

Karl Marx als Philosoph der menschlichen Emanzipation Rehabilitation eines verkannten Denkers

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik
Universität Gesamthochschule Kassel
FG Philosophie

Einleitung

- I. Die Zielperspektive der menschlichen Emanzipation
- II. Die Geschichtsphilosophische Grundlegung
- III. Die Kritik der politischen Ökonomie
- IV. Die Revolutionstheorie
- IV. Ausblick auf die Gegenwart

Einleitung

Die Marxsche Philosophie ist von ihrem ersten, aus der kritischen Auseinandersetzung mit Hegel erwachsenen Anfängen an bis hin zum unvollendet gebliebenen Spätwerk der Kritik der politischen Ökonomie dem Ziel der menschlichen Emanzipation verpflichtet.

Ich möchte daher meinen Thesen ein Zitat vom jungen Marx von 1843 als Motto voranstellen, da es gleichsam das treibende Motiv seines ganzen philosophischen und politischen Wirkens ausspricht. "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).

I. Die Zielperspektive der menschlichen Emanzipation

Marx tritt entschieden das Erbe der bürgerlichen Emanzipationsbewegung und der sie leitenden bürgerlich-emanzipativen Philosophie an, die sich seit dem Humanismus über die Aufklärung bis zum Idealismus schrittweise als Philosophie der menschlichen Freiheit und geschichtlichen Verantwortung entfaltet, eben dadurch, daß sie damit begann, "die menschliche Welt, die Verhältnisse, auf den Menschen selbst" zurückzuführen, den Individuen ihre gesellschaftliche Praxis bewußt und dadurch verfügbar zu machen. Aber Marx tritt zugleich kritisch den Ergebnissen entgegen, bei denen die bürgerliche Emanzipationsbewegung nach Eroberung der politischen Macht Halt gemacht hat und die die bürgerliche Gesellschaftsphilosophie in ihrer reifsten Gestalt, der Staats- und Geschichtsphilosophie Hegels, als prinzipielles Ende der gesellschaftlichen Entwicklung legitimierte.

In Hegels Philosophie offenbart sich die Begrenzung der bürgerlichen Emanzipationsbewegung, die allein in der politischen Befreiung bereits ihre Erfüllung findet und

die hierin zugleich ihre Unfähigkeit dokumentiert, die neu aufkommenden sozialen Ungerechtigkeiten und Ausbeutungsverhältnisse zu bewältigen; an ihr zeigt sich, wie die bürgerliche Philosophie nach Erfüllung der politischen Forderungen des Bürgertums ihre kritisch-emanzipativen Ideale preisgibt und in Affirmation und Apologetik des Erreichten umschlägt, auch wenn dies offensichtlich auf Kosten einer neu aufkommenden, sozial benachteiligten Klasse geschieht, für die die Emanzipationsversprechen von einst keine Geltung mehr haben sollen.

Hegel hat wie kein anderer bürgerlicher Philosoph vor oder nach ihm die innere Widersprüchlichkeit und Zerrissenheit der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft erkannt und ausgesprochen. Er hat nicht nur - wie er sagt - "die Abhängigkeit und Not der an [die] Arbeit gebundenen Klassen" (Hegel 7, 389) herausgearbeitet, sondern auch ausdrücklich hervorgehoben, "daß bei dem Übermaß des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist ... dem Übermaß der Armut und Erzeugung des Pöbels zu steuern" (Hegel 7, 390), da beides unaufhebbar durch die industrielle Produktionsweise ständig erneuert und in steigendem Ausmaß reproduziert wird.

Obwohl nun Hegel diese grundsätzliche Widersprüchlichkeit in der ökonomischen Basis erkennt und ausdrücklich zugibt, daß auch der bürgerliche Staat diese Widersprüchlichkeit nur abmildern, niemals aber aufheben kann, verkündet er doch, daß der politische Staat die höchste Erfüllung menschlicher Sittlichkeit sei; denn hier gelange der individuelle und der allgemeine Wille zur gelebten Einheit; insofern die politische Freiheit der Individuen konstitutiv ist für die Verfassung der modernen Staaten, wie andererseits das Gemeinwohl in der vaterländischen Gesinnung tragend wird für das politische Denken und Handeln der Individuen.

Marx macht in seiner kritischen Auseinandersetzung mit Hegels Philosophie deutlich, daß Hegel hier nicht etwa nur eine Grenze seines eigenen Denkens, sondern die prinzipielle Begrenztheit der bürgerlichen Emanzipationsbewegung selbst ausspricht. Diese war in ihren geistigen und politischen Kämpfen immer nur auf den Fortschritt im Bewußtsein der politischen, staatlich-verfaßten Freiheit ausgerichtet, sie erkennt aber nicht, daß sie ihren Progreß einer ökonomischen Entwicklung verdankt, der ökonomischen Selbständigwerdung der Bürger durch die kapitalistische Produktionsweise. So kann sie aber auch nicht sehen, daß eben derselbe Prozeß, der die bürgerlichen Reichtümer und Freiheiten hervorbringt, zugleich eine neue Klasse sozial unterdrückter und ausgebeuteter, an die Arbeit gefesselter Menschen erzeugt, deren grundsätzliche Benachteiligung durch die kapitalistische Produktionsweise gerade nicht durch die politischen, die bürgerlichen Freiheiten behoben werden kann.

Die emanzipative bürgerliche Philosophie, Politik und Pädagogik, war mit dem Versprechen der Befreiung und Selbstverwirklichung aller Individuen in einer von allen getragenen und verantworteten demokratischen Gesellschaft angetreten; und schrittweise hat die bürgerliche Emanzipationsbewegung auch die politische Freiheit der Individuen und die demokratische Verfaßtheit der Staaten erkämpft und verwirklicht. Da die bürgerliche Philosophie - von Hegel bis heute - jedoch nicht auf dem Zusammenhang von politischer Emanzipation und ökonomischer Entwicklung reflektiert, erscheint ihr einerseits die kapitalistische oder industrielle Produktionsweise in ihrer der Emanzipation aller Menschen entgegenstehenden Widersprüchlichkeit als eine unüberwindbare Gegebenheit, die eben, so wie sie ist, hingenommen werden muß, und andererseits hält sie die erreichte politische Freiheit in den modernen bürgerlichen Staaten bereits als Erfüllung aller möglichen Befreiung - gerade hierin liegt ihr Umschlagen von einer emanzipativen in eine apologetische Theorie begründet.

Marx dagegen hält an der ursprünglich grundsätzlicher gemeinten Perspektive menschlicher Emanzipation fest; auch ihm geht es um die Verwirklichung von Freiheit und Sittlichkeit in der "Einheit von individuellem und allgemeinem Willen", doch sieht er diese keineswegs im modernen Staat bereits verwirklicht, sondern diese Einheit kann erst dort erreicht werden, wo die sozialen Widersprüche und die Klassengegensätze, die die kapitalistische Produktionsweise erzeugt, aufgehoben werden. Diese Verwirklichung von Freiheit und Sittlichkeit ist also noch

ausständig, sie muß erst durch die revolutionäre Bewegung der sozial Unterdrückten und Benachteiligten in einem Umsturz der kapitalistischen Produktionsverhältnisse erkämpft werden. Ziel dieser revolutionären Umwälzung ist die über die Begrenzungen der bürgerlich-politischen Emanzipation hinausgetriebene menschliche Emanzipation, die Errichtung einer solidarischen Gesellschaft freier Individuen, eine menschliche und menschheitliche Weltgesellschaft. Um die realen Bedingungen der Möglichkeit einer solchen menschlichen Emanzipation konkret aufzuweisen, konzentriert Marx seine theoretische Arbeit seit den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten von 1844 bis zum Spätwerk der Kritik der politischen Ökonomie auf die kritische Analyse der grundsätzlich in der kapitalistischen Produktionsweise selbst steckenden Widersprüchlichkeit, um an den Bedingungen ihrer Entstehung und der Logik ihrer Entwicklungsgesetze die Möglichkeit und Notwendigkeit ihrer Aufhebung herauszuarbeiten. Er zeigt dabei auf, daß die politische Ökonomie der bürgerlichen Gesellschaft keineswegs eine anthropologische feststehende Gegebenheit ist, sondern vielmehr durch gesellschaftliche Praxis - wenn auch bewußtlos - hervorgebracht ist und daher auch grundsätzlich durch eine bewußte und solidarische Praxis der Individuen revolutioniert werden kann.

II. Die Geschichtsphilosophische Grundlegung

Um den Selbstwiderspruch der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft analytisch fassen zu können, muß Marx tiefer und grundlegender ansetzen als die bürgerliche Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie vor ihm, die, da sie nur auf die politisch verfaßte Freiheit reflektiert, deren Zusammenhang mit der ökonomischen Basis nicht zu erkennen vermag. Der für die Marxsche Theorie seit 1844 entscheidende Ausgangspunkt ist der der gesellschaftlichen Produktion, Arbeit und Praxis. Von Anfang an ist die grundsätzliche Einheit dieser drei grundlegenden Bestimmungen der menschlichen Lebenserhaltung und -gestaltung zu betonen, denn wo die Bestimmungen von vornherein auseinandergerissen werden, so daß beispielsweise die arbeitende Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur und die kommunikative Praxis der menschlichen Beziehungen als anthropologisch bedingte, getrennte Entwicklungslinien aufgefaßt werden, da fällt man wieder auf das Niveau bürgerlicher Gesellschaftstheorien zurück und vermag nicht die grundlegende Widersprüchlichkeit unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Wirklichkeit zu erkennen und deshalb auch nicht die einzige Möglichkeit ihrer Überwindung aufzufinden.

In seiner grundlegendsten Bedeutung besagt der Begriff der gesellschaftlichen Produktion, Arbeit und Praxis, daß die Menschen selber die Produzenten ihres Verhältnisses zur Natur, ihrer sozialen Beziehung und ihrer Denkformen sind. Selbstverständlich gibt es naturgeschichtliche Voraussetzungen und naturhafte Bedingungen des Menschseins, die aber selbst einer fortwährenden geschichtlichen Überformung durch die gesellschaftliche Produktion unterliegen. So steht die gesellschaftliche Produktion zunächst im Zentrum der Dialektik von Mensch und Natur, insofern einerseits der Mensch als Gattung unabdingbar und unaufhebbar einbezogen ist in die Natur und nur in ständiger Auseinandersetzung mit ihr seine materielle Lebenserhaltung erarbeiten und sichern kann, es andererseits aber die Produktion und Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens selber ist, durch die das Verhältnis des Menschen zur Natur bestimmt hervorgebracht und geschichtlich verändert wird.

Weiterhin und vor allem ist die gesellschaftliche Produktion Basis und Motor dessen, was wir Geschichte nennen, denn es sind die Menschen selber, die, indem sie gesellschaftlich ihr Leben erhalten, zugleich ihr gesellschaftliches Leben gestalten in all seinen sozialen und kulturellen, praktischen und theoretischen Formen; so führt Marx in den Grundrissen aus: "In dem Akt der Reproduktion selbst verändern sich nicht nur die objektiven Bedingungen, z.B. aus dem Dorf wird Stadt, aus der Wildnis gelichteter Acker etc., sondern die Produzenten ändern sich, indem sie neue Qualitäten aus sich heraussetzen, sich selbst durch die Produktion entwickeln, umgestalten, neue Kräfte, neue Vorstellungen bilden, neue Verkehrsweisen, neue Bedürfnisse und neue Sprache" (MEW 42, 402).

Die immer schon "in Gesellschaft produzierenden Individuen" - denn "die Produktion des vereinzelt Einzelnen außerhalb der Gesellschaft ... ist ein ebensolches Unding als Sprachentwicklung ohne zusammen lebende und zusammen sprechende Individuen" (MEW 42, 19 f.) - bringen also selber in ihrer gesellschaftlichen Arbeit und Praxis die Verhältnisse in ihrer kulturellen Bestimmtheit hervor, in denen sie jeweils leben.

Entscheidend ist, daß Marx hier von Anbeginn an über die Aporie der vorhergehenden politischen Philosophie zwischen Rousseaus Gesellschaftsvertrag der vereinzelt Individuen, die die Gesellschaft erst konstituieren sollen, und Hegels Vernunft des absoluten Willens, die das Gesellschaftlich-Allgemeine listig durch das Handeln der Individuen durchsetzt, hinaus ist, insofern in der gesellschaftlichen Produktion der Individuen überhaupt erst Gesellschaft und Individuen konstituiert werden; oder wie Marx in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten formuliert: "wie die Gesellschaft selbst den Menschen als Menschen produziert, so ist sie durch ihn produziert" (MEW 40, 537). Somit erweist sich die gesellschaftliche Produktion der Individuen als die treibende Substanz aller Geschichte.

Aber - und hiermit kommen wir auf das entscheidende Problem der Marxschen Geschichtsdialektik - diese Produktion und Reproduktion ihrer Lebensverhältnisse durch die gesellschaftliche Arbeit und Praxis der Individuen vollzieht sich zunächst für diese völlig bewußtlos in ihren individuell motivierten Handlungen, so daß für die einzelnen Individuen die jeweiligen, gesellschaftlich-bewußtlos produzierten Formen ihrer Arbeit und Praxis nicht als selber hervorgebrachte, sondern als - gottgewollte, naturbedingte, sachnotwendige - Gegebenheiten erscheinen, die das Handeln der Individuen bestimmen. So wirken die gesellschaftlich bewußtlos hervorgebrachten Produktions- und Herrschaftsverhältnisse sowie deren ideologische Legitimation als fremde Mächte bestimmend auf die handelnden Individuen zurück, die eigentlich deren Produzenten sind: Dies ist es, was Marx mit dem Begriff Entfremdung bezeichnet und in den Grundrissen folgendermaßen umschreibt: "Sosehr uns das Ganze dieser Bewegung als gesellschaftlicher Prozeß erscheint, und sosehr die einzelnen Momente dieser Bewegung vom bewußten Willen und besonderen Zwecken der Individuen ausgehen, sosehr erscheint die Totalität des Prozesses als ein objektiver Zusammenhang, der naturwüchsig entsteht; zwar aus dem Aufeinanderwirken der bewußten Individuen hervorgeht, aber weder in ihrem Bewußtsein liegt, noch als Ganzes unter sie subsumiert wird. Ihr eigens Aufeinanderstoßen produziert ihnen eine über ihnen stehende, fremde gesellschaftliche Macht; ihre Wechselwirkung als von ihnen unabhängigen Prozeß und Gewalt ... Die gesellschaftlichen Beziehungen der Individuen aufeinander als verselbständigte Macht über den Individuen, werden sie nun vorgestellt als Naturmacht, Zufall oder in sonst beliebiger Form, ist notwendiges Resultat dessen, daß der Ausgangspunkt nicht das Freie gesellschaftliche Individuum ist" (MEW 42, 127).

Eine solche Entfremdung und Verkehrung liegt allen bisherigen Gesellschaftsformationen zugrunde; von den archaischen Kulturen über die agrarischen Staaten bis hin zu unseren heutigen industriellen Gesellschaften. In all diesen Formationen naturwüchsiger Vergesellschaftung können sich "die in Gesellschaft produzierenden Individuen" gerade nicht als die Produzenten ihrer Lebensverhältnisse verwirklichen, sondern sie werden umgekehrt von den gesellschaftlich-bewußtlos hervorgebrachten Verhältnissen fremdbestimmt. Nun liegt aber gerade in der Aufdeckung dieser Entfremdung und Verkehrung - wie Marx unterstreicht - bereits der Aufweis der prinzipiellen Möglichkeit ihrer Aufhebung und Überwindung begründet. Denn da die Entfremdung selbst Produkt der - wenn auch bewußtlosen - gesellschaftlichen Praxis ist, kann sie grundsätzlich auch durch gesellschaftliche Praxis revolutionär aufgehoben werden, nämlich durch die vereinigte Macht der bewußtgewordenen Individuen als entschiedenen Trägern der gesellschaftlichen Lebensgestaltung. So formuliert Marx, die Logik seiner Geschichtsdialektik aufdeckend, in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten: "Wie, fragen wir nun, kömmt der Mensch dazu, seine Arbeit zu entäußern, zu entfremden? Wie ist diese Entfremdung im Wesen der menschlichen Entwicklung begründet? Wir haben schon viel für die Lösung der Aufgabe

gewonnen, indem wir die Frage nach dem Ursprung des Privateigentums [der kapitalistischen Produktionsverhältnisse] in die Frage nach dem Verhältnis der entäußerten Arbeit zum Entwicklungsgang der Menschheit verwandelt haben. Denn, wenn man von Privateigentum spricht, so glaubt man es mit einer Sache außer dem Menschen zu tun zu haben. Wenn man von der Arbeit spricht, so hat man es unmittelbar mit dem Menschen zu tun. Diese neue Stellung der Frage ist inklusive schon ihre Lösung" (MEW 40, 521 f).

Fassen wir also nochmals zusammen: Die gesellschaftliche Praxis der Individuen liegt der Substanz nach aller Geschichte zugrunde, aber solange diese Praxis naturwüchsig verläuft, d.h. die gesellschaftlichen Individuen sich der Gesellschaftlichkeit und der gesellschaftlichen Verantwortung ihres Tuns nicht bewußt sind, wird das, was sie gesellschaftlich hervorbrachten und hervorbringen, von ihnen als etwas erfahren, was naturhaft gegeben bzw. notwendig so geworden ist, und was sie daher zwangsläufig von außen bestimmt und beherrscht. Erst dort, wo die in Gesellschaft produzierenden Individuen sich ihrer Entfremdung bewußt werden, können sie in vereinigter Gewalt die sie entfremdeten Verhältnisse umwälzen und beginnen, die Produktion ihrer Lebensverhältnisse bewußt und gemeinsam selber in ihre Hände zu nehmen. Der kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis, die selbst in der Potenz dieser Bewußtwerdung wurzelt, kommt hierbei die Aufgabe zu, diese Bewußtwerdung der Individuen als Träger der gesellschaftlichen Praxis anzuleiten.

Die Stringenz dieser Geschichtsdiagnostik beruht darauf, daß Marx erkennt, daß die gesellschaftliche Produktion, Arbeit und Praxis sich (unbewußt) selber entfremdet; gerade daher aber ist sie - und nur sie - in der Lage, als bewußte gesellschaftliche Produktion, d.h. über die bewußtgewordenen und solidarisch handelnden Individuen, die (selbstverschuldete) Entfremdung aufzuheben. Erst in dieser Marxschen Konzeption wird die Dialektik eine geschichtliche und erfüllt das, was Hegel nur versichert hatte: die Subjektwerdung der Substanz, die aller Geschichte zugrundeliegt, wobei die Subjektwerdung nicht in einem nur theoretischen Begreifen liegt, sondern eben in einer bewußt geplanten gesellschaftlichen Produktion, Arbeit und Praxis der vereinigten Subjekte; erst durch sie wird die "menschliche Emanzipation" vollbracht.

III. Die Kritik der politischen Ökonomie

Auch das gesamte Spätwerk von Marx, das nie abgeschlossene Mammutunternehmen einer Kritik der politischen Ökonomie, ruht auf diesen geschichtsdiagnostischen Grundgedanken. Dies läßt sich aus den Texten der verschiedenen Entwürfe zu einer Kritik der politischen Ökonomie und so auch aus deren Teilstück Das Kapital belegen. Aber meist wird überlesen, daß Marx hier in kritischer Absicht die Logik der die bürgerliche Gesellschaft beherrschenden kapitalistischen Produktionsweise als eine Logik der Entfremdung aufzudecken versucht. Die Kritik der politischen Ökonomie ist eine negative Theorie; d.h. die Rekonstruktion der kapitalistischen Produktionsweise in der Logik ihrer eigenen Bewegungsgesetze erfolgt mit dem Ziel, an ihr selbst den Beweis zu erbringen, daß das Kapital an seiner eigenen konsequent logischen Entfaltung notwendig zugrundegehen muß und damit die Menschen in ihrem gesellschaftlichen Zusammenleben mit in den Abgrund zieht.

Im Gesamtprojekt der Kritik der politischen Ökonomie geht es Marx nicht mehr wie in den Frühschriften um den dialektisch begründeten Aufweis der Bedingungen der Möglichkeit der Entfremdung, der zugleich die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Aufhebung sichtbar macht. Er setzt jedoch diesen Aufweis stillschweigend voraus, wenn er nun immanent der Logik des Kapitals folgend, deren grundsätzliche Widersprüchlichkeit herausarbeitet. Vom ersten Satz des Kapital - "Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine 'ungeheure Warensammlung'" (MEW 23, 49) - bis zur vorgezogenen Endperspektive der Kritik der politischen Ökonomie gegen Schluß des ersten Bandes des Kapital - "Aber die kapitalistische Produktion erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigene Negation. Es ist Negation der Negation" (MEW 23, 791) - bewegt

sich die gesamte Kapitalanalyse ausschließlich in der immanenten Rekonstruktion der Logik des Kapitals, die eine Logik der Entfremdung und Verkehrung ist.

Der grundlegende Widerspruch der kapitalistischen Produktionsweise liegt darin, daß sich hier die gesellschaftlich handelnden Individuen von der Logik des Kapitals bestimmen und beherrschen lassen; das Kapital ist aber nichts anderes als aufgehäuften vergegenständlichte Arbeit, die für sich tot ist, und die ihre ganze Kraft und Beweglichkeit allein aus der immer wieder erneuten Vereinnahmung und Manipulation lebendiger Arbeit bezieht. Dem Selbstverständnis ihrer Bewegungs- und Entwicklungsgesetze nach verhält sich das Kapital jedoch so, als wäre es allein aus sich selbst heraus begründet und selber produktiv, und es betreibt gerade dadurch die fortgesetzte und fortschreitende Negation der lebendigen Arbeit - und damit der lebendigen Individuen, die die eigentliche Daseinsgrundlage allen gesellschaftlichen Lebens sind.

Wird die Kritik der politischen Ökonomie nicht von ihrem Anliegen her verstanden, den negativen Erweis zu erbringen, daß das Kapital in der Entfaltung seiner Logik niemals die Erfüllung menschlicher Praxis zu ermöglichen vermag, so wird nicht nur ihr kritisch negativer Theoriecharakter von vornherein mißdeutet, sondern auch übersehen, daß die Kritik der politischen Ökonomie gar nicht auf eine ökonomische Wissenschaft abzielt, sondern über sich hinaus auf eine "revolutionäre Praxis" verweist. Wer also das Kapital als ontologische Daseinsanalytik liest oder als Grundlegung einer neuen Ökonomie, der mißversteht ihren theoretischen Ansatz genauso wie jene linken Kritiker, die beispielsweise im Kapital eine fundamentale Phänomenologie der menschlichen Arbeit sowie der Fülle des menschlichen Lebens vermissen und Marx daher einen Ökonomismus vorwerfen; sie zeigen nur, daß sie den Sinn der negativ demonstrierenden Kapitalanalyse von Marx nicht erfaßt haben. Nicht Marx ist Ökonomist, sondern er deckt kritisch auf, daß unsere kapitalistische Welt von einem Ökonomismus beherrscht und gesteuert wird, der alle gesellschaftlichen Beziehungen destruiert.

Gerade weil die Kritik der politischen Ökonomie nur negative Theorie zu sein beansprucht, kann in ihr auch von der revolutionären Praxis nicht positiv die Rede sein. Zwar muß das Kapital an seinen eigenen Widersprüchen zugrundegehen - das läßt sich an der Logik des Kapitals in ihrer sich steigernden Widersprüchlichkeit demonstrieren -, aber daß diese selbstzerstörerische Tendenz nicht in Chaos und Barbarei endet, sondern in einer die kapitalistische Produktionsweise aufhebenden solidarischen Gesellschaft mündet, ist nicht aus den Widersprüchen des Kapitals ableitbar, sondern wird allein Werk der sich der entfremdeten Logik des Kapitals bewußtgewordenen und solidarisch gegen sie erhebenden Individuen sein; von dieser revolutionären Praxis kann aber die negativ demonstrierende Kapitalanalyse nicht positiv handeln.

So zeigt sich - wenn auch nur indirekt -, daß die bereits in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aufgewiesene Geschichtsdiagnostik auch die theoretische Grundlage der Kritik der politischen Ökonomie bildet, obwohl sie im Kapital nicht direkt thematisiert werden kann, da es hier allein um die Strukturgesetze der entfremdeten Formbestimmtheit der gesellschaftlichen Produktion geht. Der Substanz nach liegt jedoch auch der durch das Kapital beherrschten Gesellschaft die gesellschaftliche Produktion der lebendigen Individuen zugrunde, und dies macht letztlich den für das Kapital unaufhebbaren Widerspruch aus: denn je mehr sich das Kapital zum "automatischen Subjekt" der gesellschaftlichen Entwicklung aufschwingt, um so mehr entzieht es der eigentlichen gesellschaftlichen Arbeit und Praxis der handelnden Individuen die Bewegungskraft und Lebensgrundlage, auf die es gleichwohl selber angewiesen ist. Das Kapital in seiner Logik der Entfremdung muß - so oder so - an seinen eigenen Widersprüchen zugrundegehen. Das "so oder so" hängt jedoch nicht vom Kapital, sondern von den sich ihrer gesellschaftlichen Praxis bewußtwerdenden Individuen und ihrer solidarischen Befreiungsbewegung ab, denn nur durch sie kann die der Substanz nach aller Geschichte zugrundeliegende gesellschaftliche Praxis zum Subjekt werden, d.h. nur so können die gesellschaftlich handelnden Individuen zu Subjekten ihrer eigenen gesellschaftlichen Praxis

und Geschichte werden. Insofern verweist die Kritik der politischen Ökonomie, richtig aus der philosophisch begründeten Dialektik geschichtlicher Praxis verstanden, auf den dritten Pfeiler der Marxschen Lehre: die Revolutionstheorie.

IV. Die Revolutionstheorie

In dieser Eingliederung des gigantischen, nie abgeschlossenen Projekts der Kritik der politischen Ökonomie in dem Zusammenhang seiner Geschichtsdialektik wird deutlich, daß die Kritik der politischen Ökonomie, die Marx seit 1857 bis zu seinem Tode mit immer ausschließlicherer Verbissenheit betrieben hat, selbst wenn er sie zu Ende gebracht hätte, nur die Konkretion eines - wenn auch notwendigen - Teilausschnitts seiner geschichtsdialektischen Theorie repräsentiert. Die kritische Analyse der grundsätzlichen Widersprüchlichkeit der bestehenden Gesellschaft und ihrer Entwicklungstendenzen ist ein unabdingbares Teilmoment der Konkretion der Marxschen Theorie, das nicht nur der seitherigen gesellschaftlichen Entwicklung gemäß als Kritik der politischen Ökonomie, inklusive einer Kritik des Staates und der imperialistischen Weltwirtschaft fortgeschrieben, sondern auch nach innen und außen erweitert werden muß zu einer Kritik des gesellschaftlichen Alltagslebens und einer Kritik der politischen Ökologie, die auch die gesellschaftliche Praxis in Familie und Erziehung, aber auch von Wissenschaft und Technik mit zu umfassen hat - um hier nur Beispiele zu nennen. Aber selbst in einer solchen umfassenden Erweiterung ist die Kritik der kapitalistischen Produktionsweise in ihrer das gesamte gesellschaftliche Leben durchherrschenden Logik der Widersprüchlichkeiten doch nur eine Teilaufgabe der Fortführung der Marxschen Theorie. Ihr zur Seite muß als zweite Konkretionsarbeit die Weiterentwicklung der Revolutionstheorie treten.

Bekanntlich hat Marx diesen zweiten Strang seiner Geschichtsdialektik, der, wie gezeigt, nicht in der Kritik der politischen Ökonomie behandelt werden kann, niemals über einige grundlegende Entwürfe hinaus entwickelt; allerdings hat er sie auch niemals aufgegeben, wie manche behaupten, sondern in seinen politisch-historischen Schriften und politisch-praktischen Stellungnahmen bis zu seinem Tode weiterverfolgt. Die Konkretionslücke, die Marx hier hinterließ, haben später Lenin, Trotzki, Luxemburg, Gramsci, Lukács, Reich, Marcuse, Lefebvre mit der Herausarbeitung der Frage nach der revolutionären Klasse, der Bildung des Klassenbewußtseins, der Organisation der revolutionären Bewegung usw. zu schließen versucht.

Doch versuchen wir hier, ohne diese Fortentwicklungen mit einzubeziehen, die Konturen der Marxschen Revolutionstheorie in ihrer allgemeinen Konstitution aufzuzeigen, denn nur über sie kann das Projekt der menschlichen Emanzipation erfüllt werden.

Seit 1844 besteht für Marx kein Zweifel daran, daß das Proletariat die revolutionäre Klasse ist, die die menschliche Emanzipation erkämpfen wird, angeleitet durch die Kommunisten, d.h. durch jenen Bund von Proletariern und Intellektuellen, die sich der unabdingbaren Notwendigkeit der Revolutionierung der kapitalistischen Produktionsweise bewußt geworden sind und sich zum Aufbau einer revolutionären Bewegung solidarisch vereinigt haben. Daß die menschliche Emanzipation nur über eine Revolutionierung der entfremdeten Gesellschaftsverhältnisse durch die von der Entfremdung Betroffenen, durch die eigentlichen Träger der gesellschaftlichen Produktion selbst vollzogen werden kann, ist bereits durch die philosophische Grundlegung der Geschichtsdialektik begründet und kann auch nur philosophisch begründet werden.

Daß in der kapitalistischen Gesellschaft nur das Proletariat die revolutionäre Klasse sein kann, leitet Marx negativ aus seiner Kritik der politischen Ökonomie ab: das Proletariat, die Klasse der Lohnarbeiter, ist der eigentliche Träger der kapitalistischen Produktion, das Kapital lebt nur auf der Grundlage der Ausbeutung ihrer lebendigen Arbeit; je mehr sich das Kapital ausbreitet und das gesamte gesellschaftliche Leben ergreift, um so mehr Menschen werden zu vom Kapital abhängigen Lohnarbeitern; die Selbstwidersprüche der kapitalistischen Entwicklung, die sich in

wiederkehrenden und steigenden Krisen niederschlagen, treffen zunächst ganz existenziell die Lohnarbeiter; daher sind es die Lohnarbeiter - da sie die in Krisen sich entladenden Widersprüche der kapitalistischen Produktionsweise unmittelbar am eigenen Leibe erfahren - die als erste an einer Aufhebung der bestehenden Verhältnisse existenziell interessiert sein müssen; zugleich sind sie es, die nicht nur die Mehrheit des Volkes bilden, sondern auch die gesamte kapitalistische Produktion reell in ihren Händen haben; vereint haben sie faktisch jederzeit die Macht den gesamten kapitalistischen Produktionsprozeß stillzustellen; natürlich bedarf es einer Anleitung der Mehrheit des Proletariats durch einen Bund von Kommunisten, von theoretisch gebildeten Proletariern und proletarisch gesinnten Intellektuellen.

Weiter hat Marx seine Revolutionstheorie nicht ausgeführt, denn er war der Überzeugung, daß die zunehmenden und sich steigenden Krisen des Kapitalismus und die theoretische Stringenz seiner Kritik der politischen Ökonomie das rasch anwachsende Proletariat von alleine zur revolutionären Bewegung der Kommunisten drängen und sie von der Notwendigkeit des revolutionären Wegs zur menschlichen Emanzipation überzeugen werden. So schrieben Marx und Engels in der Deutschen Ideologie: "In der Entwicklung der Produktivkräfte tritt eine Stufe ein, auf welcher Produktionskräfte und Verkehrsmittel hervorgerufen werden, welche unter den bestehenden Verhältnissen nur Unheil anrichten, welche keine Produktivkräfte mehr sind, sondern Destruktivkräfte (Maschinerie und Geld) - und was damit zusammenhängt, daß eine Klasse hervorgerufen wird, welche alle Lasten der Gesellschaft zu tragen hat, ohne ihre Vorteile zu genießen, welche aus der Gesellschaft herausgedrängt, in dem entschiedensten Gegensatz zu allen anderen Klassen forciert wird; eine Klasse, die die Majorität aller Gesellschaftsmitglieder bildet und von der das Bewußtsein über die Notwendigkeit einer gründlichen Revolution, das kommunistische Bewußtsein, ausgeht, das sich natürlich auch unter den anderen Klassen vermöge der Anschauung der Stellung dieser Klasse bilden kann" (MEW 3, 69).

Die theoretische Schwäche der Marxschen Revolutionstheorie liegt darin, daß Marx allzu selbstverständlich davon ausgeht, daß die sich zuspitzenden Krisen der kapitalistischen Produktionsweise und das dadurch hervorgerufene Elend unter der arbeitenden Bevölkerung diese von sich aus zur revolutionären Bewegung treiben werde; wobei Marx meint, daß die eigentliche treibende Kraft die ausbrechende Revolution selbst darstellen werde: da "sowohl zur massenhaften Erzeugung dieses kommunistischen Bewußtseins wie zur Durchsetzung der Sache selbst eine massenhafte Veränderung der Menschen nötig ist, die nur in einer praktischen Bewegung, in einer Revolution vor sich gehen kann" (MEW 3, 70).

Da Marx von diesen Grundannahmen ausgeht, versäumt er es, sich überhaupt mit Fragen der politischen und pädagogischen Arbeit zur Bildung eines revolutionären Klassenbewußtseins intensiver zu beschäftigen. Hierin liegt nicht nur eine Überschätzung der politischen Bewußtheit des Proletariats, als auch eine Unterschätzung der politischen und pädagogischen Integrationsmöglichkeiten der herrschenden Mächte. Angesichts der spontanen Entstehung der Arbeiterbewegung und ihrer raschen Erstarkung im 19. Jahrhundert ist diese theoretische Unklarheit in der Marxschen Revolutionstheorie vielleicht verstehbar, trotzdem liegen hierin die Wurzeln für die späteren dogmatischen und revisionistischen Umformungen des Marxismus, denn gerade dadurch konnte der Kern der Marxschen Dialektik, daß nur die bewußt und solidarisch handelnden Produzenten die bestehenden Produktionsverhältnisse umstürzen und die menschliche Emanzipation vollbringen können, in verschiedene mechanistische und evolutionistische Geschichtsprozeßtheorien verkehrt werden.

Dadurch, daß die verschiedenen Marxismen die "in Gesellschaft produzierenden Individuen" als die eigentlichen Subjekte der revolutionären Praxis aus den Augen verlieren, entschwindet ihnen auch das Ziel der menschlichen Emanzipation, die solidarische Gesellschaft, wie sie Marx noch 1875 in den Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei umschrieben hat: "In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter der Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben,

sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen, erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!" (MEW 19, 2).

V. Ausblick in die Gegenwart

Zusammenfassend und im Hinblick auf unsere heutigen Probleme sei abschließend in drei Punkten das Grundlegende und Bleibende der Marxschen Philosophie der menschlichen Emanzipation in angedeuteter Abhebung von Hegels Geschichtsphilosophie umrissen.

1. Gegen Hegels Verständnis der Weltgeschichte als eines "Fortschritts im Bewußtsein der Freiheit", der sich als "List der Vernunft" hinter dem Rücken der Individuen, aber durch deren subjektive Interessen hindurch, allein aus sich heraus durchsetzt, betont der junge Marx: "Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form ... Aus diesem Konflikt mit sich selbst läßt daher überall die soziale Wahrheit entwickeln" (MEW 1, 345). Die der menschlichen Praxis selbst innewohnende Vernunft liegt aller Geschichte zugrunde, darin besteht völlige Übereinstimmung zwischen Marx und Hegel, aber, so fährt Marx gleich fort, sich selbst überlassen, treibt sie keineswegs naturwüchsig den Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit voran, sondern erzeugt vielmehr, gerade weil sie nur naturwüchsig-bewußtlos wirkt, mannigfaltige Formen der Entfremdung, erzeugt sowohl Formen der Unterdrückung und Ausbeutung von Menschen durch Menschen als auch der Zerstörung der Natur. Solange die Individuen in ihrer Praxis gerade nur ihren eigenen Interessen folgen, so daß sich die gesellschaftlich-geschichtliche Entwicklung allein hinter ihrem Rücken als für sie fremde Macht und Gesetzlichkeit durchsetzt, solange wird sie keinen Schritt auf Freiheit und Sittlichkeit hin vorantun, sondern im Gegenteil, die bewußtlos erzeugten Verhältnisse, die ökonomischen, technischen, staatsbürokratischen, kybernetischen Sachzwänge, werden mehr und mehr die sittlichen Entscheidungshorizonte der Subjekte einschränken und das Verhalten der Subjekte fremdsteuern. Gerade der heutige weltweit expandierende Industrialisierungsprozeß zeigt uns, wie sehr wir eingebunden sind in einen sicherlich nicht nach sittlichen Maßstäben vorwärtstreibenden Mechanismus, dessen teilweise verheerenden Folgen für die Hungernden der Dritten Welt, für die Rohstoffreserven der künftigen Generationen, für den Erhalt der Kreisläufe der Biosphäre wir zwar sehr wohl durchschauen, aber selbst mit völkerrechtlichen Gegenmaßnahmen bisher nicht einmal abzubremesen vermochten.

Und trotzdem besteht die grundsätzlichere Hoffnung, daß wir diese unheilvollen Entwicklungstendenzen anhalten und umwenden können; denn da alle diese ökonomischen, technischen, staatlichen, wissenschaftlichen Mechanismen letztlich selbst - wenn auch bewußtlos - hervorgebrachte Produkte menschlicher Praxis und nicht Naturgegebenheiten sind, können sie auch prinzipiell durch menschliche Praxis aufgehoben werden. Dies setzt allerdings Subjekte voraus, die sich ihrer gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation und ihrer weltgeschichtlichen Verantwortung bewußt geworden sind und die daher bereit sind, je in ihren Bereichen, gemeinsam mit anderen dieses gefährliche Getriebe anzuhalten und auf ein sittliches Zusammenleben der Menschen hin umzuwenden - Marx nannte dies "revolutionäre Praxis".

2. Dies erfordert nun aber auch grundsätzlich eine andere Philosophie, nicht mehr eine, die sich als die nachbegriffende Rechtfertigung der sich von selbst erfüllenden Bildungsprozesse versteht, wie dies Hegel in der berühmten Vorrede zur Rechtsphilosophie mit dem Bild der Eule der Minerva umschreibt, die "erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug" beginnt (Hegel 7, 28). Nein, nach Marx ist die Philosophie vielmehr vergleichbar mit dem "Schmetterling des gallischen Hahns" in der Morgenröte eines anbrechenden und umbrechenden Zeitalters. Ihr Begreifen der bisherigen Geschichte und Gegenwart ist nicht nachbegriffender Abschluß, sondern bewußter, den weltgeschichtlichen Aufgaben der Menschheit zugewandter Neubeginn.

In ihrer eigenen Möglichkeit des Bewußtwerdens und Bewußtmachens versteht sie sich selbst als praktisches Moment der offenen, der zur Entscheidung anstehenden Geschichte, daher begnügt sie sich auch nicht damit, nur zu erkennen, sondern sieht ihre Aufgabe gerade im Verjüngen. Diese Philosophie weiß, daß es nicht darauf ankommt, die zurückliegende Geschichte zu interpretieren, sondern vielmehr darauf, durch ihre Bewußtseinsarbeit verändernd zu wirken auf eine - wie Marx sagt - "menschliche Gesellschaft oder gesellschaftliche Menschheit" hin.

Eine sich so in den Dienst der menschlichen Emanzipation stellende Philosophie wird zur Kritik, die nicht mehr die Geschichte von außen als sich selbst erfüllenden Prozeß betrachtet, sondern die sich einmengt in die Auseinandersetzungen und Kämpfe der Gegenwart und die Partei ergreift für die unter den gegebenen Verhältnissen Leidenden - in West und Ost und sonstwo -, denn sie folgt - wie Marx sagt - "dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassendes, ein verächtliches Wesen ist" (MEW 1, 385).

Grundsätzlich begreift diese Philosophie Geschichte als noch nicht endgültig entschiedenen Prozeß, der allerdings seiner blinden Naturwüchsigkeit überlassen, einer durch bewußtlose menschliche Praxis hervorgebrachten ruinösen Zukunft für Mensch und Natur zutreibt; aber noch ist es Zeit, daß sich der Mensch bewußt in den bewußtlos geführten Arm fällt. Und hierin liegt die große geschichtliche Aufgabe der Philosophie, der es in ihrer philosophischen Analyse der geschichtlichen Situation der Menschen nicht um die Feststellung von Faktizitäten oder die Verkündung irgendwelcher Heilserwartungen, sondern - ganz im Kantischen Sinne - um die Aufklärung der Betroffenen über ihre geschichtliche Lage und ihre geschichtliche Verantwortung geht. Denn einen Fortschritt in der Verwirklichung von Freiheit und Sittlichkeit, also menschliche Emanzipation kann es nur aus Einsicht und im Kampf gegen entgegenstehende Mächte geben.

3. Daraus ergibt sich ein völlig anderes Geschichtsbild und Geschichtsbewußtsein. Nicht nur der künftige Fortschritt in der Verwirklichung von Freiheit und Sittlichkeit hängt von der bewußten, solidarischen Praxis der in der Gegenwart Handelnden ab, sondern auch aller vorhergehenden Fortschritt ist keineswegs hinterrücks aus der "List" einer anonymen Vernunft erwachsen, sondern ist das Ergebnis geschichtlicher Emanzipationsbewegungen; nicht linear zwar - dazu waren die Gegenkräfte zu allen Zeiten viel zu stark - aber untergründig wirkten beispielsweise die Ideale der Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit aus dem Kommunismus des Urchristentums über die frühprotestantischen Bewegung bis in die bürgerliche Revolution und die sozialistische Bewegung hinein, aber sie lassen sich auch darin nicht einfrieren, sondern wirken darüber hinaus heute in mannigfaltigen sozialen Brennpunkten der Gegenwart fort.

Diese Emanzipationsbewegungen sind auch im Grunde die eigentlichen Träger des Fortschritts im Bewußtsein und in der Verwirklichung von Freiheit und nicht die Staaten - wie Hegel meinte -, die bestenfalls das rechtlich kodifizieren, was jene für sie erkämpften. Damit aber wird klar, daß es nicht erst für uns eine weltgeschichtlich verantwortliche Praxis der Individuen geben muß, wenn wir überhaupt noch Hoffnung in die Geschichte haben wollen, sondern daß es immer schon eine solche geschichtlich motivierte Praxis gegeben hat. In dieser Identifikation des individuellen Befreiungswillens mit der antizipierten menschheitlichen Sittlichkeit, wie sie den Emanzipationsbewegungen zugrundeliegt, vollzieht sich das, was man - einen Hegelschen Begriff auf die praktische Füße stellend - die Subjektwerdung der substantiellen Vernunft der Geschichte nennen könnte. Auf die immer noch ausständige, aber erstrebte Einheit von individuellem und allgemeinem Willen in einer solidarischen Gesellschaft ausgerichtet, erfüllen diese Bewegungen bereits partiell jene Einheit und bringen so schrittweise den Verantwortungshorizont der Individuen für die Menschheit und die Weltgeschichte hervor. Und dies ist nicht nur das leere Sollen einer Humanitätsidee, die durch die reale Macht der Staaten gebrochen wird - wie Hegel gegenüber Kants philosophischen Entwurf Zum ewigen Frieden polemisiert - sondern umgekehrt, die in den konkreten

Emanzipationsbewegungen erstrebte weltgeschichtliche Einheit ist stärker als jede vaterländische Gesinnung und jedes staatliche Gefüge, weil in ihnen die Substanz der Geschichte selbst in den für sie eintretenden Individuen praktisch Subjekt wird. Davon zeugen nicht nur die Märtyrer für eine humanere Welt, die allen Foltern standhielt, sondern auch die revolutionären Bewegungen, die selbst dort, wo sie scheiterten, den "Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit" nachhaltiger voranbrachten als es die staatlichen Verfassungen je vermochten. Nicht parteipolitisch, sondern auf diesen weltgeschichtlichen Verantwortungshorizont hin hat eine Philosophie menschlicher Emanzipation, im Sinne von Marx, Partei zu ergreifen.

¹Aus: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Denken aus geschichtlicher Verantwortung. Wegbahnungen zur praktischen Philosophie, Würzburg 1999; ursprünglich vorgetragen auf dem Marx-Symposium im Inter University Centre in Dubrovnik 1983; zuerst erschienen in: Gajo Petrovic/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hrsg.), Die gegenwärtige Bedeutung des Marxschen Denkens. Marx-Symposium 1983 in Dubrovnik, (Studien zur Philosophie der Praxis I), Bochum 1985.

Literaturhinweise:

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke in 20 Bden., Frankfurt a.M. 1970.

Hans Immler/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Marx und die Naturfrage. Ein Wissenschaftsstreit, Hamburg 1984.

Karl Marx/Friedrich Engels, Werke in 43 Bden., Berlin 1956 ff. (MEW 1-43)

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genese und Kernstruktur der Marxschen Theorie, Freiburg/München 1981.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx, Freiburg/München 1984.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, "Marx und die Pädagogik der "menschlichen Emanzipation" ", in: Jahrbuch für Pädagogik 1997: Mündigkeit. Zur Neufassung materialistischer Pädagogik, Frankfurt a.M. usw. 1997.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, "Karl Marx as a Philosopher of Human Emancipation", in: Ryszard Panasiuk/ Leszek Nowak (Eds.), Marx's Theories Today, Amsterdam 1998.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, "Dialektik im Primat der Praxis", in: Margot Fleischer/Jochem Hennigfeld (Hrsg.), Philosophen des 19. Jahrhunderts, Darmstadt 1998