war für Marx die „zusammenbrechende Bourgeoisgesellschaft“, und das Proletariat werde es sein, das die höhere Gesellschaftsform in Freiheit setzt (was in dieser Umschreibung ein recht rätselhafter Vorgang ist: Wer setzt da bei wem was frei?). Das eine war, daß Marx sich Rechenschaft vom Heraufkommen einer machtvollen Arbeiter-Emanzipationsbewegung gegeben hat und damit bei einer wichtigen Epoche der neueren Sozialgeschichte aktiv mit dabeigewesen ist. Das andere war die imaginär-ideative Überhöhung, in der sich ihm die Wirklichkeit dieser geschichtlichen Bewegung schon vor ihrem eigentlichen Beginn dargestellt hat (und bevor er sie wirklich kennengelernt hatte). Die ideative Überhöhung, als Doktrin fixiert, wurde schon zu Marxens Lebzeiten zum Credo von „Marxisten“, während er selbst entschieden keiner sein wollte.

„Marxismus“ ist als ein epigonales Konstrukt entstanden. Marx selbst ist nicht der „Begründer des Marxismus“, sondern sein vorletzter Vorläufer - vor Engels, der zum Mentor der ersten Marxisten wurde - der Bebel und Bernstein, Mehring und Kautsky, Labriola und Plechanow. Daß der Marxismus in der Arbeiterbewegung als eine „Lehre“ installiert wurde, war schon der Ausdruck davon, daß die Bewegung nicht jene Spontaneität ausgebildet

---

<sup>12</sup> MEW Bd. 4, S. 143

<sup>13</sup> MEW Bd. 17, S. 343

und den „sicheren Gang“ gewonnen hat, den Marx ihr von seiner Wahrnehmung des frühindustriellen Handwerkerprotests her zugetraut hatte. Als die Klasse wirklich zur großindustriellen Arbeiterklasse heranwuchs, blieb sie in einer lediglich gelockerten, aber nicht gebrochenen sozialen Subordination unter die Dirigenten der kapitalistischen Produktion befangen. In ihrem begrenzten Widerstand gegen die herrschende Sphäre, mit dem sie auch noch unter starken Gegendruck geriet, brauchte sie die Autoritäts-Stütze einer geschlossenen Lehre. Die politische Organisation der Arbeiter blieb annähernd so hierarchisch wie die Fabrik. Die Formationsqualität blieb (in prekärer Gegenbildlichkeit zur Staatssphäre) „strategisch“, d.h. eine Konfiguration von Heeresleitung und „Heerhaufen“. Die revolutionäre Rest-Rhetorik war entweder kompensatorische Ideologie, oder sie war bereits die problematische Vor-Anzahlung auf eine künftige proletarisch-revolutionäre Imperialität.

Wie das Praxisdenken von Marx zwei Phasen durchlaufen hat, die vor-proletarische und die proletarische, so auch der nachmarxsche Marxismus seine „Gründerzeit“, in der er sich noch halbwegs im Marxschen Erwartungshorizont einer aufsteigenden Arbeiterpolitik bewegen konnte, und - in der Weltkriegsepoche des 20. Jahrhunderts - die Krisenzeit jenseits des Marxschen Erwartungshorizonts. Nun spaltete sich der Marxismus in einen Sozialreformismus, der einer radikal neuen Lage einfach nicht mehr gewachsen war, und eine proletarische Linke, die mit einer neu belebten sozialrevolutionären Militanz „auf der Höhe der Zeit“ stehen und dem Sturm und Drang dieses eisernen Zeitalters gewachsen sein wollte.

Man konnte schon viel früher, und man kann und muß heute noch viel bündiger darüber reden und rechten, was jene Spaltung des Marxismus/Sozialismus für den Gang der weiteren Geschichte bedeutet hat. Die kardinalen Verlaufsdaten sind allgemein bekannt: Im Westen Europas gingen die Transformationen der modern-bürgerlichen Gesellschaft weiter; in Mitteleuropa kamen die Sturmabteilungen einer national- und sozial-imperialen Mobilmachung an die Macht und nahmen den 1918 abgebrochenen Weltkrieg erneut auf; im Osten Europas wurde der neue Sozialrevolutionarismus marxistischer Konfession geschichtsmächtig und vollführte aus dem Weltkrieg heraus 1917 in Rußland eine imperiale Sozialrevolution, aus der ein „Sozialismus in einem Land“ hervorging, der dann, in die zweite Weltkriegsphase verwickelt, zu einem Groß-Imperium aufstieg. Wir wollen jetzt nicht in die Verhandlung darüber eintreten, was es für die Welt-Sozialkultur bedeutet hat, daß ein Sechstel der Erde (und dann noch mehr) „dem Kapitalismus entronnen“ oder entrisen worden ist. Ich möchte nur darauf hinweisen, welches besondere Interesse es gerade aus der Marx-Tradition heraus hat, für die Hauptprozesse des 20. Jahrhunderts, namentlich für den Prozeß und den Ausgang des sogenannten Sozialismus oder der „proletarischen Revolution“, einen wirklich sozialhistorischen, nicht nur politik- und ideologehistorischen Nenner angeben zu können. Unter dem Aspekt einer Philosophie der Praxis und ihrer produktiv-formativen Kräfte bliebe es unbefriedigend, das Soziale nur als ein Ensemble institutionell gefaßter „Verhältnisse oder „Strukturen“ zu fassen, nicht wesentlich als Praxis lebendiger Vergesellschaftung und Umvergesellschaftung. Daraufhin wird auch über die Sozialgeschichte der marxistischen Philosophien anders als nur in den Termini ihrer dogmatischen Faktur und Partei-Subordination zu befinden sein.

Unsere engere Frage sei, was es für den Marxismus und insbesondere für seine höhere Theorie (Philosophie) bedeutet hat, jene Transformationen durchgemacht zu haben. Welche evolutionistisch-naturalistische Philosophie sich (unter der Patenschaft von Engels) die ersten Marxisten erwählt haben, ist mehr von historisch-archivarischem Interesse und braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen. Folgenreicher ist der Casus des Leninschen

Revolutions- und Staatsmarxismus, der - etwa annähernd zu seiner Halbzeit (oder „Halbwertzeit“) zwischen 1917 und 1989 - seinem Ersten Klassiker Marx in Leipzig eine Universität geweiht hat. Wie ordnet sich dieser „Sowjetmarxismus“ in die Sozialgeschichte der Epochenbewegungen ein?

In der Systemdisziplin „Dialektischen Materialismus“ haben die Philosophen wieder einmal sehr sonderbare „Charaktermasken“ angelegt; doch sollten wir jetzt nicht die Masken mustern, sondern auf die Personen schauen, die sie getragen haben. In den Anfängen von Marx waren wir auf die ideell-konzeptiven Manifestationen eines bürgerlich-republikanischen, autonomistischen Sozialcharakters getroffen. So werden wir jetzt die philosophischen „Bewußtseinsformen“ der leninistisch-stalinistischen Philosophie daraufhin befragen, welchem praktischen Sozialcharakter sie entsprochen haben.

Der Sowjetsozialismus, so möchte ich es kurz deklarieren, war mit seinen besonderen Kulturformen des Sozialen das Reich eines *proletarisch-revolutionären Sozialcharakters*. Der Revolutionsführer Lenin, der selber ja von durchaus anderer soziokultureller Provenienz war, hat am Vorabend des Oktoberaufstandes einige Züge jenes Sozialcharakters plastisch nachgezeichnet. Es war ein „Reich“, das (anders als das der Sozialreformisten) nur allzusehr „von dieser Welt“ war, denn der proletarisch-revolutionäre Sozialcharakter ist so, wie er 1917 in Aktion trat, ganz aus der militanten Kraftentfaltung der Weltkriegsepoche erwachsen und legte, sowie er zum herrschenden Typus wurde, ein durch und durch imperiales Gepräge an den Tag. Dem politokratischen Grundcharakter der Revolution entsprechend teilte sich die nachrevolutionäre Gesellschaft ebenso wie vordem die „alte“ in einen „herrschenden Kreis“ und ein in tiefer Subalternität gehaltenes Staatsvolk.

Wenn ich die Russische Revolution, obgleich sie nicht die Marxsche (imaginäre) „Revolution des Proletariats“ war, mit Lenin eine *proletarische* (und nicht so gern eine sozialistische) nenne, so eben darum, weil sie eine Revolution aus der soziokulturellen Substanz des proletarisch-revolutionären Sozialcharakters gewesen ist.

Wie schon im früheren Arbeitersozialismus gewann in ihr der Titel des „Proletarischen“ eine eigenartige Positivität. Der Proletarismus ist eine Kultivierung genau desjenigen Proletarischen, das die Negativität der gesellschaftlichen Stellung jener Klasse ausmachte und gerade „aufgehoben“ werden sollte. Was Lenin als Idealtyp des revolutionären Arbeiters vorgeführt hat, ist streng gesagt der Typ des aggressiven proletarischen Aufsteigers.<sup>14</sup>

Je nach der hierarchischen Position seiner Exponenten nimmt der proletarisch-revolutionäre Sozialcharakter eine entweder hochherrschaftliche oder eine subalterne Fassung an. Weil die proletarische Politokratie sich selbst und das Staatsvolk auf eine recht „unorganische“ Weise vereinigt, ist der herrschende Sozialcharakter wie nach außen so auch im Inneren der Korporation und im Einzelnen selbst ein Zwangscharakter - eine Varietät des „autoritären Charakters“.

---

<sup>14</sup> In seinem Aufsatz „Werden die Bolschewiki die Staatsmacht behaupten?“ führt Lenin den Typus eines „Vertreters der unterdrückten Klasse“ vor, einen intelligenten und sogar gut bezahlten Arbeiter. So jemand „packt den Stier bei den Hörnern, mit jener bewundernswerten Einfachheit und Klarheit, mit jener festen Entschlossenheit, mit jener erstaunlichen Klarheit des Blicks, von der wir Intellektuellen himmelweit entfernt sind. Die ganze Welt zerfällt in zwei Lager: 'wir', die Werktätigen, und 'sie', die Ausbeuter. ... Wo Holz gehauen wird, da fallen Späne. ... Wir haben 'sie' unter Druck gesetzt, 'sie' wagen nicht, so frech zu sein wie früher. Packen wir noch fester zu, und wir werden sie ganz stürzen - so denkt und fühlt der Arbeiter.“ (Werke Bd. 26, S. 104 f.)

Der Marxismus, die „revolutionäre Theorie“ (oder vielmehr *Revolutionsdoktrin*) präsentierte sich als Kanon eines *Verfügungs-Wissens*, das in seinem Anspruch auf objektive Erkenntnis alles „Subjektive“ verleugnete und in einen kompakten Objektivismus umschlug, dem die selbstreflexive Einstellung fremd blieb.<sup>15</sup> Als *Staatsideologie* wurde der Sowjetmarxismus buchstäblich *herrschend*: eine Herrschaftsideologie, die gleichermaßen Gedankenausdruck der herrschenden Sphäre war und Ausdrucksformen für die Subordination der Subalternen darbot. Der Gedankenausdruck des proletarisch-politokratischen Sozialcharakters bewegte sich weithin in ideologischen Chiffren, nicht in einer „Sprache des wirklichen Lebens“.

Für die Gesetzgebungsmacht der Herrschenden (und zugleich für die interne Zwanghaftigkeit ihrer Sphäre) standen die „*objektiven Gesetze* der gesellschaftlichen Entwicklung“, die für Herrschende und Untertane gleichermaßen wie ein oberster Dienstherr amtierten. Eine andere Parabel für die allgemeine Volks-Subalternität war der philosophische Primat des *Abstraktum Materie*, die wie der Gott einer gottlosen Gesellschaft figurierte. Der Materialismus war wieder einmal massiv „menschenfeindlich“ geworden. Die hierarchische Überordnung der Diktat-Universalien über das gesamte theoretische Denken war (wie auch der pseudo-kognitivistische Objektivismus) die *Apotheose der Bürokratie*. Daß die heraufkommende Sowjetphilosophie die Bewußtseinsform bürokratischer Herrschaft war, hat Leo Trotzki bereits 1928 erfaßt. Zahlreich sind die konzeptiven Ausblendungen und Blockaden, die einem Denken in den Begriffen originär-initiativer Lebens- und Gesellschaftspraxis den Boden entzogen. Das „unabhängig vom Willen und Bewußtsein der Menschen“ gewann leitmotivische Bedeutung.

Unter der Ägide der proletaristischen Ideologie erhielt das gesamte Geistesleben ein nieder-kulturelles Gepräge. Die Philosophie, ihrer Fassung nach scholastisch, kam nicht auf die Stufe einer Hochscholastik. Sie brachte es in ihren offiziellen Repräsentanten zu doktrinärer Akribie, nicht zu intellektueller Subtilität. Als sich während der 60er Jahre bei Philosophen einer Nach-Bürgerkriegs-Generation aufs neue die Lebenskeime eines zivil-bürgerlichen Sozialcharakters zu regen begannen, hat sie der proletarisch-politokratische Komplex noch einmal kräftig unterdrückt. In der DDR-Philosophie war es für mich damals am sichtbarsten die Diskussions-Initiative, die Helmut Seidel mit seinem Aufsatz „Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit“ (Heft 10/1966 der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“) unternommen hat: „Weder Substanz noch Selbstbewußtsein ist der Ausgangspunkt für Marx, sondern die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit der Menschen, die Arbeit, die gesellschaftliche Praxis. Die Kategorie Praxis ... ist die Zentralkategorie der marxistischen Philosophie überhaupt.“ Doch sie sollte, sie durfte es zu diesem (schon verspäteten) Zeitpunkt nicht werden. Der Pyrrhussieg, mit dem die philosophische Reaktion der Gropp & Co. den Vorstoß Seidels gegen die Zentralstellung ihres Materie-Fetischs zurückschlug und ihn selbst von der Front der systematisch-prospektiven Fragestellungen abdrängte, war zugleich ihre Bankrotterklärung.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966, S. 76

<sup>16</sup> Ich verfolgte seinerzeit als Mitarbeiter im Osteuropa-Institut der Berliner Freien Universität die philosophisch-ideologischen Entwicklungen in der UdSSR und der DDR recht eingehend und empfand den Aufsatz sogleich als eine Sensation. Ihm und der sich daran anschließenden Debatte widmete ich die Hälfte einer Informationsbroschüre, die ich unter dem Titel „Praxis oder Dogma?“ für eine gesamtdeutsche Publikationsstelle verfaßte. Sie ist wider Erwarten jedoch nicht im Druck erschienen. Ich fragte damals einen der offiziellen „Obleute“ der DDR-Philosophie, für wie wichtig er die Diskussionsinitiative Seidels erachte. Er attestierte

Das Monstrum einer Staatsphilosophie für alle und für keinen ist jetzt in seine eigene Nichtigkeit hinabgestürzt und hat viele mit sich gerissen, die in ihren Netzen gefangen waren. Was an „Philosophie-Angeboten“ steht nach der Abwicklung des Dia-Histo-Mat-Komplexes zur Wahl? Wovon hängt jetzt die „Wahl“ (im Sinne Fichtes) ab? Wird es, muß es noch eine erneuerte „marxistische Philosophie“ aus dem Geist der Reformkonzepte der 60er Jahre geben (oder aus dem Geist eines „kritischen Marxismus“, dem es im Westen nicht ganz so miserabel ergangen war)? Muß die Marxsche Philosophie-Tradition überhaupt unter der Signatur eines *Marxismus* (eines „pluralisierten“ vielleicht) fortleben?

### **Philosophisch denken lange nach Marx**

Karl Marx ist nicht der Marxismus. Es war für Marx recht verhängnisvoll, daß er in die Aktiva und Passiva der epigonalen Marxismen hineingezogen worden ist, und das auch noch mehr mit seinen eigenen Passiva und Negativa als mit seinen Aktiva. Für meinen Teil habe ich es 1974 zu Protokoll gegeben, daß der „Ismus“, den man Marx angehängt hat, eigentlich eine *ideologische Anomalie* gewesen ist. *Nach dem Marxismus* lebt man geistig leichter und schwerer zugleich: freier im Hinblick auf Marx und all die doktrinal-doktrinären Obligationen, die sich mit seinem Namen verbunden haben, und beschwerlich angesichts von realgeschichtlichen Problematiken, die mit Marx obligat geworden sind und mit denen er selbst entweder auch schon nicht fertig geworden oder noch gar nicht konfrontiert gewesen war. Wer Marx als großen Lehrmeister und als unanfechtbare Autorität gebraucht hat, war schon immer nicht auf seiner Höhe.

Nichts führt über die große historische Distanz hinweg, in der man sich, *lange nach Marx*, zu ihm befindet. So lange nach Marx kann man nicht mehr „nach Marx“ philosophieren. Und dergleichen wäre ohnehin nur ein nur allzu traditionelles „Philosophieren“ in den Bahnen einer Tradition, nicht eine gegenwärtig-aktive philosophische Denkarbeit von der Marxschen Art, d.h. eine an gegenwärtigen Problematiken. Die Philosophie von Marx war im Sinne des Hegel-Wortes etwas von *ihrer Zeit in Gedanken erfaßt*, eben von *seiner Zeit*. Je weiter die unsrige von der seinen entfernt ist, um so mehr kann eine eventuell fort-dauernde Aktualität von Marx nur noch im Formellen einer *Denkweise*, manchmal auch noch thematisch in der Fluchtlinie einiger seiner Problemeröffnungen, kaum aber im Materialen des hier und jetzt zu Bedenkenden (oder zu Kritisierenden) liegen. Und selbst in dem, worin man produktiv an Marxisches anschließen kann, muß man das Aktuelle erst selbst nach eigenem Vermögen in seiner Gegenwartigkeit erfahren und verarbeitet haben und kann es bei Marx nur analog wie ein doppeltes *déjà-vu* wiederfinden, nicht schulmäßig von ihm lernen. Im übrigen „lehrt uns“ Marx ebenso wie der ganze geschichtliche „Fall Marx“, daß es gar nicht so sehr um ihn selbst geht. Sein ernstes theoretisches Denken ist, durchaus realitätsgerecht, ein *Verweisungszusammenhang*, der gerade von seiner Person weg auf etwas gesellschaftlich Kollektives hinführt.

In diesem Sinn kann ich sagen, daß ich mir die meisten Koordinaten eines gegenwärtig-geschichtlichen Praxisdenkens, die ich oben als die Marxschen anführte, zu eigen gemacht habe und insofern einen lebendigen Traditionsbezug zu ihm herstellen kann. Wenn Marx nicht mehr wie ein monolithischer Block vor uns steht, werden auch zunehmend viele, die nicht durch eine „Marxschule“ gegangen sind, die Marxischen Motive mit derselben Selbstverständlichkeit in ihre Diskurse einbeziehen, in der sie es mit Aristoteles-, Kant-, Hegel- oder Nietzsche-Motiven tun.

---

ihr eine nur „mittlere“ Wichtigkeit. Für mich war damit aber jede Hoffnung auf eine nach-stalinistische Reformation der DDR-Philosophie begraben.

Will man also einen produktiven traditionsgeschichtlichen Anschluß an Marx finden, wird man gut daran tun, nicht nur die marxistische „Umwertung der Werte“ rückgängig zu machen, die darin liegt, daß Marxens posthumes Weiterleben nach dem Tode, als der unsterbliche Geist des Marxismus, für wichtiger galt als sein zeitliches Erdenleben. Auch im Duktus der engeren Marxgeschichte war es eine fragwürdige Umwertung der Werte, daß der bürgerliche Republikaner Marx nur als die unvollkommene Vorstufe des proletarischen Revolutionärs erschien. Georg Lukács hat seinerzeit von der vermeintlichen Höhe eines „Standpunkts des Proletariats“ herab die „Verdinglichung“ und die „Antinomien des bürgerlichen Denkens“ bloßgestellt. Indessen war der „Standpunkt des Proletariats“ selbst ein Gipfel der Verdinglichung, und die Antinomien waren die des proletarischen Bewußtseins, dieses synthetischen Kunstprodukts.

Das „Beste“ am „proletarischen“ Marx war das, was er aus der bürgerlichen Bildung, Sozialkultur und Politikform mitgebracht hatte. In seinem letzten bürgerlich-republikanischen Manifest, den Briefen an A. Ruge, wurde er selbst zum Propheten einer künftigen Erfahrung, die man am Ausgang der proletarischen Revolution machen sollte: Es werde sich zeigen, „daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die *Vollziehung* der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine *neue* Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt“. Welche andere Arbeit konnte dies sein als die an der Herausbildung einer zivilen Bürger-Gesellschaft, in der auch die lebenserhaltende Arbeit nicht von Menschen abgeleistet wird, die aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgeschlossen sind?

Nach der fälligen Revision wird zusammen mit dem proletarischen, Allzu-Proletarischen, an dem es sich festgemacht hatte, das Doktrinale und Doktrinäre im Marx-Erbe, von dem die Marxismen gelebt hatten, als etwas „Historisch-Gewordenes“ zurücktreten. Das philosophische Interesse wird sich auf die *theoretischen* und *selbstreflexiven* Valenzen des Marxschen Denkens richten. So sehr er historisch vor allem als diese individuelle Person in ihrem Zeitkontext interessiert (und künftig noch mehr gerade als diese historische Figur interessieren wird), so sehr interessiert er philosophisch als ein exemplarischer Typus einer sehr arrivierten modernen Intellektualität. Der Marxismus hat sein Teil dazu beigetragen, daß man das Arrivierteste von Marx noch gar nicht einholen konnte Seine Grundfragen bleiben paradigmatisch bedeutsam. Nach wie vor ist es eine offene Frage, in welchen Bewußtseinsformen für Leute von höherer Bildung und Intellektualität eine reelle und seriöse Politik-Partizipation möglich ist.

Ein Fazit aus der sozialhistorischen Aufschlüsselung der Marxgeschichte ist ein philosophisch radikalierter Begriff des Sozialen selbst. Im reflexiven Bedenken gesellschaftlich-geschichtlicher Praxis stellt es sich nicht nur institutionell-strukturell als irgendeine soziale Klassen-Konfiguration dar. Vielmehr sind es die praktischen Energien spezifischer Vergesellschaftung. Die Weltkriegsepoche des 20. Jahrhunderts hat den Sinn dafür geweckt, wie sehr es innerhalb und „unterhalb“ der diversen Klassenformationen und ordnungspolitischen „Ismen“ auf ihre *personal-soziokulturelle Faktur* ankommt. Im Untergrund des Faschismus haben die Frankfurter Sozialforscher den „autoritären Sozialcharakter“ identifiziert. Im Anschluß daran sprach ich analog vom „proletarisch-revolutionären Sozialcharakter“, der im Prozeß der Sowjetrevolution dominant hervorgetreten ist. Unter den intellektuellen Parteigängern der Marxismen sind auch verschiedene Facetten eines *priesterlichen* Sozialcharakters (natürlich nicht akkurat in den Koordinaten Nietzsches) zu erkennen. Die höhere Humanitäts-, Persönlichkeits- und Sozialkultur lebte immer aus der Substanz eines *zivil-bürgerlichen Sozialcharakters*. Die Analytik von

Konstitutionen des praktischen Personal- und Sozialcharakters könnte ein wichtiges Stück aktueller Selbstverständigungs-Arbeit sein.

Im Rückblick auf die Weltkriegsepoche, die auch die Epoche der Marxismen war, fällt es ins Auge, daß die Menschen sich unter den verschiedensten Vereinigungs- und Trennungskriterien zu politischen Parteien und Lagern formierten. In der Regel waren es kollektiv-ideologische Identifikationen und Distanzierungen von Nation, Rasse, Klasse oder „Endziel“. Wer für den Kommunismus kämpft, schrieb Brecht im Zeichen eines „Maßnahmen“-Kommunismus, hat von allen Tugenden nur eine, daß er für den Kommunismus kämpft<sup>17</sup> - ein ganz ungeheuerlicher ideologischer Fetischismus. Auf dieser fragwürdigen Geschäftsbasis ergaben sich zwanghafte Identifikationen und Distanzierungen quer über alle Grenzen oder Gemeinsamkeiten der wirklichen Sozialcharakter-Identität hinweg. Solche Mesallianzen haben übrigens schon Engels nach der 1848er Revolution äußerst irritiert: „haben wir nicht seit soundsoviel Jahren getan, als wären Krethi und Plethi unsere Partei...?“ - „bornierte Hunde“, mit denen die letzten Jahre ihn und Marx „zusammengeworfen hatten“.<sup>18</sup>

Es wird weiterhin so sein, daß verschiedene Leute unter verschiedenen Kriterien verschiedene Philosophien „wählen“ werden, mehr historische oder mehr unhistorische, mehr gesellschaftlich mediatisierte oder mehr Welt-Mensch-Natur-unmittelbare; mehr politische oder mehr unpolitische. Eine der mehreren Optionen ist es (so die meine), Philosophie als „ihre Zeit in Gedanken erfaßt“ anzusetzen, ohne dergleichen zur Aufgabe für Alle zu erklären. Es ist, mit einem Blick zurück auf den Marx von 1843, eine Philosophie als Heuristik des geschichtlichen Prozesses zivil-bürgerlicher Vergesellschaftung. Vor die Frage gestellt, ob man seine theoretische Position heute noch als einen „praktischen Materialismus“ deklarieren kann, antworte ich mit dieser Modifikation: Lieber als einen „materialisierten“, geschichtlich-praktischen „Kritizismus“.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Stücke in einem Band, Suhrkamp Frankfurt 1978, S. 258

<sup>18</sup> Brief an Marx vom 13.2.1851, MEW Bd. 27, S. 190

<sup>19</sup> Vgl. meinen Aufsatz „Materialisierter Kritizismus“ in der Festschrift für Alfred Schmidt, *Kritischer Materialismus*, Hrsg. M. Lutz-Bachmann und G. Schmid Noerr, Hanser München 1991.