

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Die Herausforderung der Marxschen Philosophie der Praxis und die Misere aktueller Marxinterpretation

Ohne Zweifel ist Marx einer der bedeutendsten politischen Philosophen unserer abendländischen Tradition, aus meiner Sicht der wohl der bedeutendste seit Platon. Diese Wahrnehmung wurde nach Marx vor allem durch seine Vereinnahmung für diverse Partei- und Staatsideologien blockiert. Die dieser Entstellung und andererseits auch Verfemung entgegen gehaltenen, abwehrenden Argumentationen haben das Marxbild wiederum durch inadäquate und letztlich unhaltbare Einzelaussagen zerfleddert. Hinzu kam, dass die Nazizeit und der darauf folgende Kalte Krieg vor allem in Deutschland weit reichende, verheerende Konsequenzen für die Marx-Diskussion zeitigten. Auch im Aufflackern der Studentenbewegung wurden die aus verschiedenen Bedingungen und Quellen herrührenden Denkblockaden nur kurzfristig durchbrochen. Schließlich führte der Zusammenbruch des real-existierenden Sozialismus nicht zu der erhofften Befreiung aus den dogmatischen und gegen-dogmatischen Marx-Vorurteilen. Im Gegenteil, es eröffnete sich eine Periode ängstlicher Verleugnung oder kopfloser Flucht vor Marx, sodass es nicht übertrieben scheint, hier von einem theoretischen Vakuum zu sprechen.

Daher ist es umso erfreulicher, dass sich in jüngerer Zeit einige Theoretiker wieder offen zu Marx bekennen, in eine Auseinandersetzung mit Marx begeben und sogar eine „neue Marx-Lektüre“ propagieren. Allerdings sollten wir nicht übersehen, dass es dieser neuen Bewegung allein um eine wissenschaftsanalytische Rekonstruktion der Marxschen *Kritik der politischen Ökonomie* geht, unter ausdrücklicher Ausgrenzung aller politisch-emanzipatorischen Aktivitäten und mit entschiedener Polemik gegen alle Versuche, Marx als einen kritischen Philosophen der gesellschaftlichen Praxis zu begreifen. Wo aber allein die wissenschaftliche Methode der *Kritik der politischen Ökonomie* nachbuchstabiert wird, da wird, so verdienstvoll und erhellend die einzelnen Untersuchungen auch sein mögen, Marx zu einem „kritischen“ Ökonomen degradiert, ihm werden sozusagen die philosophischen Krallen gestutzt und die revolutionären Zähne gezogen. So gezähmt lässt er sich ganz manierlich an der Leine durch die Arena der Wissenschaft der Ökonomie führen.

Dem entgegen möchte ich betonen: Man kann die Stoßrichtung der *Kritik der politischen Ökonomie* nur aus dem Gesamtwerk von Marx verstehen und

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Die Herausforderung der Marxschen Philosophie der Praxis und die Misere aktueller Marxinterpretation

Sonderdruck aus:

Horst Müller (Hg.)
**Von der Systemkritik
 zur gesellschaftlichen Transformation**
 Bod-Verlag, Norderstedt 2010
 ISBN 978-3-8391-8822-4

weiterverfolgen, und d. h. man kann sie nicht als reine Wissenschaft der Ökonomie, losgelöst von der revolutionären Emanzipationstheorie und der kritischen Praxisphilosophie rekonstruieren. Da Marxens Anlehnung an oder seine Abgrenzung von Hegel in den Debatten um eine neue „Marx-Lektüre“ einen Hauptstreitpunkt bilden, sollten wir uns zunächst nochmals das Gesamtanliegen von Marx in seinem Bezug zu Hegel vergegenwärtigen.

Vergewisserung hinsichtlich des philosophischen Kerns des Marxschen Denkens

Die erste und grundlegendste Phase der Auseinandersetzung mit Hegel reicht in Marxens Studienzeit in Berlin zurück, schließt seine Diskussionen mit den Junghegelianern ein und findet ihren großartigen theoretischen Abschluss in Marxens Einleitung *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* vom Januar 1844. Hier erarbeitet Marx seinen eigenen philosophischen Standpunkt einer kritischen Philosophie oder einer Philosophie als Kritik heraus, den er Zeit seines Lebens beibehalten hat.¹

Ausdrücklich unterstreicht Hegel in der Vorrede zu seiner *Rechtsphilosophie*, dass es der Philosophie auch im gesellschaftlichen Bereich nur um ein Erkennen und Begreifen gehen dürfe: „So soll denn diese Abhandlung, insofern sie die Staatswissenschaft enthält, nichts anderes sein als der Versuch, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen. Als philosophische Schrift, muß sie am entferntesten davon sein, einen Staat, wie er sein soll, konstruieren zu sollen“. (Hegel 7, 26)² Ja, Hegel scheut sich – an anderer Stelle – nicht, die Philosophen als einen „isolierten Priesterstand“ zu bezeichnen, der das „Besitztum der Wahrheit zu hüten“ habe und sich nicht darum zu kümmern brauche, „wie sich die zeitlich, empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfinde“. (Hegel 17, 344) Wörtlich fährt er dann in der *Rechtsphilosophie* fort: „Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die *Versöhnung* mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, zu *begreifen*“. (Hegel 7, 26 f.)

1 Siehe zu den nachfolgenden Abschnitten Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie*, Freiburg/München (Alber) 1981

2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in 20 Bden.*, Frankfurt a.M. 1970 – zitiert im Text mit Band und Seitenangabe.

Hegels Philosophie des Begreifens der Welt, wie sie *ist*, setzt Marx eine Bestimmung der „Aufgabe der Philosophie, die im Dienste der Geschichte steht“, entgegen (Marx 1, 379)³. Ihre Aufgabe ist es gerade, das „Kreuz der Gegenwart“ schonungslos aufzudecken, um den geschichtlich handelnden Menschen zu ermöglichen, sich aus diesem Kreuz zu befreien und so zu einer „menschlichen Gesellschaft oder gesellschaftlichen Menschheit“ vorzudringen. (Marx 3, 7) Für Marx hat die Philosophie – selbst eingebunden in die Menschheitsgeschichte – die Aufgabe, Partei zu ergreifen für die „menschliche Emanzipation“ aller Menschen. (Marx 1, 370)

Eine solche Philosophie, die sich aus einem sittlichen Auftrag im Zusammenhang der Menschheitsgeschichte versteht, wird zur „Kritik“, die sich dem „kategorischen Imperativ“ verpflichtet weiß, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“. (Marx 1, 385) Diese Kritik darf sich nicht scheuen, die bestehenden Widersprüche in den gesellschaftlichen Verhältnissen schonungslos aufzudecken, auch wenn sie sich dabei mit den herrschenden Mächten anlegt. Doch muss sie sich bewusst vor Augen halten, dass sie als Philosophie die gesellschaftlichen Widersprüche nur aufzudecken, nicht aufzuheben vermag, denn Letzteres können nur die von den Widersprüchen selbst betroffenen Menschen in revolutionärer Praxis. Die Philosophie als Kritik dient der Aufklärung der unterdrückten und ausgebeuteten Menschen, denn nur diese können – sich ihrer Unterdrückung und Ausbeutung bewusstwerdend und zur Gegenmacht vereinigend – deren Aufhebung vorantreiben. (Marx 1, 385)

In diesem Sinne thematisiert Marx ausdrücklich das grundsätzlich dialektische Verhältnis der Theorie zur Praxis, der politischen Philosophie zur gesellschaftlichen Wirklichkeit, denn es kann sich „die Philosophie nicht aufheben, ohne sich zu verwirklichen“ und nicht „verwirklichen [...] ohne sich aufzuheben“. (Marx 1, 384) Die kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis hat sich als bloßes Nachbegreifen der Wirklichkeit aufzuheben, um sich als Kritik zu verwirklichen, als eine Kritik, die sich nicht schon selbst für die Erfüllung hält, sondern die ihr Ziel in der solidarischen Praxis jener sieht, die sich aus den entfremdeten, verkehrten Verhältnissen befreien. Als Kritik „verläuft [sie] sich nicht [...] in sich selbst, sondern in *Aufgaben*, zu deren Lösung es nur ein Mittel gibt: die *Praxis*.“ (Marx 1, 385)

3 Karl Marx wird im Text zitiert nach Marx/Engels *Werke* (MEW) mit Band und Seitenangabe.

Daher ist die Philosophie nicht mehr – wie bei Hegel – der „Eule der Minerva“ vergleichbar, die bei einbrechender Abenddämmerung ihren Flug des Begreifens beginnt, sondern ganz entschieden stellt Marx diesem Bild Hegels ein anderes entgegen: Die kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis gleicht dem „Schmetterling des gallischen Hahns“, durch das die Menschen beim Anbrechen der Morgenröte eines neuen Welttags geweckt werden, um ihre revolutionäre Praxis zu vollbringen. (Marx 1, 379)

Dieses praxisphilosophische Selbstverständnis der politischen Philosophie ist grundlegend neu. Kein Denker vor Marx hat den Primat der Praxis, in den die praktische Philosophie selbst gestellt ist, so prägnant herausgearbeitet wie Marx und alle politische Philosophie nach Marx wird sich daran messen lassen müssen.

Bisher haben wir nur den praxisphilosophischen Charakter der Marxschen Dialektik im Verhältnis zur Hegelschen Dialektik des Begreifens unterstrichen. Nun gilt es auf das geschichtsmaterialistische Herzstück der Dialektik gesellschaftlicher Praxis einzugehen, wie es von Marx seit seinen *Pariser Manuskripten* von 1844 entworfen und dann in der *Deutsche Ideologie* und dem *Kommunistische Manifest* weiterentwickelt wurde – auch diese geschichtsmaterialistische Revolutionstheorie hat Marx bis zu seinem Tod nie aufgegeben. Um das inhaltlich Neue seiner Dialektik gesellschaftlicher Praxis herauszuarbeiten, kontrastiert Marx selbst sie der Dialektik-Konzeption, die Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* entwickelt.

„Das Große an der Hegelschen „*Phänomenologie*“ und ihrem Endresultate – der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip – ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift.“ (40, 574) Allerdings – so fügt Marx gleich kritisch hinzu, verfolgt Hegel zum einen nur den Prozess der geistigen Arbeit und hat zum andern – wie die moderne Nationalökonomie auch – nur das positive Ergebnis der Arbeit im Auge, den Reichtum und die Kunstwerke, die die menschliche Arbeit hervorbringt, nicht aber ihre negative Seite, die Ausbeutung und Knechtung der arbeitenden Menschen.

Die Dialektik, die Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* entfaltet, ist noch nicht die Dialektik des von ihm anvisierten absoluten Systems selbst, sondern nur ihre Hinleitung. In der *Phänomenologie* arbeitet Hegel heraus,

dass jede Form der Welterkenntnis und jede Form gesellschaftlicher Sittlichkeit dem Menschen zunächst als ihm entgegenstehende Gegenständlichkeit erscheint, bis er im nächsten Schritt durchschaut, dass sie jeweils Erzeugnisse seiner eigenen geistigen Arbeit darstellen. Hegel nennt dieses Begreifen des Anderen als Eigenes das „im Anderen bei sich sein“ des Geistes. Allerdings ist dann der letzte Schritt, den Hegel von der *Phänomenologie* ins *absolute System* hinein vollzieht, selbst wiederum – wie Marx unterstreicht – ein erneuter, abschließender Schritt entfremdeten Denkens: Am Ende der *Phänomenologie* hebt sich das menschliche Bewusstsein selbst in die Dialektik des Geistes auf, da ihm bewusst wird, dass nicht es selbst den Prozess vorangebracht hat, sondern dass dies der absolute Geist durch es (das Bewusstsein) hindurch vollbringt.

Marx stellt diese Hegelsche Dialektik in mehrfacher Hinsicht vom Kopf auf die Füße: Er bezieht geschichtsmaterialistisch die Dialektik auf alle menschliche Arbeit in der Geschichte – die körperliche, soziale und geistige Praxis – durch die die Menschen ihre Welt hervorbringen.⁴ Die Menschen bringen – so unterstreicht Marx – im Laufe ihrer Geschichte nicht nur ihre Werkzeuge und ihr Wissen, ihre Fähigkeiten und Verhaltensweisen sowie ihre Anschauungen hervor. Auch alle Formen und Inhalte der Erkenntnis der Welt, alle sozialen Verhältnisse, ebenso alle ästhetischen, religiösen und philosophischen Reflexionen stellen in diesem Sinne eigene Hervorbringungen dar. Nur dass ihnen – solange sie ihre gesellschaftliche Arbeit naturwüchsig, d. h. gesellschaftlich bewusstlos betreiben – die selbst generierten Verhältnisse als gottgewollte, systemnotwendige Gegebenheiten und Gesetzmäßigkeiten erscheinen, denen sie fremdbestimmt ausgeliefert sind.

Die Menschen bauen im Kontext ihrer gesellschaftlichen Produktion – im weitesten Sinne dieses Wortes – Verhältnisse auf, die sie nicht als von ihnen hervorgebracht erkennen, sondern als Naturgegebenheiten oder Systemzwänge erfahren und als solche hinnehmen. (Marx 42, 402) Solange sie dies nicht durchschauen, geraten sie im Zuge der fortschreitenden Entwicklung in eine zunehmende Entfremdung. Erst dort, wo sie sich bewusstwerden, dass sie die Subjekte ihrer gesellschaftlichen Geschichte sind, können sie in revolutionärer Praxis damit beginnen, die sie fremdbestimmenden Verhältnisse aufzuheben und sich solidarisch an die Gestaltung ihres gesellschaftlichen Lebens in der Geschichte machen. Damit ist aber Marx zufolge die

⁴ Siehe Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Karl Marx. Dialektik im Primat der Praxis, in: Philosophen des 19. Jahrhunderts, hg. v. Margot Fleischer und Jochem Hennigfeld, Darmstadt 1998

Situation der Gegenwart umschrieben, in ihr endet die naturwüchsige „Vorgeschichte“ – wie er im Vorwort *Zur Kritik der politischen Ökonomie* sagt – und die eigentliche Geschichte bewusster solidarischer Gestaltung der „gesellschaftlichen Menschheit“ kann schrittweise beginnen.

Fassen wir zusammen: die Marxsche Dialektik ist eine geschichtsmaterialistische, ihre Grundlage ist die gesellschaftliche Produktion, Arbeit und Praxis. Subjekt des dialektischen Prozesses ist nicht ein „absoluter Geist“, der durch alle Menschen hindurchwirkt, sondern sind die Menschen selbst mit ihren körperlichen und geistigen Produktivkräften. In der bisherigen naturwüchsigen, gesellschaftlich-bewusstlosen Menschheitsgeschichte waren es die von den Menschen selbst hervorgebrachten Produktionsverhältnisse, die die menschliche Arbeit fremdbestimmten. Doch wir haben eine geschichtliche Entwicklungsstufe erreicht, wo einerseits die Produktionsverhältnisse im zunehmendem Maße in Destruktionskräfte für die arbeitenden Menschen und die Natur umschlagen, andererseits aber auch die arbeitenden Menschen sich ihrer vereinigten Produktivkräfte bewusst werden und daher beginnen können, die Gestaltung ihres gesellschaftlichen Lebens in die eigenen Hände zu nehmen.

Die aktive dialektische Bewegung, die sich dieses Umbruchs und Aufbruchs bewusst wird und sie vorantreibt, nennt Marx Kommunismus: „Der Kommunismus unterscheidet sich von allen bisherigen Bewegungen dadurch, daß er die Grundlage aller bisherigen Produktions- und Verkehrsverhältnisse umwälzt und alle naturwüchsigen Voraussetzungen zum ersten Mal mit Bewußtsein als Geschöpfe der bisherigen Menschen behandelt, ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet und der Macht der vereinigten Individuen unterwirft.“ (Marx 3, 70)

Das Entscheidende dieser geschichtsmaterialistischen Dialektik ist, dass der Theoretiker nicht – wie es oftmals Marx unterstellt wird – von einem absoluten, außergeschichtlichen Standpunkt her glaubt bestimmen zu können, wie die Geschichte verlaufen wird. Es verhält sich gerade umgekehrt, indem er den bisherigen Geschichtsprozess als einen naturwüchsig-gesetzmäßigen durchschaut, den es aufzubrechen gilt, um den Menschen eine bewusste und solidarische gesellschaftliche Geschichtsgestaltung zu ermöglichen, welche die die gemeinsam zu erarbeitende, selbstbestimmte Aufgabe der zukünftigen Menschheit sein wird. Marx geht es also nicht um die Antizipation des Endes der Geschichte – wie es ihm manchmal unterstellt wurde –, sondern geradezu umgekehrt um die Möglichkeit und den

Beginn einer verantwortlichen Gestaltung der menschheitlichen Geschichte.⁵

Nun ergibt sich für die Beurteilung der Marxschen Theorie ein schwerwiegendes Problem daraus, dass Marx, als er nach mehrjähriger erzwungener Pause 1857 seine wissenschaftliche Arbeit an der *Kritik der politischen Ökonomie* wieder aufnimmt, zunächst mit einer „Einleitung“ beginnt, die durchaus noch im Rahmen der oben skizzierten geschichtsmaterialistischen Dialektik argumentiert, dann aber im anschließenden Rohentwurf der *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1858) eine völlig andere strukturelle Darstellungsmethode einschlägt, die er von da an für die Ausarbeitung seines gigantischen Spätwerks – der auf sechs Bände geplanten *Kritik der politischen Ökonomie* – beibehält: „Das Ganze ist eingeteilt in 6 Bücher. 1. Vom Kapital (enthält einige Vorchapters). 2. Vom Grundeigentum. 3. Von der Lohnarbeit. 4. Vom Staat. 5. Internationaler Handel. 6. Weltmarkt“. (Marx 29, 550 f.) Von diesen 6 Bänden hat Marx selber nur das allererste Teilstück des ersten Bandes *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals* 1867 veröffentlicht.

Dass dieser Wandel in der Darstellungsmethode, die nicht mehr geschichtsdialektisch, sondern strukturdialektisch argumentiert, auf eine erneute Auseinandersetzung mit Hegel, und zwar mit Hegels *Wissenschaft der Logik* zurückgeht, hat Marx selber ausdrücklich in Briefen ausgesprochen. (Marx 29, 2609) Aber was dieser Wandel im Hinblick auf sein Gesamtwerk zu bedeuten hat, darüber ist seit Marxens Tod ein immer wieder hin und her wogender Streit entbrannt. Während beispielsweise Friedrich Engels von Anfang an versucht, die Marxsche *Kritik der politischen Ökonomie* durch eine historisierende Lektüre dem Gesamtprojekt des „Historischen Materialismus“ einzufügen, pocht Louis Althusser dagegen darauf, dass Marx mit seinem Spätwerk einen völlig neuen „Kontinent“ strukturaler Analyse betritt, der gänzlich mit seinem philosophischen Frühwerk bricht.

Ohne Zweifel liegt hier ein radikaler Einschnitt vor. Trotzdem halte ich daran fest, dass es nur *einen* Marx gibt, insofern sich Früh- und Spätwerk auseinander begründen lassen und gegenseitig konkretisieren. Auch das gigantische Werk der *Kritik der politischen Ökonomie* gründet in der geschichtsmaterialistischen Dialektik gesellschaftlicher Praxis und verfolgt das praxisphilosophische Anliegen der Aufklärung der arbeitenden Men-

⁵ Siehe Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Denken aus geschichtlicher Verantwortung. Wegbahnungen zur praktischen Philosophie, Würzburg 1999

schen, um ihnen eine konkrete Perspektive für ihre gemeinsam zu erkämpfende Emanzipation zu geben.⁶

Hierfür spricht einerseits, dass Marx auch in seinen letzten Lebensjahrzehnten parallel zur Arbeit an der *Kritik der politischen Ökonomie* sowohl in seinen ethnologischen und historischen Studien das geschichtsmaterialistische Konzept weiter fortführte sowie in seinen späteren politischen Schriften und Reden an seiner im *Kommunistischen Manifest* (1848) bekräftigten revolutionären Perspektive festhielt. Hierfür spricht andererseits auch, dass die *Kritik der politischen Ökonomie* ein Theoriestück ist, das ohne die vorausgehende geschichtsmaterialistische Fundierung und revolutionäre Perspektive weder begründbar ist noch einen Sinn macht.

Vom ersten Satz des *Kapital* an bis zur vorgezogenen Endperspektive des Gesamtprojekts gegen Schluss des ersten Bandes (Marx 23, 791) bewegt sich die gesamte Kapitalanalyse *ausschließlich* in der immanenten Rekonstruktion der *wertökonomischen* Logik des Kapitals, die eine negative Logik der Entfremdung und der „Verkehrung“ ist. Der damit identifizierte grundlegende Widerspruch der kapitalistischen Produktionsweise liegt darin, dass sich hier die gesellschaftlich handelnden Individuen von der wertökonomischen Logik des Kapitals bestimmen und beherrschen lassen; das Kapital aber ist nichts anderes als aufgehäuften vergewaltigten Arbeit, die für sich tot ist und die ihre ganze Kraft allein aus der „vampyrmäßigen“ Aussaugung der lebendigen Arbeit der unmittelbaren Produzenten gewinnt. (Marx 23, 247)

Das erneute Anknüpfen an Hegel ist insofern *keine* positive Aufnahme der Hegelschen *Logik* – wie vielfach unterstellt wurde –, sondern setzt ganz im Gegenteil die grundsätzliche Kritik an der Hegelschen *Logik* als *Logik der Entfremdung* (Marx 40, 568 ff.) voraus. Das heißt, insofern Hegel die Bewegung des Begreifens als den Werdeprozess des absoluten Geistes aus gibt, entfremdet er die menschlichen Subjekte ihrer geistigen Potenzen. Auch im Spätwerk der *Kritik der politischen Ökonomie* „kokettiert“ Marx mit der dialektischen Strukturlogik des Hegelschen Systems nur insofern, als er mit ihr die Parallele zur entfremdeten *Logik* des Kapitals in ihrer *Negation* gegenüber den arbeitenden Menschen und der lebendigen Natur herauszuarbeiten versucht. (Marx 23, 27f., 85 ff.)

6 Vgl. Heinz Eidam und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis. Auseinandersetzungen mit der Marxschen Theorie nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus*, Würzburg 1995

Dem Selbstverständnis ihrer wertökonomischen Bewegungs- und Entwicklungsgesetze nach – und so wird das Kapital von der bürgerlichen Theorie der Politischen Ökonomie allein wahrgenommen – verhält sich das Kapital ganz so wie die *Logik* bei Hegel, als wäre es allein aus sich selbst begründet und aus sich selbst heraus produktiv. Gerade dadurch aber betreibt das Kapital die fortgesetzte und fortschreitende *Negation* der lebendigen Arbeit sowie der lebendigen Natur⁷ – und beschneidet und bedroht somit die Daseinsgrundlage der Menschen (Marx 23, 170). Daher kommt es nicht nur zu einem sich perpetuierenden Widerspruch zwischen Arbeit und Kapital, sondern auch zu einem Selbstwiderspruch des Kapitals, denn „diese der kapitalistischen Produktion eigentümliche und sie charakterisierende Verkehrung, ja Verrückung des Verhältnisses von toter und lebendiger Arbeit“ (Marx 23, 329) impliziert einen Selbstwiderspruch, der auf eine Selbstzerstörung des Kapitals zutreibt. (Marx 42, 600 f.)

Nicht *direkt* – denn die *Kritik der politischen Ökonomie* ist ja nur immanente Aufdeckung der widersprüchlichen Logik der kapitalistischen Produktionsweise – aber *indirekt* endet die *Kritik der politischen Ökonomie* in der Sichtbarmachung der *praktischen Notwendigkeit*, dass die arbeitenden Menschen nicht umhinkommen, in bewusster gemeinsamer Aktion die „Despotie des Kapitals“, dieses „Machwerk [ihrer] eigenen Hand“ (Marx 23, 669) umzuwälzen, um die weitere Geschichte in gemeinsamer Verantwortung fortführen zu können.

Die Marxsche *Kritik der politischen Ökonomie* ist ihrer dialektischen Struktur nach eine *negative Theorie*, die das, was sie analysiert, die kapitalistische Wertökonomie, in ihrer grundsätzlichen Negativität aufzudecken und bloßzustellen trachtet. Sie ist also – wenn auch nur als Theorie – *Negation der Negation* und als solche gründet sie in etwas und intendiert etwas, was sie selbst als Theorie nicht darzulegen vermag. Als Kritik gründet sie in der gesellschaftlichen Arbeit und Praxis, die als solche durch die kapitalistische Ökonomie negiert wird, und sie intendiert deren revolutionäre Überwindung, ohne dass sie dies in ihrer immanenten Rekonstruktion der Negativität der kapitalistischen Ökonomie direkt thematisieren kann. Nur indirekt an ihren Rändern kommt ihr positives Fundament in der gesellschaftlichen Arbeit und Praxis zum Vorschein (Marx 23, 192) und schimmert ihre Ziel-

7 Siehe Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Eine philosophiegeschichtliche Studie zur Naturproblematik bei Karl Marx*, Freiburg/München (Alber) 1984

perspektive einer revolutionären Praxis und höheren Gesellschaftlichkeit durch. (Marx 23, 791)⁸

Halten wir also fest: Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie ist negative Theorie, die lediglich dazu taugt, die Logik des Kapitals in ihrer negativen Stoßkraft gegenüber der lebendigen Arbeit und der lebendigen Natur aufzuzeigen. Weder ist sie das Fundament einer Ökonomie im Sinne herkömmlicher Wissenschaftlichkeit, noch lassen sich von ihr ohne Weiteres sozialistische Alternativen ableiten.

Unzureichende Einschätzungen der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie

Vor dem Hintergrund der Vergewisserung des Kerns der kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis von Marx wende ich mich nun zwei neueren Arbeiten zur Marxschen Theorie zu. Die beiden hier behandelten Arbeiten sind nicht die Hauptschriften der angesprochenen neuen ökonomischen Marxrezeption bzw. der „neuen Marx-Lektüre“, sondern sind erklärtermaßen theoriegeschichtliche Darstellungen: einerseits der Marx-Rezeption der letzten 100 Jahre in Deutschland, wie sich das Buch von Christoph Henning anpreist, andererseits einer Marx-Rezeption der letzten 50 Jahre rund um den Globus, wie dies die Arbeit von Jan Hoff darstellt.⁹ Nur in der Auswahl dessen, was sie für untersuchenswert halten, geben sie sich als Anhänger der einen oder anderen Richtung im Zusammenhang des neuen Trends der ökonomischen Marx-Lektüre zu erkennen. Dabei gehören sie beide extrem unterschiedlichen Richtungen innerhalb dieser Strömung an. Während Christoph Henning sich der alt-neuen Tradition des empirisch-wissenschaftlichen Marx-Verständnisses zuordnen lässt, kann Jan Hoff als Anhänger der struktural-dialektischen „neuen Marx-Lektüre“ identifiziert werden – und beide strafen aus wissenschaftstheoretischen Erwägungen heraus die jeweilige Gegenseite mit Verachtung.

In seiner großangelegten wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchung *Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik* (2005) geht Christoph Henning von der durchaus zutreffenden Beobachtung aus, dass die ökonomische Entwick-

⁸ Siehe Hans Immler und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Marx und die Naturfrage. Ein Wissenschaftsstreit*, Hamburg (VSA) 1984

⁹ Die folgenden Ausführungen lehnen sich an meine Besprechung dieser beiden Bücher in *Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau* 60 (2010) an.

lung der letzten hundert Jahre im Allgemeinen und die Globalisierung der letzten Jahrzehnte im Besonderen die Aktualität der Marxschen Theorie unter Beweis gestellt habe. „Zumal seit 1989 wird erkennbar, dass der Kapitalismus nach wie vor existiert. *Alles* wird der Logik des Marktes unterstellt, auch vormals geschützte Bereiche wie Verkehr, Gesundheits- und Sozialwesen, Kultur und Bildung.“ (Henning 14)¹⁰

Weshalb aber wurde dieser überlegene wissenschaftliche Charakter der Marxschen *Kritik der politischen Ökonomie*, zunächst in früheren Phasen der Arbeiteremanzipationsbewegung und dann in Ost und West, so gründlich verkannt? Henning führt dies auf die bereits mit Friedrich Engels einsetzende „verfehlte Philosophierung“ (Henning 179) zurück, durch die die wissenschaftliche Ökonomie von Marx „entökonomisiert und re-ideologisiert“ (Henning 129) wurde. Im Osten geriet die Marxsche Wissenschaft der Ökonomie seit Lenin unter einen „Primat der Politik“ (Henning 27) und im Westen entwickelte sich dagegen eine „ethisierende Sozialphilosophie“ heraus, die sich als „theoretische Marxvermeidung“ (Henning 29) entlarven lässt.

In den ersten drei Kapiteln verfolgt Christoph Henning auf 170 Seiten die „Genese theoretischer Fehlrezeptionen“ in der Sozialdemokratie der frühen Jahrzehnte, im Kommunismus der ersten zwei Drittel des 20. Jahrhunderts sowie in der ökonomischen Theorie des Westens. Diese drei Kapitel sind im Rückgriff auf die einschlägigen Werke zur Geschichte des Marxismus von Predrag Vranicki, Iring Fetscher und Leszek Kolakowski¹¹ historisch prägnant und interessant dargestellt. Man wundert sich nur, dass die Marxsche Theorie selbst nur indirekt und schemenhaft von den „Verfehlungen“ her zur Sprache gebracht wird. Henning wählt diesen Weg bewusst, denn da das Marxsche Werk „gut ediert“ vorliegt, ist er der Meinung, dass es keiner eigenen Darstellung und Kommentierung mehr bedarf. „Statt, wie so oft, unmittelbar einen neuen Marx als den ‚wirklichen‘ zu präsentieren, zu dem man ‚zurück‘ müsse, der aber doch wieder nur dem einen oder anderen traditionellen Verständnis entstammt, geht diese Arbeit den umgekehrten

¹⁰ Christoph Henning, *Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik* (= Edition Moderne Postmoderne), Bielefeld 2005

¹¹ Predrag Vranicki, *Geschichte des Marxismus*, 2 Bde., Frankfurt a.M 1972; Iring Fetscher, *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten*, 3 Bde., München 1976; Leszek Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus*, 3 Bde., München 1979

Weg einer *Destruktion des Überlieferungsgeschehens*“, um so zu einer „Neubelebung des Marx’schen Denkens“ beizutragen. (Henning 23)

Dies erweist sich bei näherer Betrachtung allerdings als ein doppelter Irrtum und Irrweg: Erstens hat sich noch nie ein Werk einfach dadurch erschlossen, dass es vorliegt. Es bedarf vielmehr immer der mühevollen Aneignung durch immer wieder erneute Lektüren und Interpretationen, die selbst durch die vorausgehenden Studien und Interpretationen hindurch müssen. Zweitens bedient sich Christoph Henning im schlichten Voraussetzen ebenfalls eines bestimmten „traditionellen Verständnisses“ von Marx, ohne dieses jedoch am Originaltext argumentativ aufzudecken. Um also den „wahren, weil wirklichen“ Marx aufzufinden, muss der historische Weg durch die Rezeptionsgeschichte zum Original selbst zurück beschritten werden. Nur so lassen sich Abweichungen von Marx und deren Konsequenzen, aber auch Rückfindungen zu ihm aufklären und kann eine fundierte „Neubelebung des Marxschen Denkens“ herbeigeführt werden.

Christoph Henning wählt dagegen den Weg, das Marxsche Werk schlicht vorliegen zu lassen und gleichzeitig gegen alle *philosophischen* Aneignungsversuche der Marxschen Theorie polemisch zu Felde zu ziehen. Dass eine solche Strategie nicht zu Marx zurückführt, sondern sich im Irgendwo verliert, zeigt sich in den auf die ersten drei oben genannten Kapiteln folgenden 350 Seiten des Buches, in denen in sieben Kapiteln die deutsche Soziologie, Sozialphilosophie und Gegenwartsphilosophie abgehandelt wird. Denn anstatt auf die rund 100 Jahre des Ringens des „westlichen Marxismus“ (Korsch) um eine philosophische Wiedergewinnung der Marxschen Theorie einzugehen, eine Tradition die mit Antonio Labriola in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts einsetzt, und zumindest bis Henri Lefebvre in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts reicht¹², wirft Henning nun alles in einen einzigen Topf „deutschsprachiger“ Soziologie und Sozialphilosophie. In diesem Topf finden wir Max Weber, Helmut Schelsky, Niklas Luhmann ebenso wie Georg Lukács, Martin Heidegger und Theodor W. Adorno sowie schließlich als jüngere Zugänge: Jürgen Habermas, John Rawls und Peter Koslowski zusammengewürfelt – um hier nur einige aus diesem Kunterbunt zu nennen. Bei alledem ist anzuerkennen, dass die Darstellungen der einzelnen Positionen – wie etwa auf den 20 Seiten zu Heidegger oder den 50

12 Siehe Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Kritische Philosophie der gesellschaftlichen Praxis. Die Marxsche Theorie und ihre Weiterentwicklung bis in die Gegenwart“, in: Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens, 3. Bd., hg. v. Herbert Stachowiak, Hamburg 1989

Seiten zu Habermas – durchaus kundig und informativ entfaltet werden. Nur bleibt die Frage, was all diese in Hennings Buch referierten Positionen mit Marx zu tun haben sollen. Was all diese verschiedenen Ansätze verbindet – so meint Henning –, ist die ihnen gemeinsame philosophische „Ethisierung“ der ökonomischen und gesellschaftlichen Realität, deren einziges Ziel es sei, von der wissenschaftlichen Brisanz der Marxschen Theorie abzulenken.

Verzweifelt fragt sich der Leser: Warum er gerade über die „Destruktion“ *dieser* Soziologen und Sozialphilosophen zu einer „Neubelebung des Marxschen Denkens“ gelangen solle, warum nicht anhand ganz anderer wie beispielsweise Georg Simmel, Martin Buber oder Karl Raimund Popper? Auch könnte der Leser geradezu Mitleid mit jenen an Marx orientierten Denkern bekommen, die – wie Georg Lukács – wohl aufgrund von frühexistentialistischen ‚Jugendstünden‘ oder – wie Theodor W. Adorno – aufgrund seiner *Minima Moralia* auf die Strafbank der „ethisierenden“ Sozialphilosophen gekommen sind, wo sie nun zusammen mit Martin Heidegger sitzen müssen, der doch wahrlich nichts mit Ethik oder Sozialphilosophie im Sinn hatte?

In den abschließenden 30 Seiten mit „Folgerungen für die Philosophie nach Marx“ gibt Christoph Henning über sein Marx- und Wissenschaftsverständnis dann doch noch spärlichen Aufschluss. Die Marxsche *Kritik der politischen Ökonomie* versteht er als eine empirisch-pragmatische Wissenschaft und wendet sich daher mit besonderer Vehemenz gegen alle an Marx anknüpfenden – aber auch gegen ihn antretenden – philosophischen Begründungsbemühungen. So kann er in Georg Lukács und Karl Korsch oder in Max Horkheimer und Theodor W. Adorno nur „Mittelsmänner“ zu einer „normativen Sozialphilosophie“ (Henning 546) erblicken, zu der er in gleicher Weise John Dewey und Rudolf Eucken sowie Martin Heidegger und John Rawls zählt. Für Henning geht es im Grunde um einen heiligen Kampf der Wissenschaften gegen die Philosophie, denn jene sind wertneutral und diese ist normierend – eine Behauptung, die Henning beständig selbst widerlegt, denn er ist durchtränkt, ja besessen von wertender Polemik gegen die Philosophie. Für Henning ist Marx ein reiner Wissenschaftler, der in seine „empirische Forschung“ keine „normative Gehalte einschmuggelt“ (Henning 539 f.) und der gerade deshalb die bis heute „stringenteste Theorie des Kapitalismus“ (Henning 543) vorlegen konnte, die keiner philosophischen Begründung bedarf, da sie – wie alle Wissenschaften – im „*common sense*“ (Henning 546) gründet.

Dass man mit einer solchen, von Henning vertretenen empirisch-pragmatischen „Theorie des Kapitalismus“ gar nicht mehr den Anspruch erheben kann, den Kapitalismus überwinden zu wollen, versteht sich von selbst, denn sie muss die bestehende „Realität als Maß der Verortung“ (Henning 544) behalten. Der Kapitalismus ist die Realität, den die Marxsche Theorie treffend erforscht, um so – wie Henning wohl meint – an ihr sozial-technische Reparaturen durchführen zu können. In diesem Sinne unterstreicht Christoph Henning im Schlusssatz seines Buches: „Etwas anderes als *trial and error* hat die Wissenschaft nicht zu bieten – drum frisch ans Werk“. (Henning 569)

Im Gegensatz zu Hennings polemischer Geschichtsschreibung legt Jan Hoff in seinem Buch *Marx global. Zur Entwicklung des internationalen Marx-Diskurses seit 1965* (2009)¹³ eine historisch differenzierte und materialreiche Übersicht über die Entwicklung der internationalen Diskussion der Marxschen Ökonomie-Kritik vor. In einem ersten Kapitel skizziert er zunächst den Zustand des „dogmatischen Marxismus“ in der Sowjetunion und in China (Hoff 27), behandelt sodann den „globalen Aufschwung des Marxismus zur Anfangs- und Hochzeit politischer Emanzipationsbewegungen“ (Hoff 34) in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts in Europa und Nordamerika, in Lateinamerika und in Asien, um schließlich auf die „Ausrufung der ‚Krise des Marxismus‘ bis zum Untergang des Marxismus als Massenideologie“ (Hoff 58) einzugehen. Nach diesem einführenden Überblick folgen im zweiten Kapitel historische Regionalanalysen zur Diskussion der *Kritik der politischen Ökonomie* (Hoff 78) in Westdeutschland, in Japan, in den sozialistischen Ländern, in Westeuropa, in Lateinamerika und in der angelsächsischen Welt sowie schließlich im dritten Kapitel eine systematische Analyse der wichtigsten kontroversen Diskussionspunkte zur *Kritik der politischen Ökonomie* (Hoff 199).

Die etwas ungewöhnliche Anordnung der Regionalanalysen erklärt sich daraus, dass Hoff's zentraler Anknüpfungspunkt die sog. „neue Marx-Lektüre“ ist, die seit den 60er Jahren in Deutschland in zwei Schulrichtungen aufkam: Zum einen in der an Hegel angelehnten Marx-Lektüre (Hans-Georg Backhaus und Helmut Reichelt)¹⁴ und zum anderen in der

¹³ Jan Hoff, *Marx global. Zur Entwicklung des internationalen Marx-Diskurses seit 1965*, Berlin 2009

¹⁴ Hans-Georg Backhaus, *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxschen Ökonomiekritik*, Freiburg 1997; Helmut Reichelt, *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, Hamburg 2008

strukturalanalytischen Marx-Lektüre (Michael Heinrich und Ingo Elbe)¹⁵. Diese „neue Marx-Lektüre“ hat eine doppelte Stoßrichtung:

Zunächst wenden sich beide genannte Ansätze in ihren akribischen und umfangreichen Analysen der Marxschen *Kritik der politischen Ökonomie* gleichermaßen ganz entschieden gegen den „naiven Realismus“, wie er schon von Friedrich Engels vertreten wurde und beispielsweise von Christoph Henning wieder aufgefrischt wird. Will man dem Anspruch der Marxschen *Kritik* gerecht werden, so kann man dies prinzipiell nur dann, wenn man nicht empirisch von Oberflächenphänomenen des Kapitalismus ausgeht, sondern das Kapital als ein System versteht, das es struktur-dialektisch zu entschlüsseln gilt. Wer die *Kritik der politischen Ökonomie* zu einer empirisch-historischen Wissenschaft umdeutet, verdreht die grundlegende Kategorie des Wertes zu einer ontologischen Größe und verfehlt dadurch von vornherein die Pointe der Marxschen Wertformanalyse, die eine grundlegende Kritik des Kapitals darstellt. Die Behandlung des philosophisch hochkomplexen Fetisch-Kapitels im *Kapital* wird daher zum entscheidenden Test, ob jemand in die dialektische Struktur der Marxschen *Kritik der politischen Ökonomie* einzudringen vermag oder an einer empirischen Oberfläche verbleibt, ohne je zum Anliegen der Kritik vordringen zu können. (Hoff 296 ff.)

Darüber hinaus wendet sich die „neue Marx-Lektüre“ in ihrer zweiten Stoßrichtung gegen alle philosophischen Lesarten von Marx, die von der Einheit des Marxschen Gesamtwerks ausgehen, die also im Denkweg von den philosophischen Frühschriften über die politischen Schriften bis hin zum Spätwerk der *Kritik der politischen Ökonomie* ein einheitliches, auf die „menschliche Emanzipation“ ausgerichtetes Gesamtanliegen erkennen. Demgegenüber bestehen beide Richtungen der „neuen Marx-Lektüre“ darauf, dass die *Kritik der politischen Ökonomie* nicht nur allein das wahre Anliegen des Theoretikers ausspricht, sondern auch ganz losgelöst von den philosophischen Frühschriften allein aus sich selbst heraus erschlossen werden könne. Nur in ihren unterschiedlichen Bezugnahmen auf die dialektische Logik Hegels (Hans-Georg Backhaus, Helmut Reichelt) bzw. der partiellen Anlehnung an den Strukturalismus von Louis Althusser (Michael Heinrich, Ingo Elbe) unterscheiden und bekriegen sich die beiden Richtungen untereinander.

¹⁵ Michael Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, 2. Aufl. Münster 1999; Ingo Elbe, *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Berlin 2008

Da Jan Hoff an diese „neue Marx-Lektüre“ anschließt, stellt er in seinen systematischen Vertiefungen auch besonders die Wertformanalyse, das Gesamtanliegen der *Kritik der politischen Ökonomie* und die Debatte um die Hegelsche Dialektik ins Zentrum seiner Darstellung, und bringt gleichzeitig seine eigene Sympathie für die dialektische Richtung zum Ausdruck. Mehr als alle anderen Richtungen arbeitet die an Hegel orientierte „neue Marx-Lektüre“ heraus, dass es sich bei der Marxschen Kapitalanalyse zwar um die Analyse eines Systems handelt, das die Fähigkeit hat – auch bei sich verändernden äußeren Bedingungen – sich selbst immer wieder zu reproduzieren. Allerdings erscheint dieses System dabei als eines der Verkehrung und der Negation mit negativen Folgen für die unmittelbaren Produzenten. Insofern ist die Systemanalyse – wie Jan Hoff unterstreicht – zugleich *Kritik* im emphatischen Sinne, sie versteht sich als Negation der Negation: „Doch der Marxsche Theorieansatz, den inneren Zusammenhang der ökonomischen Kategorien und Verhältnisse zu explizieren, und dabei mit einer kritischen Fetischismus- und Mystifikationstheorie eine ‚Entzauberung‘ der ‚verkehrten Welt‘ der Ökonomie zu leisten, ist für das Verständnis der ‚Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht‘, nach wie vor von Aktualität und theoretischer Bedeutung.“ (Hoff 297 f.)

Indem Jan Hoff seine entwicklungsgeschichtliche Regionalanalyse in Deutschland der 60er Jahre beginnen lässt und dabei die Marx-Rezeption allein auf diese beiden Richtungen der „neuen Marx-Lektüre“ eingrenzt, so als hätte es nicht noch andere politische und philosophischen Auseinandersetzungen mit Marx gegeben, kommt in seine sonst so verdienstvollen Darlegungen eine einseitig parteinehmende Verzerrung herein, die sich auch auf die Berichte über Japan, Lateinamerika und die weiteren europäischen und angelsächsischen Diskussionen auswirkt. Abgesehen davon gehören die Referate zu Japan und Ostasien sowie zu den beiden Amerikas sicherlich zu den bisher besten Darstellungen zu diesem Thema.

Mit Erstaunen stellt Hoff bei der Besprechung der Diskussion in Japan fest, dass hier schon seit den 40er Jahren ein Zentralpunkt der Diskussion in der Klärung des Verhältnisses zwischen Hegels *Logik* und Marx' *Kritik der politischen Ökonomie* besteht. Hätte sich Jan Hoff nicht so einseitig auf die „neue Marx-Lektüre“ versteift, so hätte er anerkennen müssen, dass auch in Deutschland und im übrigen Europa die Hegel-Marx-Debatte eine kontrovers geführte Diskussionstradition hat, die von Lukács und Korsch, Bloch und Adorno, Marcuse und Lefebvre bis zu heutigen Vertretern einer philosophischen Marx-Rezeption reichen, zu denen sich der Autor dieser Zeilen

ebenfalls zählt. Darüber hinaus sind viele aus diesem Kreis seit langem mit der ostasiatischen und lateinamerikanischen Diskussion persönlich und durch Übersetzungen vernetzt.¹⁶

Erfreulich ist, dass die Regionaldarstellungen, je weiter sie von Deutschland weggehen, auch an Einseitigkeit verlieren. Zwar werden auch aus der französischen und italienischen Diskussion ganze Schulrichtungen ausgeblendet, aber der Blick weitet sich doch auf den ganzen Marx. Die Highlights der Regionaldarstellung bilden sicherlich die genaue Nachzeichnung der japanischen sowie der lateinamerikanischen Diskussion. Bei letzterer lässt Jan Hoff endgültig alle Scheuklappen fallen und bringt neben einer Reihe offener Referate zur Gesamtheit der dortigen Marx-Rezeption eine schöne Darstellung der Position von Enrique Dussel¹⁷: „Der Argentinier [Enrique Dussel] vertritt die Auffassung, die ‚lebendige Arbeit‘ sei die dem Kapital äußerliche Quelle des Werts und des Mehrwerts [gemeint ist natürlich des Reichtums]. Diese Quelle werde jedoch dem Kapital subsumiert. Die Pointe von Enrique Dussels Marx-Interpretation besteht darin: Für ihn ist die Kategorie ‚lebendige Arbeit‘ der wirkliche Ausgangspunkt der dialektischen Darstellung. Für Dussel ist eigentlich die ‚lebendige Arbeit‘ ein Erstes innerhalb der Struktur der Kategorien, eben die allererste Kategorie.“ (Hoff 236)

Was Dussel durch das Referat von Hoff hindurch ausspricht, ist der entscheidende Kritikpunkt, den auch andere Philosophen in Deutschland, die jedoch bei Hoff weggeblendet wurden, an der „neuen Marx-Lektüre“ schon im voraus ausgesprochen haben. So aber kommt über seinen Lateinamerika-Bericht doch noch das entscheidende Argument gegen alle strukturdialektische Wertformanalyse zur Sprache, dass nämlich die *Kritik der politischen Ökonomie* niemals aus sich selbst fundiert zu werden vermag, da diese von Marx als bloß negative Theorie konzipiert ist, die in etwas anderem gründet, nämlich in der lebendigen Arbeit, die in der *Kritik der politischen Ökonomie* nur indirekt vorkommt und als vorausgehendes Fundament nur über die philosophischen Frühschriften von Marx erschlossen werden kann.

¹⁶ Um nur auf die eigenen Arbeiten zu verweisen: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik; *Pedagogia dialética*. De Aristóteles a paulo Freire, 2. Aufl. Sao Paulo 1988; ders., *Práxis e responsabilidade*, Porto Alegre 2002 sowie ders., *Die gesellschaftliche Praxis, Natur und Dialektik* (Koreanisch), Seoul 1992; ders., *Die philosophische Untersuchung der Natur* (Koreanisch), Seoul 1994

¹⁷ Enrique Dussel, *Towards an Unknown Marx. A Commentary on the Manuscripts of 1861-1863*, London 2001

Es spricht für Jan Hoff, dass er wahrheitsgetreu, wenn auch etwas ungläubig berichtet, dass Dussels in diesem Zusammenhang darauf hinweist, dass Marx hierbei mehr auf Schelling als auf Hegel zurückgreift. (Hoff 173) Leider fehlt jedoch auch hier der Rückverweis auf Ernst Bloch und die deutschen Philosophen, die dieser Frage näher nachgegangen sind.¹⁸

Die Unmöglichkeit, Marx nur von der Kritik der politischen Ökonomie her zu verstehen

Bei allen drei Varianten – der empirisch-pragmatischen sowie den beiden Richtungen der „neuen Marx-Lektüre“ geht die eigentliche Pointe der Marxschen *Kritik der politischen Ökonomie* verloren, nämlich dass sie *ex negativo* durch die Entschlüsselung der Wertlogik des Kapitals aufweisen will, dass diese Logik strukturell die Negation der arbeitenden Menschen und der Natur betreibt, obwohl sie doch ohne beide nicht sein könnte. Diese Argumentation *ex negativo* ist als *Kritik* nur deshalb möglich, weil sie selbst in der gesellschaftlichen Praxis gründet und sich als ein Moment im Dienste der emanzipativen Bewegung versteht, durch die die arbeitenden Menschen die Negativität der wertökonomischen Logik des Kapitals durchschauen und deshalb vereint durchbrechen können.

Wer dagegen die *Kritik der politischen Ökonomie* aus diesem praxisphilosophischen Zusammenhang herauslöst und sie als (kritische) Wissenschaft für sich behandelt, entzieht der *Kritik* den Standort, der ihr die Möglichkeit gibt, auf eine Umwälzung des Kapitals hinwirken zu können. Leider bleibt auch bei Jan Hoff, wie er selbst sagt, die *Kritik* ein theoretisch-wissenschaftliches Unternehmen: „Marx hingegen ging es um eine fundamentale Kritik [der Politischen Ökonomie] und zugleich theoretische Revolutionierung der Wissenschaft der politischen Ökonomie“. (Hoff 243 f.) Damit wird Jan Hoff der emanzipatorischen Absicht der Marxschen *Kritik der politischen Ökonomie* nicht gerecht.

Noch einmal die anders lautende Sichtweise auf den Punkt gebracht: In Marx' *Kritik der politischen Ökonomie* geht es nicht aus rein theoretischem Erkenntnisinteresse um die Aufdeckung des zentralen wertökonomischen Motors der sich regional und global ausweitenden negativen Systemlogik,

18 Ernst Bloch, Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Bd. 4, Frankfurt a.M. 1985; Manfred Frank, Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik, Frankfurt a.M. 1975; Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, Freiburg/München 1981

sondern um die Aufklärung der arbeitenden Menschen, um diese zu befähigen, bewusst und gemeinsam die negative Logik des Kapitals zu überwinden. So unverzichtbar die *Kritik der politischen Ökonomie* auch ist, sie bleibt doch eingebettet in das auf die „menschliche Emanzipation“ zielende Gesamtunternehmen einer kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis.¹⁹ Nur in diesem Sinne kann es um eine „Neubelebung des Marxschen Denkens“ gehen, das heißt ganz wesentlich um eine Fortentwicklung im Hinblick auf unsere heutigen sozialen und ökologischen Menschheitsprobleme.

Marx' Kritik und die Frage nach einer alternativen sozial-ökologischen Oikonomia

Mit Blick auf die vorstehende Untersuchung und Diskussion zum Grundanliegen und zum Zusammenhang der Marxschen *kritischen* Philosophie gesellschaftlicher Praxis und *Kritik* der politischen Ökonomie erhebt sich in unserer heutigen gesellschaftsgeschichtlichen Situation die Frage, ob und was von da gegebenenfalls zur Frage einer Alternative gesagt werden kann:

Sucht man nach alternativen Ansätzen einer über den Kapitalismus hinausweisenden sozialistischen oder sozial-ökologischen Oikonomia, so darf man nicht bei der negativen Theorie der *Kritik der politischen Ökonomie* ansetzen. Man kann aufzeigen, dass sich die *Kritik der politischen Ökonomie* – eben weil sie negative Theorie ist – sich nicht aus sich selbst zu begründen und auch nicht über sich hinaus zu verweisen vermag. Ihre geheime, sie fundierende Kategorie ist die lebendige Arbeit, obwohl diese in ihr nur am Rande auftaucht, da sie in ihr nicht analysiert werden kann. Die immanente Analyse des Kapitals lässt eine wesentlich weiter gehende oder einfach ins Positive springende Thematisierung der von ihr negierten Kategorie nicht zu.

Die abstrakt werterzeugende Arbeit, die für das *Kapital* fundierend ist, stellt bereits eine erste negative Kategorie für die immanente Analyse der Wertlogik des Kapitals dar. Aber gerade deshalb kann sie keine Grundbestimmung einer alternativen sozialistischen Gesellschaft sein. Nicht die Lohnarbeiter als integraler Bestandteil des Kapitals sind die Gegner des kapitalistischen Systems, sondern die lebendigen arbeitenden Menschen als

19 Auf weit reichende grundlagen- und gesellschaftstheoretische Implikationen und Konsequenzen der „Philosophie der Praxis“, die in deren reichhaltiger Theoriegeschichte konkreter wurden und ein weiter anhängiges Arbeitsprojekt darstellen, ging Horst Müller in seinem Co-Referat bei der PRAXIS-Tagung 2010 ein.

solche und ebenso die aus dem Arbeitsprozess Ausgeschlossenen, an deren Lebensschicksal das Kapital kein Interesse hat und haben kann.

Eine alternative sozial-ökologische Oikonomia kann an keine der negativen Kategorien der *Kritik der politischen Ökonomie* direkt anknüpfen, sondern sie hat mit der lebendigen Arbeit zu beginnen, die alle Bereiche der gesellschaftlichen Arbeit und Praxis mit einbezieht, die zur Reproduktion und Regeneration einer jeden Gesellschaft – auch der gegenwärtigen – erforderlich sind. Es gilt, bei dieser Fragestellung den Blick auf die Gesamtheit der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion zu richten – natürlich unter Einschluss der Güterproduktion, aber auch unter Berücksichtigung der Tätigkeitsbereiche der familialen Regeneration sowie der sozial-politischen Bereiche der Erhaltung und Erneuerung einer Gesellschaft. Aus all diesen Bereichen erwachsen letztlich auch die Widerstandspotentiale der arbeitenden Menschen gegen die zunehmende Bedrohung durch die Hegemonie der Wertökonomie.

Wenn es um die Transformation der kapitalistischen Gesellschaft geht, kann nur an die lebendige Arbeit, an die menschliche Praxis insgesamt in ihren Beziehungsstrukturen und in ihrem Verhältnis zur Natur sowie an die Zielperspektive der „menschlichen Emanzipation“ angeknüpft werden, d.h. mit anderen Worten: an all das, was durch die Logik der Wertökonomie negiert wird und woraus der Widerstand gegen die negative Logik des Kapitals erwächst. Henri Lefebvre sprach in diesem Zusammenhang von den Residuen, von den unintegrierbaren Resten menschlicher Leiblichkeit, menschlicher Emotionen, menschlicher Geistigkeit, die sich keine Systemlogik je ganz einzuverleiben vermag.²⁰ Aus diesen Residuen erwachsen die konkreten Utopien (Ernst Bloch²¹) und die Protestbewegungen (Herbert Marcuse²²).

Die Arbeiterbewegung um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert war sicherlich die bisher stärkste revolutionäre Bewegung, aber auch sie wurde kapitalistisch gezähmt und in ihrer westlichen und östlichen Spielart in die wertökonomische Logik integriert. Auch die sozial-kulturelle Befreiungsbewegung, wie sie vor einem halben Jahrhundert in den Koloni-

20 Henri Lefebvre, *Metaphilosophie. Prolegomena* (1965), Frankfurt a.M. 1975 *Die Zukunft des Kapitalismus. Die Reproduktion der Produktionsverhältnisse* (1973), München 1974

21 Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 Bde., Frankfurt a.M. 1967

22 Herbert Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt a.M. 1969

alländern aufkam und in einer bestimmten Form auch heute noch in Lateinamerika eine wichtige Rolle spielt, sollte nicht unterschätzt werden. Die wichtigste Rolle wird jedoch in den kommenden Jahrzehnten die kritische Ökologie-Bewegung spielen: Je mehr die Zerstörung der menschlichen Lebenswelt voranschreitet und unseren Kindern und Kindeskindern ein menschenwürdiges Leben verbaut, wird sich Widerstand dagegen erheben.²³

Eine an Marx anknüpfende revolutionäre Emanzipationstheorie muss sich – wie dies Henri Lefebvre bereits forderte – all der widerständigen Bewegungen gegen das Kapital annehmen und sie miteinander zu vernetzen versuchen.²⁴ Hierbei wird die *Kritik der politischen Ökonomie*, als Aufdeckung des zentralen wertökonomischen Motors der sich regional und global ausweitenden negativen Systemlogik eine wichtige, unverzichtbare Rolle spielen, denn nur wenn man die Stärken und Raffinesse des Gegners kennt, wird man ihm entgegentreten können.

Aber die Ermutigung zum Widerstand gegen die wertökonomische Logik der Politischen Ökonomie kommt nicht aus der *Kritik der politischen Ökonomie* allein, sondern erwächst aus allen Reflexionsdimensionen der *kritischen Philosophie der gesellschaftlichen Praxis* von Marx, die in allen ihren Teilstücken dringend der Fortentwicklung im Hinblick auf unsere heutigen sozialen und ökologischen Menschheitsprobleme bedarf.

23 Siehe Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Eine philosophiegeschichtliche Studie zur Naturproblematik bei Karl Marx*, Freiburg/München (Alber) 1984

24 Henri Lefebvre, *Die Zukunft des Kapitalismus. Die Reproduktion der Produktionsverhältnisse* (1973), München 1974

Autor

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, geb. 1939; Studium der Philosophie, Ethnologie und Psychologie an der Universität Wien; Promotion: "Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings", Wien 1963; ab 1964 Wiss. Assistent am Lehrstuhl für Philosophie und Pädagogik der Universität Bonn; Habilitation 1970; von 1971 bis zur Emeritierung 2007 Professor für Philosophie und Pädagogik an der Universität Kassel; Vorstand der Interdisziplinären Arbeitsgruppe für philosophische Grundlagenprobleme. Arbeitsschwerpunkte: Praktische Philosophie; Kant und der deutsche Idealismus, insbesondere zu Schellings Naturphilosophie; Marx und die kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis; Philosophie des 20. Jahrhunderts; Bildungsphilosophie und philosophische Grundlagen der Kulturanthropologie.

Buchveröffentlichungen in Auswahl: Bruchstücke zur Dialektik der Philosophie, Ratingen 1974; Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis, Freiburg 1981; Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur, Freiburg 1984; gem. mit Hans Immler: Marx und die Naturfrage. Ein Wissenschaftsstreit, Hamburg 1984; Kritische Theorie und revolutionäre Praxis, Bochum 1988; Bildung, Emanzipation und Sittlichkeit, Weinheim 1993; „Von der wirklichen, von der seyenden Natur“. Schellings Ringen um eine Naturphilosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996. Denken aus geschichtlicher Verantwortung. Wegbahnungen zur praktischen Philosophie, Würzburg 1999; Praxis e responsabilidade, Porto Alegre 2002; Marx. Eine kurze Einführung (Hörbuch), Berlin 2006, Das dialektische Verhältnis von Theorie und Praxis in der Pädagogik, Kassel 2008. Editionen: Studien zur Philosophie der Praxis, 6 Bde., Bochum 1985-1989; gem. mit Heinz Eidam: Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis, Würzburg 1995; Verstehen und Verständigung, Würzburg 2002. Festschriften: H. Eidam, F. Hermenau, D. Stederoth (Hg.): Kritik und Praxis. Zum Problem menschlicher Emanzipation. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 60. Geb., Lüneburg 1999; H. Paetzold, H. Schneider (Hg.): Schellings Denken der Freiheit. Für Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 70. Geb., Kassel 2010.

Prof. Dr. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Goethestr. 68, D-34119 Kassel
<http://www.uni-kassel.de/~schmiedk> <mailto:schmied-kowarzik@arcor.de>

Abstract

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Die Herausforderung der Marxschen Philosophie der Praxis und die Misere aktueller Marxinterpretation

1. Diejenigen die Marx für tot erklären, verwechseln ihn mit einem der diversen Marxismen, mit einem vermeintlich wissenschaftlichen Sozialismus oder mit einer Parteideologie. Sie erkennen in Marx nicht einen der bedeutendsten politischen Philosophen unserer abendländischen Tradition. Marx überschreitet die von Platon bis Kant zielbestimmende sittliche Perspektive politischer Gerechtigkeit, indem er eine „menschliche Emanzipation“ antizipiert, in der – auf einer sozial-ökologischen Oikonomia gründend – auch *soziale* Gerechtigkeit verwirklicht werden kann. Marx formt Hegels Dialektik des Begreifens um, insofern es ihm nicht mehr um ein begreifendes Zu-sich-selber-Kommen des „absoluten Geistes“ durch seine sittlichen Gestaltungen hindurch geht, sondern um den Prozess des Sich-Begreifens und -Verwirklichens *der Menschen* im historischen Prozess. Als das den Geschichtsprozess Vorantreibende ist jetzt die *gesellschaftliche* Produktion, Arbeit und Praxis erkannt, in der sich die geistigen und materiellen Kräfte der Menschen ausformen, die Menschen verändernd in die Welt eingreifen, ihre sozialen Lebensverhältnisse und damit sich selbst verändern. In diese geschichtliche Dialektik ist die Philosophie als Kritik, als eingreifendes Begreifen selbst mit einbezogen.

2. Während es Marx in seinen ersten Pariser Entwürfen einer Kritik der bürgerlichen Ökonomie darum ging, philosophisch die geschichtlichen Bedingungen der Möglichkeit der Entfremdung und damit die praktischen Bedingungen der Möglichkeit ihrer Aufhebung aufzuzeigen, versucht er nun in der *Kritik der politischen Ökonomie* die Logik des Kapitals in ihrem *strukturgesetzlichen* Funktionieren kritisch zu rekonstruieren. Es gilt diesen besonderen philosophischen Charakter der *Kritik der politischen Ökonomie* als einer *negativen Theorie* hervorzuheben, da viele Marxisten und Antimarxisten völlig übersehen haben, dass die *Kritik der politischen Ökonomie* weder zur Grundlegung einer Ökonomie als Wissenschaft im Allgemeinen noch für eine sozialistische Ökonomie im Besondern herangezogen werden kann. Für uns heute erwächst aus der nicht widerlegten, vielmehr immer wieder bestätigten Fundamentalkritik der politischen Ökonomie die Erkenntnis: Nur eine radikale Revolutionierung des durch die kapitalistischen Wertökonomie vorange-

triebenen Industrialisierungsprozesses vermag sich der Selbstvernichtung der Menschheit und der Destruktion der Erde noch entgegenzustellen.

3. Auf die praxisphilosophische Fundierung und Einbettung der Kritik der politischen Ökonomie und deren Charakter als entlarvende Kritik der verkehrten Logik des Kapitals und eine gesellschaftspolitische Aufklärung hin sind die neu vorgelegten Marxinterpretationen zu befragen. Stellvertretend für viele andere werden hier die jüngsten Arbeiten von Christoph Henning: *Philosophie nach Marx* sowie Jan Hoff: *Marx global* behandelt. Will man schließlich eine über den Kapitalismus hinausweisende sozialistische oder sozial-ökologische Oikonomia antizipieren, so darf man nicht bei der negativen Theorie der *Kritik der politischen Ökonomie* stehenbleiben, sondern muss geschichtsmaterialistisch weiter zum positiven Fundament der allgemeinen gesellschaftlichen Arbeit und Praxis zurückgehen. Es müssen alle Bereiche der gesellschaftlichen Arbeit und Praxis mit einbezogen werden, die zur Reproduktion und Regeneration einer jeden Gesellschaft erforderlich sind. Zielperspektive des kritischen Denkens von Marx bleibt die konkrete Utopie einer menschlichen Gestaltung von Gesellschaft und Geschichte. Sie versteht sich aus dem „Projekt des Menschseins“, das grundsätzlich auf den möglichen Erfüllungshorizont von Menschlichkeit bezogen ist. Auf diesen hin versucht sie, die handelnden Subjekte aufzuklären, um sie zu geschichtlich-verantwortlichen Subjekten zu befreien.

Von der Systemkritik zur gesellschaftlichen Transformation

Transformationsforschung – Aufgaben und Probleme

Michael Brie

**Solidarische Gesellschaftstransformation -
Skizze über eine (noch) unmögliche Möglichkeit** 12

Praxistheoretische Grundlagen und Kritik

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

**Die Herausforderung der Marxschen Philosophie der Praxis
und die Misere aktueller Marxinterpretation** 58

Horst Müller

**Zur kritischen und utopistischen Wissenschaftskonzeption
des Praxisdenkens** 79

Wirtschaftstheorie und gesellschaftliche Transformation

Günter Buchholz

**Das Verhältnis zwischen Ökonomie und Staat
in der Neoklassik, bei Marx und Keynes** 128

Horst Müller

**Zur wert- und reproduktionstheoretischen Grundlegung
und Transformation zu einer Ökonomie des Gemeinwesens** 157

Andreas Willnow

**Die Wertschöpfungsabgabe als Bestandteil eines
Transformationskonzeptes?** 230

Andreas Willnow

**Bedingungsloses Grundeinkommen als Bestandteil
eines Transformationskonzeptes?** 250

Potentiale und Perspektiven der urbanen Praxis

Fernand Guelf

**Kreativität in der urbanen Gesellschaft
Henri Lefebvres Projekt einer kulturellen Revolution** 280

Rainer Fischbach

**Die Zukunft der Stadt -
doch was ist die Stadt der Zukunft?** 297

**Horst Müller (Hg.): Von der Systemkritik zur gesellschaftlichen
Transformation. BoD-Verlag, Norderstedt 2010 (356 S./22,90 €)
ISBN 978-3-8391-8822-4**