

# Marx - wiedergelesen

von Dr. Philipp W. Balsiger

## 1 Einleitung

Mit dem Zusammenbruch des sozialistischen Systems schien es, als hätte sich mit dem politischen Faktum auch die philosophisch-theoretische Auseinandersetzung um die theoretischen Grundlagen dieses Systems erledigt. Bis zu dessen Zusammenbruch war die Beschäftigung mit Marx durchaus begründet: Für die Repräsentanten des sozialistischen Systems war die Auseinandersetzung mit Marx eine Auseinandersetzung mit der eigenen theoretischen Grundlage und damit letztlich auch mit der Legitimation des eigenen politischen Handelns. Für die sozialistischen Kritiker des kapitalistischen Systems galt Marx als wichtigste theoretische Stütze, für die kapitalistischen Kritiker des sozialistischen Systems drängte sich eine Auseinandersetzung mit den Grundlagen dieses Gegenentwurfs eines politisch-ökonomischen Systems ebenso auf, galt es doch, in aufklärerischer Absicht auf die Differenzen zwischen der theoretischen Grundlage und deren konkreter praktischer Umsetzung hinzuweisen. Für jede der genannten drei Gruppen von Kritikern standen vor allem die ökonomischen Schriften im Mittelpunkt des damaligen Interesses. Dieser primäre Bezug ist aber mit dem Wegbrechen des sozialistischen Systems endgültig verloren gegangen. In jüngerer Zeit lassen sich jedoch wieder zaghafte Diskussionsansätze beobachten, die sich jedoch eher auf das Werk des frühen Marx konzentrieren.

So trug ein Kolloquium französischer und britischer Marx-Forscher vom vergangenen 27./28. Februar in Paris den Titel "Retours à Marx: une autre mondialisation?" Das *Forum for European Philosophy*, die Zeitschrift *Actuel-Marx* und das *Collège International de Philosophie* als Organisatoren formulierten die Zielsetzung des Kolloquiums wie folgt: "de réévaluer différents courants et aspects de la tradition marxiste à la lumière du phénomène de la 'mondialisation' et des divers mouvements 'anti-capitalistes' qui se sont développés pour s'y opposer." Ein Blick ins Programm zeigt aber, daß von insgesamt sechs Diskussionseinheiten gerade eine einzige sich mit Fragen neo-liberaler Ökonomie befaßt, alle anderen hingegen eher auf die praktisch-philosophischen Grundlagen abzielen und damit auf die seit jeher mitlaufende Diskussion der frühen Schriften von Marx.

Axel Honneth, einer der Mitherausgeber der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, sieht ebenfalls eine Notwendigkeit, sich erneut mit Marx zu befassen. So enthielt das 3. Heft des Jahrgangs 2002 einen Themenschwerpunkt "Marx in der Diskussion". Anders als die englisch- und die französischsprachigen Kollegen, die zwischen 1993 (*Spectres de Marx*) und 2002 (*Marx & Sons*) unter anderem eine von Jacques Derrida ausgelöste Debatte um die richtige Umgangsweise mit der Erbschaft des Marxschen Denkens abarbeiten konnten, sieht es Honneth "im Land seiner (i.e. derjenigen von Marx, PhB) Herkunft und intellektuellen Bildung (...) um das Werk von Marx heute schlecht bestellt", ja Honneth glaubt sogar die Tendenz "einer geistigen Ausbürgerung von Marx aus Deutschland" ausmachen zu können, wodurch eine "paradoxe Ungleichzeitigkeit (...) zwischen Deutschland und den anderen Ländern des Westens entstanden ist." Der von Honneth initiierte Themenschwerpunkt umfaßt Texte, in denen es grob gesprochen um die Positionierung des frühen Marx in der Philosophiegeschichte geht.

Aus dieser sehr knappen Darstellung der gegenwärtigen Rezeptionslage bieten sich nun verschiedene Folgerungen an. Zunächst kann festgestellt werden, daß auch heute das Werk von Karl Marx in philosophischen Kreisen durchaus weiterhin Gegenstand der Auseinandersetzung ist, wenngleich die Zahl der einschlägigen Publikationen deutlich geringer ist als in den 1970er und 1980er Jahren und inhaltlich oftmals Bilanzierungen und Bestandesaufnahmen der bisherigen Marx-Forschung vorgenommen werden. Die kontroverse Globalisierungsdebatte und die weltweit gedrückte ökonomische Stimmung scheinen bestenfalls als rhetorischer Aufhänger zu dienen; aber ein größerer Diskurs, in dem beispielsweise Marx' Hauptwerk *Das Kapital* als Instrument einer weitergehenden ökonomischen Analyse wieder zu Ehren käme, läßt sich gegenwärtig nicht ausmachen.

In Übereinstimmung mit Honneth und gleichzeitiger Zuspitzung seiner Bemerkung, wonach vorwiegend Elemente der politischen Ethik von Marx rezipiert würden, läßt sich die folgende These formulieren:

Betrachtet man die heutige Rezeption des Werks von Marx dann kann man feststellen, daß heute eher Themen der frühen Schriften von Marx, also aus den Schriften und Manuskripten der Jahre 1843–1846 diskutiert werden. Dabei fällt auf, daß Marx heute im wesentlichen als Gestalt der Philosophiegeschichte behandelt wird und die politischen Implikationen seines Werkes bestenfalls berührt werden.

Bevor im Folgenden näher untersucht werden soll, was die Gründe für diese Erscheinungen sind und worin deren Herausforderungen bestehen, soll - gewissermaßen zur Rekapitulation - kurz auf das

Frühwerk von Marx geblickt werden.

## 2 Marx' philosophische Grundlagen

Marx verfolgt in den sogenannten "Pariser Manuskripten" die philosophische Zielsetzung, aus einer Anthropologie eine kritische Gesellschaftstheorie zu begründen. Anthropologisch ist die Grundlage insofern, als Marx von einer Bestimmung des Menschen ausgeht, wie sie sich im dritten der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* von 1844 findet:

Der Mensch ist unmittelbar *Naturwesen*. Als Naturwesen und als lebendiges Naturwesen ist er teils mit *natürlichen*, mit *Lebenskräften* ausgerüstet, ein *tätiges* Naturwesen; diese Kräfte existieren in ihm als Anlagen und Fähigkeiten, als *Triebe*; teils ist er als natürliches, leibliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ein *leidendes*, bedingtes und beschränktes Wesen, wie es auch das Tier und die Pflanze ist, d.h. die *Gegenstände* seiner Triebe existieren außer ihm, als von ihm unabhängige *Gegenstände*, aber diese Gegenstände sind *Gegenstände* seines *Bedürfnisses*, zur Betätigung und Bestätigung seiner *Wesenskräfte* unentbehrliche, wesentliche *Gegenstände*... (EB I, 578)

Aus dieser ersten Bestimmung kristallisieren sich drei Eigenschaften heraus, die für die Bestimmung des Menschen als Individuum wesentlich sind: Der Mensch ist ein *Naturwesen*; der Mensch ist ein *tätiges* Naturwesen und es existiert unabhängig von diesem tätigen Menschen eine Welt von Gegenständen, auf die dieser Mensch seine Lebenskräfte anzuwenden vermag. Die Anwendung dieser Lebenskräfte bezeichnet Marx im ersten Manuskript als "Lebenstätigkeit" (EB 1, 516), die er damit in den Rang einer anthropologischen Konstante erhebt.

Die gesellschaftstheoretische Dimension gründet nun in der weiteren Bestimmung von Marx, wonach der Mensch eben nicht nur ein individuelles, *tätiges Naturwesen* ist, sondern "das Individuum (...) das *gesellschaftliche Wesen (ist)*. Seine (i.e. des Menschen, PhB) Lebensäußerung (...) *ist* daher eine Äußerung und Bestätigung des *gesellschaftlichen Lebens*." (EB 1, 538) oder wie er in der 6. Feuerbach-These formuliert: "Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das *ensemble* der gesellschaftlichen Verhältnisse. (...)" (MEW 3, 6) In der Konsequenz ergibt dies, daß "das individuelle und das Gattungsleben des Menschen (...) nicht verschieden (sind)" (EB 1, 539). Der Mensch wird demnach von Marx nicht als atomisiertes Einzelindividuum gedacht, sondern immer als in gesellschaftlichen Verhältnissen stehendes Individuum. Die Gesellschaftlichkeit des Menschen ist nach Marx eine Wesensbestimmung desselben. Daraus ergibt sich philosophiehistorisch eine neue Bestimmung des Begriffs "Praxis".

## 3 Marx' Bestimmung des Praxis-Begriffs

Nimmt man sich nun diesen "Praxis-Begriff" bei Marx vor, so ist für das Verständnis aller in der Tradition der Marx'schen Theorie stehenden Praxiskonzeptionen zunächst wichtig, festzustellen, daß der tätige Mensch mit den ihn umgebenden Gegenständen immer schon in einem *Verhältnis* steht. Erkenntnistheoretisch wird Realität über die Betrachtung des tätigen Lebensvollzugs bestimmt. Hier wird die in Vollzug gesetzte Praxis aufgefaßt als "Konkretions- bzw. Realisationseinheit, als gleichsam Zellenform der Lebenswirklichkeit." Es läßt sich also festhalten, daß das Praxisproblem bei Marx kein statisches Subjekt-Objekt-Problem darstellt, sondern "ein Problem des Verhältnisses zwischen Praxis und Praxis", oder mit Marx zu sagen:

Jedes seiner (i.e. des Menschen, PhB) *menschlichen* Verhältnisse zur Welt, (...) kurz alle Organe seiner Individualität, (...) sind in ihrem *gegenständlichen* Verhalten oder in ihrem *Verhalten zum Gegenstand* die Aneignung desselben. Die Aneignung der *menschlichen* Wirklichkeit, ihr Verhalten zum Gegenstand ist die *Betätigung der menschlichen Wirklichkeit*; (...) (EB 1, 539 f)

Vor diesem Hintergrund beginnt sich nun abzuzeichnen, was das eigentlich Kritische an der Position von Marx ist. Im Gegensatz zu den zeitgleich wirkenden sogenannten Junghegelianern (die Gebrüder "Bauer und Konsorten" - wie sie Marx im Untertitel zur "Heiligen Familie" bezeichnet) greift Marx' Verständnis von Kritik tiefer. Er will nicht nur eine Kritik an Ideen in Form einer neuen Interpretation liefern und es dann dabei bewenden lassen: "nicht die Kritik, sondern die Revolution (ist) die treibende Kraft der Geschichte auch der Religion, Philosophie und sonstigen Theorie." Marx versteht unter einer Kritik eine Analyse der wirklichen Verhältnisse in ihrer Widersprüchlichkeit, mitsamt dem Aufzeigen der sich daraus ergebenden praktischen Konsequenzen! Diese Analyse soll Konsequenzen aufzeigen und damit zur Aufhebung der angeprangerten Mißstände führen.

Eingangs zur Bestimmung des Praxis-Begriffs von Marx habe ich dargelegt, daß [ZITAT]"der tätige

Mensch mit den ihn umgebenden Gegenständen immer schon in einem *Verhältnis* steht.“ Für Marx ist dieses Verhältnis in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft ein *entfremdetes*, was am deutlichsten an der *Arbeit* zutage tritt. Die Gründe für die Entfremdung der Arbeit liegen in der Trennung von Herstellung und Aneignung (Stichwort: “Privateigentum” [“Mittel, durch welches sich die Arbeit entäußert”]) und darin, daß unter kapitalistischen Bedingungen der Produktionsprozeß in Einzelschritte zerlegt wird. Der Arbeiter selbst wird an diese Schritte gebunden und verliert dadurch die Möglichkeit, das von ihm mitproduzierte Gut in seinem vollständigen Herstellungsprozeß verständig zu bearbeiten. Die Entfremdung gründet darin, daß der Arbeiter nicht mehr als Gesamtproduzent auftritt.

Der Begriff der Entfremdung kann als Dreh- und Angelpunkt der frühen Philosophie von Marx bezeichnet werden. Sein philosophisches Streben ist darauf angelegt, diese festgestellte *Entfremdung* und somit das Privateigentum aufzuheben. Es gibt nun zwei Wege, die *Entfremdungs*-Problematik zu bewältigen. Beide Wege basieren auf je unterschiedlichen Interpretationen der Marx'schen Frühschriften: (a) entweder wird diese Aufhebung innerhalb eines Systems historisch durch eine Revolution und der Aufhebung des Privateigentums erreicht - eine Auffassung wie sie von den (staatlichen) Dogmatikern der kommunistischen Parteien des Ostblocks vertreten wurde, oder (b) die Position von Marx in den Frühschriften wird “*humanistisch*” interpretiert und dann wird eine Aufhebung der Entfremdung durch die *Emanzipation des Menschen*, durch seine Kreativität erfolgen. Marx selbst formuliert dies so, daß die Aufhebung des Privateigentums “die vollständige Emanzipation aller menschlichen Sinne und Eigenschaften“ sei (MEW EB 1, 540). An derselben Stelle findet sich im Manuskript von Marx eine Fußnote, die lautet: “Ich kann mich praktisch nur menschlich zu der Sache verhalten, wenn die Sache sich zum Menschen menschlich verhält.” (MEW EB 1, 540)

Im Text *Zur Judenfrage* von 1843 (MEW 1, 347 ff.) findet sich ein Hinweis darauf, was sich Marx unter dem Stichwort *Emanzipation* konkreter vorstellt. Die im folgenden zitierte Textstelle findet sich als abschließender Absatz von Marx' Auseinandersetzung mit dem gleichbetitelt Text von Bruno Bauer.

Die politische Emanzipation ist die Reduktion des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das egoistische unabhängige Individuum, andererseits auf den Staatsbürger, auf die moralische Person.

Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine »forces propres« als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht. (MEW 1, 370)

## 4 Skizzen ausgewählter historischer Praxis-Debatten

### 4.1 Antonio Labriola

Diesen dargelegten Standpunkt von Marx in der Frage der Praxis (Aneignung der menschlichen Wirklichkeit durch das Verhalten zum Gegenstand, zusammen mit der Grundprämisse, wonach der tätige Mensch mit seinen Gegenständen immer schon in einem Verhältnis stehe), hat - wohl als erster überhaupt - der italienische Historiker Antonio Labriola (1843–1904) aufgenommen und ihn auf die Geschichte bezogen.

Politisch wirkte Labriola in den 1890er Jahren in Italien bahnbrechend für den organisierten Marxismus, indem er diesen als konkreten politischen Gegenentwurf gegen die bislang zwischen Anarchie und Radikaldemokratie pendelnde sozialistische Bewegung Italiens formierte. Labriolas “Philosophie der Praxis”, die in seiner Arbeit “Über den historischen Materialismus” dargelegt ist, geriet in ihrer, die Bedeutung der Geschichte stark gewichtenden Auslegung des Marxismus, zum Gegenpol zu der (sozial-)darwinistischen Auffassung des Sozialismus (Enrico Ferri), vermochte sich allerdings angesichts des wachsenden Erfolgs naturwissenschaftlich-positivistischer Interpretationen nicht durchzusetzen.

Für Labriola ist die Philosophie der Praxis der Kernpunkt des historischen Materialismus. Die Philosophie der Praxis ist “die in den Dingen, über die sie philosophiert, immanent vorhandene Philosophie” [p. 318]. Dies hat zur Konsequenz, daß Marx' Konzept der Geschichte nicht objektivistisch, sondern als tatsächlich dialektischer Prozeß aufgefaßt wird, in dem nicht nur das Subjekt handelt, sondern auch die Objekte selbst tätig sind, insofern als sie die Handlungen der Subjekte überhaupt erst als geschichtliche (mit)konstituieren. Was heißt das nun? Das heißt, daß

Handlungen ihren Sinn überhaupt erst aus dem Kontext beziehen, in dem sie sich vollziehen. Die den Menschen als Rahmen für seine Handlungen umgebenden Dinge werden insofern als "tätige" bestimmt, als daß Handlungsweisen des Menschen als von den Dingen unmittelbar wie mittelbar beeinflusst erkannt werden. Umgekehrt prägen die Handlungen auch die Handlungsumstände, so daß eine Handlung einen Kontext schafft, durch den sie im Wiederholungsfalle neu interpretiert werden müßte. In den Worten Labriolas gesprochen: "In gewöhnlicher Prosa ausgedrückt heißt das, daß die rhythmische Selbstbeweglichkeit eines selbständig existierenden Gedankens - die *generatio aequivoca* der Ideen - durch die Selbstbeweglichkeit der Dinge, deren Erzeugnis letzten Endes der Gedanke ist, ersetzt wird." [p. 318ff.] Folgen wir nun dieser Auffassung von Labriola und wenden sie auf die Geschichte an, dann kann eine theoretische Darstellung von Geschichte nicht mehr eine "objektive" Darstellung eines historischen Verlaufs (oder von bestimmten Zuständen), ein Ergebnis, sein (Labriola: die empirisch existierenden Dinge sind nicht Widerspiegelungen eines vorausgesetzten Gedankens [p. 319]); vielmehr gilt es, Geschichte selbst als ständig im Werden befindliche zu verstehen, und dazu bedarf es eben des Blicks auf den Kontext, aus dem sich Geschichte überhaupt erst entwickelt.

Diese von Labriola geschilderte Sichtweise eines dialektischen Verhältnisses von Kontext bzw. Handlungsumständen einerseits und handelndem Subjekt bzw. dessen Handlungen andererseits läßt sich auch auf Texte wie beispielsweise die Frühschriften von Marx anwenden. Wenn ein Buch bzw. ein bestimmter Text (sagen wir beispielsweise die 1888 erstmals deutsch erschienenen *Thesen zu Feuerbach*) praktische Konsequenzen haben soll, dann ist dazu zunächst ein bestimmter Kontext erforderlich, in dem das Buch oder der Text aufgenommen und verstanden zu werden vermag. Ein gelesenes Buch wird so im Idealfall für den Leser auch praktische Konsequenzen haben, der Leser wird *nach* der Lektüre anders handeln als er dies *vor* seiner Lektüre getan hätte. Labriolas Rezeption der Feuerbach-Thesen hat ihn zur "Philosophie der Praxis" gebracht, was in den damaligen historischen Umständen zu einer Konzentration der italienischen Marxisten führte. Konkretisieren wir die von Labriola entwickelte Position, dann können wir sagen: Es sind die historisch-politischen Gegebenheiten einer Epoche, die insbesondere das Entstehen von bestimmten Texten wie auch die Weisen ihrer Aufnahme provozieren. Historische Kontexte fordern Reaktionen wie wir sie beispielsweise durch die Arbeiten von Marx und Labriola kennen. Ein Text wird in einem solchem Kontext geschrieben, solche Schriften werden gelesen, sie lösen Handlungen aus, die wiederum den Kontext verändern und ein solcherart veränderter Kontext beeinflusst eine erneute Rezeption, die dann aber unter einer anderen Perspektive stattfindet.

## 4.2 Die sogenannte "zweite Praxis-Diskussion" in der DDR (1966)

In den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts wurde an verschiedenen Stellen in den sozialistischen Ländern versucht, eine Diskussion um den Praxis-Begriff des frühen Marx wieder in Gang zu bringen. Während Antonio Labriola aufgrund seines politischen Kontextes die Möglichkeit besessen hatte, die seinem philosophischen Ansatz entsprechende *kritische Funktion* durch den Bezug auf die frühen Schriften von Marx theoretisch zu fundieren, unterscheiden sich die von Labriola als relevant erachteten philosophischen Themen von denjenigen Themen, die im orthodoxen und systemkonformen Marxismus der Kommunistischen Parteien der Ostblockländer im Mittelpunkt gestanden haben.

Etwas verkürzt gesprochen war ja im orthodoxen Marxismus der Praxisbegriff reduziert auf eine ausschließlich ökonomisch aufgefaßte produktive Tätigkeit des Menschen - die "Arbeit" - Folge der prioritären Ausrichtung auf die ökonomischen Schriften von Marx als ideologischer Grundlage. An dieser Orientierung konnte in stalinistischer wie nachstalinistischer Zeit zunächst auch nicht gerüttelt werden.

Diese Reduktion auf ökonomische Zusammenhänge veranlaßte den Leipziger Philosophieprofessoren Helmut Seidel 1966 zur Warnung, "daß (...) das System (...) zu einem leblosen Schema herabsinkt, das nicht mehr die Funktion der Theorie, Anleitung zum Handeln zu sein, erfüllen kann." Diese Bemerkung war letztendlich Anlaß zur später so genannten "zweiten Praxis-Diskussion". Diese "zweite Praxis-Diskussion" wurde durch Seidels Veröffentlichung eines Aufsatzes mit dem Titel "Vom praktischen und theoretischen Verhältnis zur Wirklichkeit" im damaligen, offiziellen Publikationsorgan der DDR-Philosophie, der "Deutschen Zeitschrift für Philosophie", ausgelöst. Seidel versuchte in seinem Aufsatz einen Weg aufzuzeigen, der dazu beitragen sollte, den im dogmatischen marxistischen Denken der DDR einseitig auf seine ökonomische Dimension reduzierte Praxisbegriff zu überwinden. Seidel konstatierte aber weiter auch eine daraus erwachsende "Unsicherheit in bezug auf das philosophische System des Marxismus" und er erklärt sich auf diese Weise, "daß die Unhaltbarkeit des in den bisherigen Philosophie-Lehrbüchern dargestellten Systems mehr und mehr

empfunden wird.”

Als besonders anstößig (“revisionistisch”) wurde von politischer Seite dabei die Frage empfunden, ob denn Theorie tatsächlich nur auf ein dienendes Verhältnis zu einer ideologisch legitimierten politischen Praxis reduziert werden könne. Verständlich, daß eine solche Frage aufstossen mußte, stellte sie doch den Führungsanspruch der Partei auch gegenüber den Intellektuellen insgesamt in Frage. Die politische Brisanz von Seidels Vorstoß ergab sich nämlich aus dem Umstand, daß er mit seinem Vorschlag nichts weniger als die Definitionshoheit der Partei über die “Praxis als der Zentralkategorie der marxistischen Philosophie” angriff. Die Interessen der Partei in dieser Auseinandersetzung vertrat der Philosophiefunktionär Rugard Otto Gropp, der sich bereits Mitte der 50er Jahre im Streit um die politisch konforme Hegel-Rezeption von Marx hervorgetan hatte. Gropp kritisierte an Seidel, daß dessen Darstellung des *praktischen* Verhältnisses des Menschen zur Wirklichkeit darauf hinaus laufe, dem philosophischen Materie-Ansatz einen Ansatz gesellschaftlicher Praxis entgegenzustellen und er formulierte auch umgehend den Revisionismusverdacht. Dieser Verdacht führte im Endeffekt dazu, daß sich Seidel aus dem Feld der Marx-Forschung weitgehend zurückzog und sich als “schöpferischer marxistischer Philosophiehistoriker” unter anderem auf Spinoza zu konzentrieren begann.

### 4.3 Die Praxis-Gruppe in Jugoslawien

Etwa zur gleichen Zeit, wenn auch unter etwas günstigeren Bedingungen wurde in Jugoslawien der sogenannte “Dritte Weg” zwischen Kapitalismus und Stalinismus propagiert. Sich hauptsächlich auf die Schriften des frühen Marx berufend, unterstützten die Mitglieder der ehemaligen sogenannten PRAXIS-Gruppe einen, vom Weg des “offiziellen Marxismus” der Kommunistischen Parteien der Ostblockländer gänzlich unterschiedlichen Weg. Diese Gruppe war eine lose Vereinigung von ursprünglich nur jugoslawischen Philosophen aus Ljubliana, Zagreb, Belgrad, Sarajevo. Bekannt wurde sie vor allem durch ihre gleichnamige Zeitschrift (1964–1975) aber auch durch die von ihr ausgerichtete internationale Sommerschule auf der dalmatischen Insel Korcula (1963–1974). Die philosophischen Differenzen zwischen der PRAXIS-Gruppe und ihren im Bund der Kommunisten Jugoslawiens versammelten Kritikern verdeutlichte Gajo Petrovic 1968 in der Formulierung einer philosophischen Plattform der PRAXIS-Gruppe. Darin findet sich die folgende Passage:

Dem schöpferischen Marxismus, wie ihn die PRAXIS vertritt, liegt der Gedanke der Autonomie des Menschen und der Selbstverwaltung zugrunde; diese Leitidee der Gegenwart bildet als historisches Novum die Voraussetzung eines revolutionär-kritischen Denkens und den Ansporn zu schöpferischem theoretisch-praktischem Handeln.

Der schöpferische Marxismus leitet sich vom Kern der Marxschen Philosophie und Wissenschaft ab: Er ergibt sich aus dem Begriff vom Menschen als einem freien, schöpferischen Wesen der Praxis und aus der Forderung nach Veränderung der bestehenden (bürgerlich-kapitalistischen) Gesellschaft, deren Erscheinungsform wir auch in der stalinistischen, techno-bürokratischen, etatistischen Gesellschaft vorfinden (...) (cit. nach Rütten (1993), 32)

Die Vertreter der PRAXIS-Gruppe rekurrierten auf die frühen Schriften von Marx, indem sie das schöpferische Moment menschlicher Tätigkeit hervorhoben: “(...) d.h. (...) die aus der freien Entwicklung aller Fähigkeiten hervorgehende schöpferische Lebensäußerung (...)” (MEW 3, 206). Diese hält Marx “geistloser Arbeit” entgegen. Die Vertreter der PRAXIS-Gruppe gingen aber noch einen Schritt weiter, indem sie aus dem Marxschen Begriff der “Lebenstätigkeit” (EB 1, 516) die philosophische Generalthese der Identität von Praxis und menschlichem Sein ableiteten. Damit war die Voraussetzung geschaffen, die Zielsetzung politisch-praktischen Handelns in der Emanzipation der Gesellschaft anzusiedeln. Als deren ökonomischer Ausdruck hat als erster Mihailo Markovic die Selbstverwaltung bezeichnet, mit deren Hilfe entfremdete Arbeit und gesellschaftliche Entfremdung zum Verschwinden gebracht werden sollten.

Die Kritiker der PRAXIS-Philosophen wendeten gegen diese Grundlage ein, daß es sich hier um einen “abstrakt-humanistischen” Ansatz handle, aus dem sich keine weitere politische Handlungsgrundlage ergebe. Der Einwand leuchtet insofern ein, als “Emanzipation” ein perennierender, nicht abschließbarer Prozeß ist und die hohe Gewichtung von Emanzipation zwangsläufig zur Überlegung führen muß, ob diese ihre Erfüllung nicht erst in der ständigen Umwälzung findet. Die einzig adäquate philosophische Forderung kann dann nur die Permanenz der Revolution als dialektischer Prozeß sein, Petrovic gelangt so auch zur Frage, ob “nicht die Revolution die entwickeltste Form des Schöpfungstums, die authentischste Form der Freiheit” sei.

Zweifel daran, ob sich Revolution institutionalisieren läßt, sind natürlich angebracht. So gesehen scheint der Anspruch der PRAXIS-Gruppe auch überzogen zu sein. Andererseits kann dies auch als Anspruch auf eine flexible Reaktion politischer und wirtschaftlicher Institutionen auf gesellschaftliche Entwicklungen verstanden werden. Solche Entwicklungen können einem nur dann als "revolutionär" erscheinen, wenn jede Forderung nach Änderung als "konterrevolutionär" denunziert wird.

## 5 Momentaufnahme der heutigen Marx-Rezeption

Diese früheren Praxis-Diskussionen waren ermöglicht und provoziert durch politische Umstände. Daraus bezogen sie auch ihre politische Brisanz, denn nicht eine pauschale Ablehnung des sozialistischen Systems machte diese Diskussionen für das System gefährlich, sondern der Umstand, daß sie Verbesserungen innerhalb des Systems anmahnten. Diese historischen Umstände, die die Diskussionen in den 1960er und 1970er Jahren brisant gemacht haben, haben sich heute aber radikal verändert.

Die folgende knappe Skizze der heutigen Marx-Rezeption in unterschiedlichen Sprachräumen soll zeigen, welche thematischen Schwerpunkte die Diskussion heute prägen. Michael Quante urteilt in seiner Literaturübersicht: Für die meisten Autoren des englischen Sprachraums scheine "die Zeit für Karl Marx erst gekommen (...), auch wenn man ihn dafür 'auf neue Weise lesen' müsse - wie Terrell Carver es in der Einleitung seines Buches *The Postmodern Marx* ausdrückt. Nach Quantes Einschätzung ist die jüngere englischsprachige Literatur durch die beiden Fragen geprägt, ob man heute noch in einem 'marxistischen Paradigma' verbleiben könne bzw. welchen Einfluß die Theorie von Marx heute noch auf die Ökonomie, die Sozialwissenschaften und die Ökologie ausübe (p. 451). Thematisch sieht Quante in der englischsprachigen Literatur hauptsächlich drei Schwerpunkte behandelt: (1) Die Beziehung zwischen Marx und Hegel, womit eine philosophiehistorische Einordnung angesprochen ist; (2) die Klärung, was unter dem philosophischen Etikett "Materialismus" genau zu verstehen sei, wobei hier im wesentlichen aber auch wiederum nur philosophiehistorische Beziehungen zur Sprache kommt und (3) die Frage, ob es für eine Kritik der politischen Ökonomie noch eine sinnvolle Perspektive gebe. Keine dieser drei Fragen deutet nun aber wirklich darauf hin, daß ein genuin neuer Gesichtspunkt in die Marx-Diskussion eingetragen würde.

Was Quante für den englischsprachigen Raum festgestellt hat, läßt sich angesichts der französisch- als auch der deutschsprachigen Rezeption verallgemeinern, wenngleich die Gewichte jeweils etwas unterschiedlich liegen. In Frankreich scheint so beispielsweise die Rezeption um das "Kapital" gegenüber den beiden anderen Themen noch etwas wichtiger zu sein. Allerdings gibt ein Titel wie "Quoi faire du 'capital'?" (Jacques Bidet, 2000) die Quante'sche Frage nach der Sinnperspektive durchaus gelungen wieder. Aus unserer deutschen Perspektive stößt sicherlich auf ein gewisses Interesse, daß scheinbar im französischen Sprachraum, die Frage nach dem Verhältnis von Hegel und Marx zumindest in den vergangenen fünf, sechs Jahren keine oder nur vereinzelte Publikationen provoziert hat. Im deutschsprachigen Raum verteilen sich die monographischen Werke wie die Fachaufsätze sehr vergleichbar zum englischsprachigen Raum. Allerdings sind für den deutschsprachigen Raum noch zwei Auffälligkeiten festzuhalten, die eine etwas andere Form von Rezeption des Marx'schen Werke dokumentieren: Die von Honneth eingangs zu diesem Referat zitierte Befürchtung einer "geistigen Ausbürgerung von Marx" kann so groß auch nicht sein, wird doch das umfangreiche Editionsprojekt der *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA) nach vielfältigen Schwierigkeiten weitergeführt und damit diejenige Textgrundlage als Voraussetzung geschaffen, auf die jede irgendwie geartete künftige Auseinandersetzung mit dem Werk von Marx wird rekurren können. In denselben Bereich der Werk-Sicherung fällt Haugs *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, das im Jahre 2001 bei Band 5 angelangt ist und darin die Stichworte "Gegenöffentlichkeit" bis "Hegemonialapparat" behandelt.

Nach dieser zugegeben groben Skizzierung der Rezeptionen von Marx' Werk im angelsächsischen, im französischsprachigen und im deutschsprachigen Raum, fallen einem zwei Merkmale dieser Debatten auf:

(1) Die heute aufkeimende Diskussion um die Frühschriften von Marx fügt sich in eine lockere Diskussion ein, die eigentlich in Deutschland nie abgerissen ist. So gab es hier schon früher eine Auseinandersetzung mit den Frühschriften. In diesem Diskurs berührten sich dann auch sozialistische und konservative Kräfte (wie bspw. Klaus Hartmann mit seinem Buch *Die Marxsche Theorie* von 1969). Dabei wurden Marx'sche Argumente kritisch gegen das liberalistische Verständnis des Menschen und die daraus folgende liberalistische Gesellschaftstheorie mit ihrer atomisierenden Vereinzelung des Individuums zu mobilisieren. Man darf gespannt sein, ob dieser Gesprächsfaden wieder aufgenommen wird.

(2) Schwerpunktmäßig im englischen Sprachraum manifestiert sich aktuell die Frage nach einer möglichen Verwend- und Verwertbarkeit der Theorie von Marx für die Ökologiedebatte. Wenn man aber berücksichtigt, daß die Ökologiebewegung besonders in ihrer amerikanischen Spielart der sogenannten *deep ecology* von einem intrinsischen Wert von Natur ausgeht, dann ist nicht vorstellbar, wie eine vernünftige Anknüpfung an die Marx'sche Analyse möglich sein soll. Es taucht eher der Verdacht auf, daß Marx hier bestenfalls zum Stichwortgeber, im schlechteren Fall zum Marketingträger mutiert! Dieser Verdacht ernährt sich von Argumenten wie denjenigen, die sich in der Marx-Monographie von Iring Fetscher von 1999 finden, wonach bereits der Marx'-sche Vorbehalt gegen Massenproduktion ökologisch aufgefaßt werden könnte.

## 6 Schluß

Was können wir anhand dieser Skizzen über die Rezeptionslage lernen und welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die eingangs aufgestellte Behauptung? Insgesamt muß festgestellt werden, daß die Diskussion um das Werk und die Theorie von Marx heute überwiegend aus der Perspektive von kultur- und geistesgeschichtlichen Interessen geführt wird. Es sind vielfach "Beziehungen von" und "Einflüsse auf" Marx, die Anlaß zu einer Untersuchung geben. Wenn aber - wie dies heute der Fall ist - die historischen und politischen Umstände durch eine hohe Werte-Toleranz geprägt sind, dann verlieren philosophische Positionen wie die des frühen Marx, die sich durch ihren hohen Wertegehalt auszeichnen, ihre politische Sprengkraft. Diese ideologische Befreiung macht nun aber vormals brisante philosophische Positionen bedeutend leichter zugänglich für das geisteswissenschaftliche Alltagsgeschäft. Als Schlußfazit läßt sich feststellen: Marx wird heute gehandelt als das was er ist: ein Autor unter anderen!

### Hinweise

1. Vgl. dazu die Ausschreibung unter <http://penelope.u-paris10.fr/ActuelMarx/retmarx.htm>

2. So werden neben anderen die Fragen aufgeworfen, ob der souveräne Staat angesichts der internationalen Institutionen und des internationalen Rechts heute noch eine Zukunft habe, welche Differenz zwischen Kosmopolitismus und Universalismus bestehe und wie die Globalisierung der Kultur aussehe.

3. Honneth, Axel (2002): "Schwerpunkt: Marx in der Diskussion." In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, 50. Jg., Heft 3: p. 393.

4. ebd., p. 393

5. ebd., p. 393

6. Eine quantitative Spielerei im *Philosopher's Index* hat ergeben, daß die größte Zahl an deutsch- wie englischsprachigen Veröffentlichungen (Zeitschriftenbeiträge sowie Monographien) zwischen 1970 und 1989 publiziert wurde. In den vergangenen zehn Jahren sank die Zahl der Veröffentlichungen knapp unter das Niveau der Jahre 1963 bis 1972. Für diese Zeitspanne fallen aber weitere Dinge auf: (a) die Zahl englischsprachiger Zeitschriftenbeiträge erreicht durchaus das Niveau von 1963–1972, wohingegen die Zahl der deutschsprachigen Beiträge nur noch einen Drittel ausmacht; (b) auch die Zahl der Monographien ist im englischen Sprachraum gegenüber den Hochzeiten der Marx-Publikationen auf einen Viertel gesunken; (c) für den deutschen Sprachraum ergibt sich aus dem *Philosopher's Index* hingegen bezüglich der Monographien sogar eine Steigerung der Veröffentlichungszahl während der letzten zehn Jahre!

7. Vgl. dazu beispielsweise: DERRIDA, JACQUES (1993). *Spectres de Marx*. Paris, Galilée: 278 S. (dt. erschienen unter: DERRIDA, JACQUES (1995). *Marx' Gespenster*, Reihe ZeitSchriften, Frankfurt/Main, Fischer Taschenbuch, 293 S.), sowie DERRIDA, JACQUES (2002). *Marx & Sons*, Paris, Presses universitaires de France - PUF: 192 S.. Für den deutschsprachigen Raum: Gerhardt, Volker (Hg.) (2001). *Marxismus. Versuch einer Bilanz*. Magdeburg, Scriptorum Verlag.

8. MÜLLER, HORST (1986). *Praxis und Hoffnung. Studien zur Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis von Marx bis Bloch und Lefèbvre*. 1. Aufl. Bochum, Germinal Verlag: p. 13

9. ebd., p. 14.

10. MARX, KARL; ENGELS, FRIEDRICH (1973). Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: *Marx/Engels Werke (MEW)*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralsekretariat der SED. Berlin, Dietz Verlag: p. 38.

11. Vgl. dazu MEW EB 1, 520.

12. Nicht uninteressant in diesem Zusammenhang ist der Umstand, daß Luka Markovic in seinem Buch *„Entfremdung“ und „Aufhebung der Entfremdung“ bei Karl Marx und der PRAXIS-Gruppe* (1987) darauf hinweist, daß diese Interpretation, wie sie hier vorgenommen wird, für die Vertreter der PRAXIS-Gruppe bezeichnend gewesen war (p. 6). Demgegenüber werteten die marxistischen Dogmatiker den Stellenwert des Entfremdungsbegriffs bedeutend weniger hoch. Diese unterschiedliche Einschätzung läßt sich nach Markovic auch auf die Geschichte der Publikation der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* zurückführen, die zwar 1932 erstmals veröffentlicht wurden, unter Stalins Diktat dem Leser in der Sowjetunion jedoch erst später (1939) und auch nur bruchstückhaft zugestanden wurden.

13. Eine weitere—und für das Begriffsverständnis von Marx wichtige — Textstelle gibt Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Kassel) in einem erstmals 1985 [im Proceeding-Band des Marx-Symposiums in Dubrovnik von 1983, herausgegeben von Schmied-Kowarzik zusammen mit Gajo Petrovic] und 1999 erneut erschienen Text mit dem Titel *Karl Marx als Philosoph der menschlichen Emanzipation* an: „Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den *Menschen selbst*... Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine 'forces propres' als *gesellschaftliche Kräfte* erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.“ (MEW 1, 370)

14. Zu diesen Ausführungen vgl. besonders: LABRIOLA, ANTONIO (1974). *Über den historischen Materialismus*. Hg. von A. Ascheri-Osterlow und C. Pozzoli. 1. Aufl.. Frankfurt/Main, Suhrkamp: pp. 57–70. Angaben finden sich auch in: LUTZ, BERND (HG.) (1995). *Metzler-Philosophen-Lexikon: von den Vorsokratikern bis zu den neuen Philosophen*. Zweite, aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart, Weimar, Metzler Verlag: 954 S.. Stichwort „Labriola, Antonio“, verfaßt von Hans-Jörg Sandkühler; und MÜLLER, HORST (1986). *Praxis und Hoffnung. Studien zur Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis von Marx bis Bloch und Lefëbvre*. 1. Aufl. Bochum, Germinal Verlag: bes. pp. 20–22.

15. Vgl. LABRIOLA, ANTONIO (1974). *Über den historischen Materialismus*. Hg. von A. Ascheri-Osterlow und C. Pozzoli. 1. Aufl. Frankfurt/Main, Suhrkamp: pp. 318.

16. Vgl. dazu die Bestimmung des Menschen in der *Deutschen Ideologie* (MEW 3, 21), wo Marx die Differenz zwischen Mensch und Tier in der Produktion von Lebensmitteln ausmacht, und diese wiederum als erster geschichtlicher Akt des Menschen als Individuum bezeichnet. Bereits in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844 findet sich eine Belegstelle: „man sieht wie die Lösung der *theoretischen* Gegensätze selbst *nur* auf eine *praktische* Art, nur durch die praktische Energie des Menschen möglich ist und ihre Lösung daher keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntnis, sondern eine *wirkliche* Lebensaufgabe ist, welche die *Philosophie* nicht lösen konnte, eben weil sie dieselbe als *nur* theoretische Aufgabe faßte.“ (MEW EB 1, 542)

17. Im Oktober 2001 fand in Leipzig ein Kolloquium statt, das die philosophischen, politischen und historischen Aspekte der sogenannten „zweiten Praxis-Diskussion“ in der DDR aufarbeitete. Das Kolloquium ist dokumentiert in: CAYSA, VOLKER, *et al.* (2002). *Zum philosophischen Praxis-Begriff. Die „zweite Praxis-Diskussion in der DDR“*. Texte zur Philosophie. 1. Aufl.. Leipzig, Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen: 192 S.

18. Die dazugehörige „erste Praxis-Diskussion“ wurde zwischen 1961 und 1964 auch in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ ausgetragen. Daran beteiligten sich verschiedene etablierte Philosophen wie Georg Klaus (i.e. einer der beiden Herausgeber des *Philosophischen Wörterbuchs*) oder Dieter Wittich (u.a. Herausgeber einer in den Jahren 1978 und 1980 zweimalig aufgelegten

marxistisch-leninistischen Erkenntnistheorie). Auch in dieser Diskussion ging es um eine Neubestimmung des Praxis-Begriffs angesichts neuer wissenschaftlich-technischer Herausforderungen und auch in dieser Diskussion wurde davon ausgegangen, daß theoretische Tätigkeit als Form der Praxis anzusehen sei. Bereits die sich aus dieser Grundhaltung ergebende Erweiterung in erkenntnistheoretischer Hinsicht zielte auf die Reduktion der menschlichen Praxis auf eine nur ökonomistische Produktionspraxis.

19. vgl. dazu: SEIDEL, HELMUT (1966). Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 14. Jg., Heft 10: p. 1182.

20. ebd.

21. ebd.

22. vgl. dazu: [www.hegel-institut.de/Diskussion/DDR/ddr.html](http://www.hegel-institut.de/Diskussion/DDR/ddr.html)

23. vgl. dazu: Kätzel, Siegfried (2002). "Erinnerungen an die Erprobung der Praxiskonzeption in der Lehre". In: *Zum philosophischen Praxis-Begriff. Die zweite Praxis-Diskussion in der DDR*, hg. von Volker Caysa, Helmut Seidel und Dieter Wittich im Auftrag der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V.. Berlin, Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V.: pp. 17-22. Nach Darstellung von Siegfried Kätzel hatte sich Rugard Otto Gropp 1957 mit einem kleinen Büchlein "Der dialektische Materialismus. Kurzer Abriß" hervorgetan. Diese Schrift war unter den Philosophiestudierenden in den Grundkursen deshalb gefürchtet, weil sie die dogmatisch-scholastische Denkweise Stalins "als Aufguß" brachte (p. 18).

24. Gropp, Rugard Otto (1954). Die marxistisch dialektische Methode und ihr Gegensatz zu Hegel. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Heft 1. Berlin. Siehe die Diskussionen dazu in DZfPh, im Jg. 1954, H. 4, im Jg. 1955, H. 2 und 6, im Jg. 1956, in den H. 2, 5 und 6.

25. vgl. dazu: Kätzel, Siegfried (2002), a.a.O.. p. 21/22.

26. Als führende Mitglieder der PRAXIS-Gruppe bezeichnet Ursula Rütten in ihrem Buch *Am Ende der Philosophie?* (1993) die folgenden Philosophen und Soziologen: In Belgrad waren der Philosophieprofessor Mihailo Markovic und sein Schüler Svetozar Stojanovic sowie Ljubomir Tadic, in Zagreb die Philosophen Gajo Petrovic, Milan Kangrga, Rudi Supek, Branko Bošnjak, Predrag Vranicki und Danko Grlic.

27. Vgl. dazu: RÜTTEN, URSULA (1993). *Am Ende der Philosophie? Das gescheiterte "Modell Jugoslawien" - Fragen an Intellektuelle im Umkreis der PRAXIS-Gruppe*. Erschienen in der Reihe *Dissertationen und Abhandlungen*, hg. vom Slowenischen Institut zur Alpen-Adria-Forschung. 1. Aufl.. Klagenfurt, Drava: p. 22/23 sowie p. 185–187.

28. Vgl. dazu bspw. die zwanzig Fragenbündel, die Gajo Petrovic eingangs zu seinem Buch *Philosophie und Revolution. Modelle für eine Marx-Interpretation* (1971) formulierte. Darin wird die enge Verknüpfung zwischen Sein und Revolution hergestellt. PETROVIC, GAJO (1971). *Philosophie und Revolution. Modelle für eine Marx-Interpretation. Mit Quellentexten*. 1. Aufl.. Reinbek b. Hamburg, Rowohlt.

29. PETROVIC, GAJO (1971). *Philosophie und Revolution. Modelle für eine Marx-Interpretation. Mit Quellentexten*. 1. Aufl.. Reinbek b. Hamburg, Rowohlt: p. 16, Fragenbündel 16.

30. QUANTE, MICHAEL (2002). Zeit für Marx? Neuere Literatur zur Philosophie von Karl Marx. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Vol. 56, H. 3: 449-467.

31. Als Grundlage für die Übersicht dienen zwei Quellen: *Répertoire bibliographique de la Philosophie*. Vol. XLV–XLXII (Jg. 1993–2000). Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie. Sowie die Bibliographie der Zeitschrift *MarxActuel*, die unter der folgenden Internetadresse abgerufen werden kann: <http://penelope.u-paris10.fr/ActuelMarx/bibmar1.htm>.

32. Vgl. dazu: Foster, John B. (2000). *Marx's Ecology*. New York, Monthly Review Press: 310 S.. Ebenso: Hughes, Jonathan (1999). *Ecology and Historical Materialism*. Cambridge, Cambridge University Press: 219 S..