Eine konservative Verteidigung des Marxismus : Arbeit und Dialektik in der marxistischen Philosophie

Autor(en): **Furth, Peter**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik**

Band (Jahr): **5 (1985)**

Heft 10

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-652219

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Peter Furth

Eine konservative Verteidigung des Marxismus

Arbeit und Dialektik in der marxistischen Philosophie*

Arbeit und Dialektik stehen im Titel, weil diese beiden Begriffe, einzeln wie erst recht im Zusammenhang, Sachverhalte und Theoreme anzeigen, die immer wieder im Zentrum der propagierten oder wirklichen Krisen des Marxismus gestanden haben. Arbeit und Dialektik bilden ein Syndrom, das den Angriffspunkt für die Modernisierungsversuche des Marxismus abgibt, bis dahin, dass Arbeit und Dialektik im schismatischen Streit um den Marxismus zu stigmatisierten Begriffen wurden. So werden sicher viele Arbeit und Dialektik automatisch mit der Formel „Industrialismus und Legitimationstheorie" übersetzen, um damit gerade den historisch kompromittierten Marxismus zu treffen. Die Hauptstossrichtung einer solchen Kritik ist wohl die: der Marxismus als ein „technischer Humanismus" verkenne die gesellschaftliche und die selbstzweckhafte Dimension des menschlichen Handelns und komme über ein utilitäres Ausbeutungsverhältnis zur Natur nicht hinaus. Praktisch sei der Marxismus die Fortsetzung der Herrschaft durch Produktion, und theoretisch bleibe er in den Grenzen des Positivismus mit seiner technokratischen Gleichsetzung von wissenschaftlichem und gesellschaftlichem Fortschritt. Schwankend zwischen deterministischer Passivität und technokratischen Omnipotenzphantasien habe der Marxismus in vier Bereichen die Hoffnungen enttäuscht: bei der Bildung eines revolutionären Klassenbewusstseins, bei der Entwicklung einer mehrheitsfähigen Politik des demokratischen Übergangs zum Sozialismus, bei der Schaffung einer demokratischen Organisation der Produktion und bei der ökologischen Zähmung der Industrialisierung.

Die Modernisierungsvorschläge und Umbauversuche zur Behebung der marxistischen Krise sind alle auf diese Defizite bezogen. Sie zielen allesamt darauf, den Marxismus aus seiner Bindung an den szientistischen Rationalismus herauszulösen, um ihn auf der Grundlage kommunikatorischer Rationalität als Ethik und Politik allererst zur Geltung zu bringen. Die Theorieform, an der sich solche Modernisierung orientiert, ist die Kritik oder eine der Religion nahestehende Philosophie mit souveränem wissenschaftsüberlegenem Status. (1)

Nun ist sicher, dass der Marxismus auch gerade an den erwähnten Stellen Umbauten, Weiterentwicklungen und Korrekturen braucht; das muss schon wegen seiner engen Bindung an die Wissenschaftsentwicklung so sein. Ob allerdings die Modernisierungsversuche das leisten können, die den Marxismus von Szientismus und Objektivismus befreien wollen, indem sie seiner Praxis die reflexive utopisch-radikale Dimension wiedergeben wollen, ist fraglich. Müssen sie sich doch die Frage gefallen lassen, ob sie nur die Folge, die Antwort kritischer Entwicklungen sind oder nicht viel mehr selbst unter die Ursachen der Krise des Marxismus gehören. Und noch ein anderes: Wo Moderni-

sierung verlangt wird, werden Bewahrung und Tradition dagegen aufgeboten, ist ein gewisser Konservatismus, vielleicht besser: Traditionalismus die Folge. Meine Formulierung des Themas mag für einen solchen Traditionalismus stehen. Ein solcher Anschein aber ist für die Sache schliesslich nicht so wichtig; denn ich vermute, dass die Untersuchung der Kerngestalt des Marxismus, um die es hier geht und die leicht wie eine 'konservative' Verteidigung aussehen mag, geeigneter ist, die Zukunftsleistungen des Marxismus zu erfassen als die allgemeine Unterstellung eines Modernisierungsbedarfs. Eine solche Vermutung leitet jedenfalls die folgenden Erörterungen.

I

Im Streit um den Marxismus muss man sich vor unmittelbaren Plausibilitäten hüten. Man darf sich nicht von der eingelebten Geltung von Theoremen und Begriffen oder gar vom Selbstverständnis und von den Sprachregelungen der streitenden Parteien bannen lassen. Wirkliche Krisen und Krisenpropaganda würden im Kampf und in der Arbeit an der Weiterbildung des Marxismus unterscheidbar. Was ein Begriff wie der der Arbeit meint, scheint selbstverständlich gewiss. Bei der Dialektik verhält es sich vielleicht anders. Aber die Sachverhalte, auf die sich der Begriff der Arbeit bezieht, scheinen klar zutage zu liegen und von weltanschaulicher Eindeutigkeit. So erscheint es wohl rundum auf allen politischen Seiten und erst recht für Marxisten, auch wenn sie unter sich noch einmal in Fraktionen gespalten sind. Aber dieser common sense ist, was den Arbeitsbegriff anbetrifft, trügerisch. Gerade hier ist immer noch nach so vielen Jahren weitergehende Vergewisserung vonnöten. (2)

Verständnis und Missverständnis des Marxschen Arbeitsbegriffs sind ungeheuer folgenreich. Denn daran hängt die für das Verständnis des ganzen Marxismus grundlegende Einsicht in den Bruch mit der Philosophie und der bürgerlichen Weltanschauung, den die Feuerbach-Thesen proklamierten. Wenn man bedenkt, dass Marx mit dem an der gegenständlichen Tätigkeit orientierten Praxisbegriff einen Bruch mit der Tradition wie auch mit der bürgerlich-revolutionären Parteinahme in der Philosophie anzeigte, so sollte eigentlich schon von vornherein klar sein, dass hier mit einem Verständnis der Arbeit aus Alltagsbewusstsein und überlieferter Kultur nicht viel auszurichten ist. Marx wandte sich in den Feuerbach-Thesen in der Perspektive der Praxis gegen eine Philosophie, die in der aristotelischen Tradition Arbeit und Politik in den Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit auseinanderriss und die Menschen an diesen Gegensatz fesselte. Aber er wandte sich auch gegen die revolutionäre bürgerliche Philosophie, sowohl gegen die Bourgeois-Philosophie des Menschen als maître et possesseur de la nature als auch gegen die Citoyen-Philosophie der reinen, die volonté générale konstituierenden Tathandlung eines Fichte und anderer.

Der Bruch mit der Tradition war sicher unmittelbar einsichtig, weniger einsichtig aber war der Bruch mit der Philosophie des Bürgertums, denn sie war in irgendeiner Weise doch selber an der Arbeit als leitender Norm orientiert. Diesen Bruch zu verstehen, setzt also einen Standpunktwechsel oder einen spezifischen Arbeits- und Praxisbegriff voraus. Marx brach mit den komplementären Gleichsetzungen von Materialität und Objektivität einerseits und

Idealität und Subjektivität andererseits, weil sie im Rahmen des Gegensatzes von Subjekt und Objekt verbleiben und die Seiten dieses Gegensatzes metaphysisch gegeneinander fixieren. Er verwarf die Bestimmungen, die diesen Gegensatz als erklärend und nicht selber als erklärungsbedürftig unterstellen. Er wollte wie Hegel mit der Philosophie die Gegensätze des Verstandes lösen, aber er wollte sie nicht wie Hegel als blosse Widersprüche der Erscheinung in die Einheit des Wesens zurückführen. Die erscheinenden Widersprüche waren für ihn vielmehr die Realisierung tieferliegender Widersprüche, die aber materialistisch verstanden nicht zu übersteigen, sondern nur umzuformen waren.

Dafür aber brauchte es eine andere Praxisgrundlage, als sie in der Organisation der bürgerlichen Gesellschaft und von ihren Denkern bereitgestellt würde. Dieses spezifisch Neue, das dem Marxschen Arbeitsbegriff eignet, ist immer wieder auch von den Marxisten verkannt worden, indem sie den Marxschen Arbeitsbegriff in die bürgerliche Kontinuität eines utilitär pragmatischen Verständnisses der Arbeit einstellten. Eine verhängnisvolle Rolle hat dabei Marxens Vergleich von Baumeister und Biene gespielt. Diese Stelle ist immer wieder verstanden worden, als wollte Marx damit das Wesen der menschlichen Arbeit bezeichnen, als meinte er damit nicht nur eine notwendige Bedingung der entwickelten menschlichen Arbeit, sondern auch ihre hinreichende Bedingung. Das ist eine Auffassung, die Arbeit mit zweckrationalem, instrumentellem Handeln gleichsetzt. Lukács hat in seiner "Ontologie des gesellschaftlichen Seins" diese Auffassung auf den Begriff gebracht, indem er die Arbeit als die Realisation einer „teleologischen Setzung" versteht, die „innerhalb des materiellen Seins das Entstehen einer neuen Gegenständlichkeit verwirklicht". (3) Lukács will damit die alte Position, die Natur als „gesellschaftliche Kategorie" aufzufassen, verlassen und erhebt die „Arbeit als Vermittler des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur" zur „Fundamentalkategorie". (4) Aber die alte Position scheint mir in veränderter Form wiederzuerstehen. Denn in der Arbeit als Telosrealisation hat die subjektive Teleologie als, wenn man so will, geistig soziales Wesen die Prärogative, und die Natur erscheint nur als äussere Bedingung der Realisierung eines inneren Wesens.

Diese idealistische Reduktion der Arbeit auf Ideenproduktion, auf Erzeugung und Durchführung von Bauplänen, macht gewiss einen ideologischen Sinn, mit dem sich gerade intellektuelle Proteste ebenso einleuchtend wie nichtssagend begründen lassen. Aber mit dem Marxschen Arbeitsbegriff verhält es sich anders. Erinnern wir uns einer Reihe von prominenten Stellen aus dem ganzen Marxschen Werk und versuchen wir, aus ihnen die entscheidenen Merkmale des Marxschen Arbeitsbegriffes zu gewinnen, entscheidend nicht nur für eine materialistische Position, sondern vor allem für den eigentümlichen Zusammenhang von Dialektik und Arbeit bei Marx.

In den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" beschreibt Marx in Konfrontation mit der klassischen bürgerlichen Nationalökonomie seinen Ausgangspunkt wie folgt: „Die Nationalökonomie verbirgt die Entfremdung in dem Wesen der Arbeit dadurch, dass sie nicht das *unmittelbare* Verhältnis zwischen dem *Arbeiter* (der Arbeit) und der Produktion betrachtet. ... Das unmittelbare Verhältnis der Arbeit zu ihren Produkten ist das Verhältnis des Ar-

beiters zu den Gegenständen seiner Produktion. ... Wenn wir also fragen: Welches ist das wesentliche Verhältnis der Arbeit, so fragen wir nach dem Verhältnis des Arbeiters zur Produktion." (5) Methodisch gewendet formuliert Marx diesen Ansatz in den „Grundrissen": „Nicht die *Einheit* der lebenden und tätigen Menschen mit den natürlichen unorganischen Bedingungen ihres Stoffwechsels mit der Natur, und daher ihre Aneignung der Natur bedarf der Erklärung oder ist Resultat eines historischen Prozesses, sondern die *Trennung* zwischen diesen unorganischen Bedingungen des menschlichen Daseins und diesem tätigen Dasein, eine Trennung, wie sie vollständig erst gesetzt ist im Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital." (6) Das, was hier Einheit von Tätigkeit und Bedingungen genannt wird, formuliert Marx ein wenig später unter dem Begriff des Eigentums: „*Eigentum* meint also ursprünglich nichts als ein Verhalten des Menschen zu seinen natürlichen Produktionsbedingungen als ihm gehörige, als den seinen, als mit seinem *eigenen Dasein vorausgesetzten;* ... Er verhält sich eigentlich nicht zu seinen Produktionsbedingungen; sondern ist doppelt da, sowohl subjektiv als er selbst, wie objektiv in diesen natürlichen anorganischen Bedingungen seiner Existenz." und: „Eine natürliche Produktionsbedingung für das lebendige Individuum ist sein Zubehören zu einer naturwüchsigen Gesellschaft." (7) Legte Marx bei der Bildung seines Arbeitsbegriffes alles Gewicht darauf, bei der *wirklichen* Arbeit anzusetzen, der Arbeit im konkreten Vollzug („unmittelbares Verhältnis", „Einheit", „Eigentum"), so machte er aber auch gerade deswegen deutlich, dass er damit die Arbeit nicht als 'reine', objekt- und mittellose, nur selbstbezügliche Tätigkeit meinte. Deshalb machte er immer wieder ein Zweifaches klar: Arbeit ist eine Einheit von Entgegengesetztem, eine in sich unterschiedene Einheit, nämlich die prozessierende Einheit dreier einfacher Elemente: der zweckmässigen Tätigkeit, des Arbeitsgegenstandes und des Arbeitsmittels, wobei das Arbeitsmittel als die materialisierte Einheit des Subjekts und Objekts der Arbeit die Prozesseinheit, die Arbeit heissen kann, allererst verbürgt. Marx nennt das Arbeitsmittel den „wirklichen Leiter der Arbeit". (8) Und zum anderen: Arbeit darf auf keinen Fall in irgendeiner Nähe zum Schöpfungsmythos gesehen werden, sie hat demgegenüber ihr Wesen gerade in ihrer „Naturbedingtheit", sie kann „nicht leben ohne Gegenstände", ohne die von der Natur dargebotenen „Lebensmittel der Arbeit". (9)

II

Heben wir schematisch und skizzenhaft die wichtigsten Züge an diesen Marxschen Bestimmungen der Arbeit hervor:

1. Am wichtigsten und folgenreichsten scheint mir, dass Marx die konkrete Arbeit, d.h. die Arbeit als wirkliches Geschehen zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen nimmt. Er bildet einen konkreten Begriff von Arbeit, indem er das abstrakte Herangehen an die Arbeit negiert. Er nimmt die Elemente Natur, Arbeitsmittel und Arbeit nicht im Modus ihrer Getrenntheit und Selbständigkeit; die Arbeit wäre damit bloss im Status der Möglichkeit gedacht, und ihre Realisierung wäre bloss die Addition für sich bestehender Grössen. Konkret ist sein Begriff von Arbeit, insofern sie als Einheit von Verschiedenem gefasst

wird, als Einheit von subjektiver Tätigkeit und objektiven Bedingungen. Was dabei konkret heisst, hat zweifache Bedeutung für die materialistische Dialektik. Zum einen ist die Arbeit als wirklicher Sachverhalt das gewöhnlichste Konkrete und damit so etwas wie ein dialektisches 'Urphänomen', die elementare, Mensch und Natur vermittelnde Widerspruchseinheit; in der Bearbeitung seines Gegenstandes entäussert der Arbeiter seine Arbeitsfähigkeiten, so dass sie ihm vergegenständlicht als ausser ihm bestehende Beschaffenheiten seines Gegenstandes entgegentreten. Und indem der Arbeiter durch die Konsumption der erzeugten Gebrauchswerte die verausgabte Produktionsfähigkeit reproduziert, stellt er eine in sich widersprüchliche Einheit her; die dialektische Pointe besteht nämlich darin: Das effektive Verhalten des Arbeiters zu seinem Gegenstand ist in ein und demselben Zusammenhang auch Ausdruck der Qualität eben dieses Gegenstandes. So ist es sein und nicht sein Verhalten (d.i. das Verhalten des Gegenstandes). Und in anderer Hinsicht meint die Konkretheit der wirklichen Arbeit eine elementare methodische Orientierung der Dialektik, nämlich Produkte nicht isoliert von der lebendigen Arbeit zu konsumieren oder zu bewerten, sondern nur in Einheit mir ihrer Produktion zu denken.

2. Orientiert man sich an der konkreten Arbeit bei der Bildung des Begriffs, dann ist die unmittelbare Folge: das Eigentum an den objektiven Arbeitsbedingungen ist nicht ein äusserlich Hinzutretendes und eigentlich Indifferentes bei der Bestimmung der Arbeit, sondern gehört in das Wesen der Arbeit selbst. Geht es um den Marxschen Arbeitsbegriff, ist es ganz unzulässig, die Eigentumsfrage aus der Betrachtung der Arbeit auszuschliessen. Die subjektiven und die objektiven Bedingungen der Arbeit sind in ihrem konkreten Vollzug wohl unterscheidbar, aber nicht trennbar. Diese Untrennbarkeit der kategorialen Glieder ist ein Charakteristikum der Dialektik; sie ist notwendige Bedingung der Arbeit in ihrem wirklichen Geschehen, sie ist aber nicht die „An-sich-Bestimmtheit" der Arbeit. Die wirkliche Arbeit ist nur als ein wiederholbarer Vorgang; sie ist nur dann, wenn sie ihre Wiederholbarkeit mitproduziert. Also kann sie nicht ohne den Vergleich von Aufwand und Ertrag, d.h. ohne Bewertung sein. Dafür aber müssen die Momente der Arbeit als getrennte, fixierte Grössen, in Abstraktion von ihrer Besonderheit aufgefasst und im Vergleich wieder zusammengeführt werden. Dafür braucht es ein anderes Verhalten und eine andere Theorieform: Analytik und Abstraktion.(10) Denkt man diesen Sachverhalt nicht als ein internes Moment der Arbeit, nicht in sie einbeschlossen, sondern als sie dominierende äussere Bedingung, denkt man sie also unter Bedingungen der Abstraktion, unter Ausschluss ihrer konkreten Einheit, dann gerät das Verhältnis von Arbeitsvollzug und Arbeitsbewertung wie das von Konkretion und Abstraktion in einen feindlichen Gegensatz; Produzenten und Konsumenten (Urteilsbildner über fremde Arbeit) können schliesslich wie in apriorisch getrennte Klassen auseinandertreten. Die Pointe der Marxschen Hereinnahme des Eigentums in die Wesensbestimmung der Arbeit besteht gerade darin, damit einen Begriff zu haben, in dem das Konkrete das Abstrakte übergreift und der als Inbegriff der Einheit von Produktion und Bewertung dem Auseinanderfallen von Arbeit und Eigentum den Schein begrifflicher Selbstverständlichkeit nehmen soll.

Wird dagegen wie bei der Gleichsetzung von Arbeit und instrumentellem

Handeln die Arbeit in ihrer abstrakten Form, also in der Trennung des subjektiven Vermögens von den objektiven Realisierungsbedingungen, für die Normalform gehalten, so wird damit die Eigentumsfrage von vornherein ausgeblendet und damit auch das Subjekt der Arbeit nur in verkürzter Form fassbar. In der Form der Trennung der Tätigkeit von den Bedingungen gedacht, wird Arbeit auf eine bestimmte Art von Intentionalität reduziert. Damit ist es aber gleichgültig, ob die Arbeit an eigenen oder fremden objektiven Bedingungen wirksam wird. Und die Konsequenz davon ist schliesslich: Indem die Arbeit auf zweckrationale Intentionalität zurückgeführt wird, kann das Subjekt der Arbeit nurmehr das Individuum sein. (11)

Im Sinne des Marxschen Begriffes jedoch ist die Arbeit die Lebensäusserung eines Gemeinwesens; nicht das Individuum, sondern das Gemeinwesen ist das Subjekt der Arbeit, und die Tätigkeiten der Einzelnen sind insoweit Arbeit, als sie zur Reproduktion der gesellschaftlichen Gesamtarbeit beitragen. Wenn nun „die Setzung des Individuums als eines *Arbeiters*, in dieser Nacktheit" selber erst „historisches Produkt" (12) ist, so kann für Marx das individuelle Subjekt der Arbeit nicht die Grundlage für die Wesensbestimmung der Arbeit abgeben, sondern muss vielmehr das zu erklärende Problem sein. Und das Eigentümliche der Marxschen Erklärung, was ohne Dialektik unbegriffen bleibt, besteht in der These, dass in der Negation des Gemeineigentums durch das Privateigentum das Gemeinwesen wirksam bleibt, nämlich als die eigentliche Basis der Arbeit – wenn auch in der verkehrten Form der ideologischen Verhimmelung etc.

3. Wenn Marx alles daran setzt, das Gemeineigentum an den gegenständlichen Arbeitsbedingungen als veränderliche, aber unaufhebbare Wesensbestimmung der Arbeit aufzuzeigen, dann ist eine verdeckte Stossrichtung dabei, die aber genauso wichtig ist wie die offen und explizit vorgetragene. Der Eigentumsbegriff, den er im Zusammenhang mit der konkreten Arbeit bildet, stösst sich vom bürgerlichen Eigentumsbegriff ab, indem er die Personausschliessung, die zum bürgerlichen Eigentumsbegriff gehört, negiert; wichtiger aber ist das dabei Implizite: Die Negation des Ausschlusses von Menschen bedeutet zugleich die Affirmation des Einschlusses der Natur. Dieser spezifische Zug am Marxschen Eigentumsbegriff kommuniziert mit dem unentwegten Insistieren Marxens auf der Naturabhängigkeit der Arbeit. Unnachgiebig besteht er darauf: Wer von der Arbeit in Abstraktion von der Natur spricht, meint nicht die wirkliche Arbeit. Verzweifelt sucht er gerade auch seinen Genossen klarzumachen, dass die Verkennung der Naturabhängigkeit der Arbeit die Verkennung (oder Verharmlosung) des Antagonismus im Klassenverhältnis nach sich zieht, dass gerade die Naturbeziehung im Produktionsverhältnis die gesellschaftliche Entfremdung bedingt. Pointiert kann man sagen, der Arbeitsbegriff, den Marx in der Kritik des Gothaer Programms formulierte, richtet sich gegen die (später von Lukács vorgetragene) Auffassung der Natur als „gesellschaftlicher Kategorie".

Die klassentheoretische Bedeutung dieser Stelle ist fast immer gebührend wahrgenommen worden, ein anderes aber nicht oder jedenfalls doch sehr viel weniger: der als Naturabhängigkeit der Arbeit formulierte Materialismus ist

nicht nur von konfessioneller Wichtigkeit, sondern bedeutet eine Dialektik der Arbeit, genauer: eine Dialektik der Begrenzung der Arbeit oder modisch ausgedrückt, eine Grenze der Dialektik durch Arbeit. Gegen das Verständnis der Arbeit als nur durch sich selbst bedingte absolute Produktivität erinnert Marx an die unaufhebbare Verschränkung von Produktion und Reproduktion. Ganz gegen Hegels „praktisches Verhalten", das auf die „Aufreibung, Vernichtung" der Natur geht (13), ist die Arbeit, wie Marx sie auffasst, auf die Erhaltung der äusseren Natur als erster objektiver Arbeitsbedingung gerichtet; eine so triviale wie folgenreiche und verdrängte Wahrheit. Klar, die materielle Produktion kann gar nicht anders als immer auch Reproduktion der äusseren Natur sein, oder sie ist überhaupt nicht möglich. Unmittelbar einsichtig war das aber immer nur für die Reproduktion der Arbeitskraft. Dass die Reproduktion des Arbeitsgegenstandes eine damit gleichursprüngliche Bedingung der Arbeit ist, hatte auch für Marxisten bis heute keineswegs immer die gleiche Gewissheit. Dabei formuliert Marx den Arbeitsbegriff in der „Kritik des Gothaer Programms" so deutlich antidemiurgisch wie kaum sonstwo. Die Erinnerung an die Naturbedingtheit der Arbeit wird zugleich als Absage an die Rolle ausgesprochen, die die Arbeit beim geschichtsphilosophischen Weiterwirken des Schöpfungsmythos haben könnte. Die Natur als eine durch die Arbeit zu reproduzierende Bedingung der Arbeit ist nicht ein unendlich plastisches, sinnleeres und auf die formenden Zwecke bloss wartendes Substrat. Und die Arbeit als die „List der Vernunft",„ die Objekte" nach ihnen fremden Zwecken, aber ihrer „eigenen Natur gemäss aufeinander einwirken und sich aneinander abarbeiten" (14) zu lassen, darf jedenfalls, wenn es um Marx geht, nicht als die List des frankfurterischen Bürgerodysseus missverstanden werden. Gegen die zu dieser „List der Maschine" gehörende Vorstellung des verwertenden Danebenstehens neben der Arbeit als „automatischem System", in einem Reich der Freiheit jenseits der Notwendigkeit, hat Marx das Verständnis der Arbeit als „Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur" gestellt. Gegen die zur „List der Vernunft" verallgemeinerte subjektive Teleologie steht mit dem Stoffwechseltheorem ein objektives Telos, aber ganz unverdächtig im Sinne von Vorsehungsabsichten oder Entelechiezielen; es soll nichts weiter sagen, als dass die Gesellschaft mit anderen auf ihre Umwelt angewiesenen Systemen die Bedingung teilt, sich im Austausch mit der natürlichen Umwelt zumindest im Sinn der einfachen Reproduktion zu erhalten. Das aber hat ungemein weitreichende Folgen für die weltanschauliche Deutung der Arbeit. Sie kann nicht mehr im Dienst der List der Vernunft als Übergang aus der Natur ins Reich der Freiheit als Reich des Geistes und der reinen Gesellschaftlichkeit gelten. Arbeit bedeutet dann vielmehr den Zusammenhang von Erweiterung und Vertiefung im Verhältnis von Natur und Gesellschaft. Oder anders: Die List der Vernunft befreit nur soweit, wie sie von der List der Natur ununterscheidbar wird, besser: von ihr überlistet wird. So würde Marxens Satz über den Kommunismus, der als „vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus" sei, nicht als die utopische Ankündigung eines neuen übernatürlichen Menschenreiches, sondern als Anerkennung der unaufhebbaren Wechselseitigkeit von Produktion und Reproduktion im Mensch-Natur-Verhältnis verstanden. (15)

4. Der Marxsche Arbeitsbegriff ist von zwei entgegengesetzten Missverständnissen bedroht: einem naturalistischen einerseits und einem idealistischen andererseits. Das entscheidene Merkmal, das die Arbeit als menschliche Lebensäusserung von der tierischen unterscheidet, die Werkzeugproduktion, die Herstellung und der Gebrauch von Arbeitsmitteln, ist zugleich dasjenige Merkmal, das gegen die idealistische Reduktion des Arbeitsbegriffs steht. Zum genauen Verständnis des Marxschen Arbeitsbegriffs kommt alles darauf an, die spezielle Stellung und Leistung des Arbeitsmittels zwischen dem Arbeitenden und seinem Gegenstand hervorzuheben. An der Leistung des Arbeitsmittels, den Arbeitenden und den Gegenstand (Subjekt und Objekt in der traditionellen Terminologie der Philosophie) zusammenzuschliessen, ist zu erkennen, dass es sich bei der Arbeit um einen Prozess handelt, an dem die materielle Vermittlung das entscheidende Charakteristikum ist, und der deshalb nicht unter das traditionelle Subjekt-Objekt-Schema der Erkenntnistheorie fällt. Das Subjekt der traditionellen Erkenntnistheorie ist prinzipiell als mittellos unterstellt.

Strebt man nun um des Vermittlungscharakters der Arbeit willen nach einem angemessenen Begriff der Vermittlung, denkt dabei aber Vermittlung als Fähigkeit eines mittellosen Subjekts, so wird Vermittlung nur wieder in dieses Subjekt hineinverlagert und auf den Vollzug der Einheit des Bewusstseins mit sich selbst reduziert in der alten, so oft enttäuschten Hoffnung, dass die Einheit des Bewusstseins mit sich selbst die Subjekt/Objekt-Einheit begründen könnte. Letztlich kommt es so wieder zu der Konsequenz, die intellektuelle Tätigkeit für das Wesen der Arbeit zu nehmen, eben jenes Verständnis der Arbeit als Telosrealisation, wobei ideelle Antizipation (Zwecksetzung) und Determination der Arbeit gleichgesetzt werden.

Halten wir die wirkliche Arbeit dagegen. Sie hat ihr Wesen gerade in der Differenz zwischen gesetztem und realisiertem Zweck. Die wirkliche Arbeit realisiert immer mehr als den reinen Inhalt des gesetzten Zweckes, denn der Zweckinhalt, das antizipierte Allgemeine, ist ein abstrakt Allgemeines, das zu seiner Verwirklichung des Einzelnen bedarf, von dem selber eine Determination ausgeht, die sich in dem Unterschied zwischen antizipiertem und verwirklichtem Zweck geltend macht. Und dieser Unterschied ist für die Produktion, nicht als einzelne Handlung, sondern als Wiederholung, als Prozess gesehen, von entscheidender Bedeutung. Denn von der Wahrnehmung dieses Unterschieds und der Realisierung dieser Wahrnehmung in einem nächsten Arbeitsgang hängt das Gelingen der Arbeit als eines stetig wiederholbaren Prozesses ab. In dieser Differenz zwischen Zweck und Arbeitsprodukt, besonders beim Arbeitsmittel, drückt sich eine Kausalität aus, die dem subjektiven Zweck unaufhebbar fremd ist, die aber über den Realitätsgehalt des subjektiven Zwecks und die Konkretheit des antizipierten Allgemeinen entscheidet. Die Erfahrung der Negation von Subjektivität gehört also wesentlich zur wirklichen Arbeit, und es macht einen Sinn, sie als Entfremdung zu bezeichnen. Aber es ist durchaus nicht selbstverständlich, diese zur wirklichen Arbeit gehörende Enttäuschungserfahrung einzig als zu übersteigende Negativität zu verstehen. Der affirmative Sinn von Entfremdung darf in Bezug auf die wirkliche Arbeit nicht verleugnet werden.

Aber hier scheiden sich die Geister. Die an der Antizipation, überhaupt an

der Privilegierung des intellektuellen Moments in der Arbeit orientierte Kritik setzt bei der Differenz zwischen Handlungsabsicht und Handlungsresultat ein. Sie sieht die Macht entfremdeter Verhältnisse und Handlungsresultate darin begründet, dass sie nicht offen ihr Produziertsein zeigen. Und sie hofft, entfremdete Verhältnisse werden wieder aneigenbar, wenn sie noch in ihrer entfremdeten Gestalt als eigene Produkte oder Projekte des Subjekts erkennbar gemacht werden. Das Verfahren dieser Kritik besteht darin, die in Religionskritik übertragene Arbeitsteleologie auf die Gesellschaftstheorie zurückzuprojizieren, als hätten Gott und Kapital die gleichen projektiven Merkmale an sich.

Die Kritik, die sich an dem Wesen der wirklichen Arbeit, Einheit von subjektiver Antizipation und objektiver Reflexion zu sein, orientiert, geht anders vor. Sie lässt sich nicht von dem Radikalismus des romantischen Protests aus Enttäuschung an der Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit hinreissen. Sie tendiert wohl eher zu einer reformatorischen Kritik. Ihre Negation ist nicht absolut, sondern bestimmte Negation. Sie geht davon aus, dass nicht die ethische Selbsterkenntnis, sondern die in der Arbeit begründete Naturerkenntnis eine in den Reproduktionszusammenhang der Natur integrierte Produktionsweise möglich machen wird.

III

Ich erinnerte anfangs an die Situation der Feuerbachthesen. Die Frage, vor der Marx damals stand, war: Wie kommt die Philosophie nicht nur zur Praxis überhaupt, sondern zu einer neuen Form ihrer eigenen Praxis? Fassen wir die vorangegangenen Überlegungen zu einer Antwort zusammen und erläutern sie im folgenden an einigen typischen Motiven der marxistischen Diskussion: Als gewiss galt, nur wenn die Philosophie sich an einer anderen, ihr nicht eigenen Praxis als bis dahin orientierte, würde sie zu einer neuen Praxisform in ihrem Wirklichkeitsbezug finden. Der Positivismus schlug dafür das Methodenverständnis der exakten Wissenschaften und ihre Praxisart der Technik vor. Der Marxismus jedoch sah die Philosophie nicht bloss als vorwissenschaftlichen Wissenschaftsersatz an. Er erkannte ihre kritischen und emanzipatorischen Leistungen und wollte ja gerade um ihretwillen die Philosophie in einen anderen Praxisbezug stellen. Das verlangte die Orientierung an einer anderen Arbeitsauffassung und an einer anderen Klasse. Ihre neue Praxis sollte die Philosophie nunmehr durch ihren Ausgang von der wirklichen Arbeit gewinnen, nämlich von der Arbeit als Einheit von materieller Produktion und ideeller Bewertung, als Einheit von objektiven Bedingungen und subjektiver Tätigkeit, also von der Arbeit wie sie vom Standpunkt der unmittelbaren Produzenten zu begreifen ist. Marx und Engels haben damit eine Philosophie begründet, die wie keine andere das Verhältnis des Menschen zu seinen Werken zu ihrem Gegenstand macht. Und Werk meint dabei: die Resultate einer Praxis, die nur konkret, also subjektiv/objektiv zu bestimmen ist, weil in ihr gesellschaftliche und natürliche Determinationen nur im Zusammenhang zu erfassen sind. Und prototypisch dafür sind die Arbeitsprodukte, die als Arbeitsmittel nicht im Konsum der Individuen verschwinden, sondern in der Arbeit selbst konsumiert werden und dadurch als ihr „bleibendes Allgemeines" für die Reproduktion

der Arbeit und ihre dauerhafte Gesellschaftlichkeit sorgen. Dies ist ein Ansatz, in dem die menschliche Praxis nicht zwischen den abstrakten Gegensatz von Verwirklichung und Entfremdung gestellt wird, sondern als Funktion ihrer gegenseitigen Bedingtheit zu verstehen ist.

Solche Veränderungen im Praxisbezug und in der Praxis der Philosophie lassen sich auch als Veränderungen in der Rekrutierung, in der Aufgabenstellung und im Selbstverständnis der Intelligenz beschreiben. In langen Jahrhunderten dominierte immer wieder der Typus des Intellektuellen, der durch asketische Negation der natürlichen Bedingungen der Selbsterhaltung, durch den Verzicht auf gesellschaftlichen und politischen Einfluss die Imago der Unabhängigkeit und Autarkie erzeugte. Dieser Intellektuellentypus erzeugt so den Schein seiner Unabhängigkeit vom gesellschaftlichen Produktionsprozess und den produktiven Klassen, um damit seinen Führungsanspruch und natürlich auch die erhoffte Nähe zu den herrschenden Klassen sinnfällig zu machen und zu legitimieren. Er braucht den Schein der Unabhängigkeit, weil Unabhängigkeit als Status seiner leitenden Ideen und herrschenden Werte wiederkehren soll. Und je einflussreicher er in seiner Funktion als konzeptiver Ideologe ist, desto leichter kommt er zu seiner bleibenden gesellschaftlichen Abhängigkeit in das Verhältnis des Ressentiments, und der Gedanke, dass das Absolute der Philosophen als Lebenslüge einer solchen Intelligenz zu entziffern ist, liegt nahe.

Welche philosophischen Grundprobleme, und in welcher Art, stellen sich einer Intelligenz, die sich zu ihrer Abhängigkeit von den produktiven Klassen affirmativ verhält? An die Stelle des Absoluten tritt eine andere Kategorie, in der sich analytische und normative Leistung verschränken: die Kategorie der Totalität. Die Probleme, vor die damit die Intelligenz gestellt ist, betreffen den Zusammenhang geteilter Arbeit und die innere Gliederung von Zusammenhängen aus Abhängigkeit. In dieser Orientierung kann es der Intelligenz nicht um ein voraussetzungsloses Wissen gehen, vielmehr geht es ihr um das Wissen der Voraussetzung. Das lässt sich an dem zeigen, was die Grundfrage der Philosophie genannt wurde. Die Grundfrage nach dem Verhältnis von Sein und Denken ist hier nicht Produkt der Philosophie selber, sondern ein Problem, das von aussen auf sie zukommt: aus der materiellen Produktion, aus dem Wirken des konkreten Zusammenhangs von Materialität und Idealität in der Arbeit. Es werden also mit der Grundfrage Voraussetzungen anerkannt, die das philosophische Wissen zugunsten seiner Selbstbegründung nicht aufheben kann. Und so kann die Grundfrage auch nicht als ein Instrument dienen, mit dem man in der Philosophie Konfessionsgemeinschaften macht. Ebensowenig aber legitimiert sie, dass die Philosophie mit der Lizenz der Aprioriwissenschaft allem anderen wissenschaftlichen Erkennen vorgeschaltet wird. Denn die Philosophie ist in diesem Hinblick auf ihre Probleme keineswegs autochthon, sondern bekommt ihre Probleme gerade aus der einzelwissenschaftlichen Erkenntnis und damit die Aufgabe, die mit der wissenschaftlichen Erkenntnis gegebenen Bewusstseinsprodukte auf ihr Verhältnis zur objektiven Realität zu untersuchen und als Teilarbeit in einen weiterreichenden Zusammenhang zu stellen. Ein solcher Perspektivenwechsel bedingt eine radikale Umorientierung der Intelligenz, eine Umorientierung weg vom Typus des

Klerikers hin zur Orientierung an den organisatorischen und wissenschaftlichen Kompetenzen, die erforderlich sind für die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Produktion und ihrer natürlichen und menschlichen Voraussetzungen.

Mit diesen Überlegungen zum Umbau in Praxis und Praxisbezug der Philosophie ist natürlich das Thema der Parteilichkeit angeschlagen. Kein harmloses Thema, denn damit ist ja nicht der der Philosophie scheinbar naturwüchsig mitgegebene Polytheismus oder auch Pluralismus der Positionen, Schulen, Ansätze etc. gemeint. Parteilichkeit, wie sie hier verstanden wird, verweist die Philosophie auf ein Ausserhalb, das ihre professionellen akademischen Souveränitätsbestrebungen immer wieder vereitelt. Die Parteilichkeit setzt der Philosophie Grenzen, zeigt ihr, dass sie, obschon ihr Anspruch universal und ihr Gegenstand ein Allgemeines ist, nämlich die Herausbildung der menschlichen Gattungsnatur, nur in bestimmter historischer Besonderheit auftreten kann. Und die Philosophie hat das sich herausbildende Allgemeine nicht nur zu ihrem Gegenstand, sondern nimmt an dieser Herausbildung selber teil. Sie ist in das Werden ihres Gegenstandes selber aktiv eingeschlossen. Das heisst: Die Politik ist für die Philosophie ein Rhodos, über das sie nicht hinausspringen kann. Eine solche Auffassung – oft auch als Postulat der Parteilichkeit an eine Philosophie herangetragen, die sich der Esoterik bedient, um den Schein der Souveränität zu wahren – hat oft dazu geführt, die Philosophie nur als eine Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln anzusehen. Doch nur von einer positivistischen Position her kann man meinen, dass Parteilichkeit bedeute, die Wissenschaft als Orientierungsinstanz auszuschliessen. Für die marxistische Philosophie gilt das nicht, zumal dann nicht, wenn sie von der Arbeit als Einheit materieller Produktion und ideeller Bewertung ausgeht. Dann bleibt ja die Wissenschaft, weil sie bei aller Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit Teil des Gesamtarbeiters ist, als Orientierungsinstanz in Kraft. Beide Bezüge, der zur Politik wie der zur Wissenschaft, müssen berücksichtigt werden, wenn man die Parteilichkeit der Philosophie, und zwar durchaus ihre Klassenparteilichkeit, richtig verstehen will. Die Philosophie repräsentiert dann in der Theorie die Politik und vertritt in der Politik die Wissenschaft. So kann gesichert werden, dass die Parteilichkeit weder dogmatisch noch phantastisch utopisch wird und ihre Objektivität nicht in klassen- oder auch humanitätsfremder Indifferenz besteht.

Die Parteilichkeit, die hier vorgestellt wird, hat noch eine andere, sozusagen innersozialistische Seite, die nicht unterschlagen werden soll. Es handelt sich, im historischen Bilde gesprochen, um die protestantische Version der sozialistischen Parteilichkeit, denn sie bindet sich an die „Laien" des Sozialismus, an die unmittelbaren Produzenten. Die Norm dieser Parteilichkeit ist die Einheit der subjektiven und objektiven Arbeitsbedingungen im Urteil der Produzenten selber. Und dieser Norm sind die Funktionäre, die mit Hilfe der Parteilichkeit als ethisch weltanschaulicher Entscheidung zwischen Proletariat und Intelligenz vermitteln wollen, selber noch unterstellt. Übrigens beiseite gesagt, man verstehe die an die unmittelbaren Produzenten gebundene Parteilichkeit nicht als Rechtfertigung einer anderen Vertretungsart falsch. Praktisch muss die Parteilichkeit eines Intellektuellen zunächst und primär auf

seine eigenen Bedingungen bezogen und geäussert werden.

Diese Formulierung der Parteilichkeit für die Philosophie, die Politik in der Theorie und die Theorie in der Politik zu sein, ist eigentlich nur ein anderer Ausdruck für das Verfahren von Marx, die Realisierung von Produktionsverhältnissen immer im Zusammenhang mit Voraussetzungen und Veränderungen in den Produktivkräften zu behandeln, im technischen handgreiflichen Sinn wie im Sinn der psychischen und sozialen Qualifikation der Produzenten. Was vorhin als die leitende Kategorie für den hier vertretenen Ansatz die Kategorie der Totalität genannt wurde, meint diese untrennbare, widersprüchliche Einheit von Produktionsverhältnissen und Produktivkräften, soweit sie als konkreter Wirkungszusammenhang gedacht wird. Ersichtlich, dass sie nicht darin aufgeht, Kategorie im Sinne eines subjektiven Existentials zu sein – und dazu würde sie, wenn Parteilichkeit Objektivität ausschlösse – ersichtlich, dass sie vielmehr, subjektiv/objektiv determiniert, eine Verschränkung von Natürlichem und Gesellschaftlichem ist. Man muss sich klarmachen: Für die Perspektive, in der hier gedacht wird, also in dem Bewusstsein, durch keine Kontemplativität der Praxis entrinnen zu können, und also in dem Bewusstsein, durch den Bezug auf die der Philosophie äussere Produktionspraxis sich eine eigene zu schaffen, ist Totalität nicht Gegenstand eines Zuschauers oder etwas, das von einem dritten Standpunkt wahrzunehmen und zu konzipieren ist, sondern ein Problem, eine organisierende Sichtweise, die sich aus den Nötigungen von Gegensätzen im Inneren eines Zusammenhangs ergibt. Der Quellpunkt für die Gliederungsprobleme einer Totalität, die Organisation ihrer Gegensätze, liegt in der Art und Weise der Verbindung von unmittelbaren Produzenten und Produktionsmitteln. Marx sah darin „das innerste Geheimnis der ganzen gesellschaftlichen Konstruktion" (16), und von hier aus begreift sich die Kategorie der Totalität.

IV

In der Art und Weise der Verbindung von unmittelbaren Produzenten und Produktionsmitteln nehmen auch alle ideologischen Probleme ihren Ausgang. Werden Arbeit und Eigentum, oder anders gesagt, wird die Einheit von Produktion und Bewertung der Produkte getrennt, so wird diese durch die Auftrennung verlorene materielle Einheit mit der Bildung ideologischer Ersatzeinheiten kompensiert. Wenn die Verbindung von Arbeit und Eigentum im Gemeineigentum durch die Herstellung des Privateigentums negiert ist, wird damit zugleich das Gemeinwesen in seiner Wirklichkeit aufgehoben und in eine ideologische Form transfiguriert. Und bei der Herstellung des Gemeinwesens in ideologischer Form, bei der ideellen Vergesellschaftung, hat die Philosophie immer eine Hauptrolle gespielt, wie es am Beispiel des bürgerlichen Vernunftbegriffs zu zeigen ist. Aber ich halte es für grundverkehrt, die Philosophie auf ihre ideologisch kompensatorische Funktion zu reduzieren, und ich halte es auch für grundverkehrt, die ideologische Kompensation selber für bloss phantastisch und irreal im Sinne von trügerischer Spiegelung anzusehen. Die ideologische Kompensation hatte auch immer den Sinn, psychisch soziale Fähigkeiten und Fähigkeiten der antizipierenden und universalisierenden Abstrak-

tion auszubilden und zu organisieren. Und diese Fähigkeiten werden, je mehr der gesellschaftliche Charakter der Arbeit zunimmt, um so wichtiger.

Nun könnte man meinen, dass bei wiederhergestellter Einheit von Eigentum und Arbeit, bzw. von Produktion und Bewertung, die Ideologie ihre Funktion verlöre, und damit auch die Philosophie als eine der Hauptinstanzen bei der Ideologiebildung überflüssig würde. Eine solche Annahme aber beruht auf dem Gedanken, dass die Beziehung von Arbeit und Eigentum, das Produktionsverhältnis, die Verhältnisform als die ihm uneigentliche abstreifen und in die Identität übergehen könnte. Eine solche Annahme ist und bleibt utopisch. Auch wenn die Form der Verbindung zwischen Produzent und Eigentümer, genauer, zwischen unmittelbarem Produzent und Produktionsmittel, die Form der Einheit ist, handelt es sich dabei doch um eine in sich unterschiedene und gegensätzlich unterschiedene Einheit. In jedem Fall sind Formen der ideellen Vergesellschaftung und Kompetenzen zur Herstellung der Fähigkeiten ideeller Vergesellschaftung damit verbunden, dass die Realisierung der Produktivkräfte im Produktionsverhältnis, d.h. in einem Verhältnis, in dem sich Unterschiedenes zueinander verhält, geschieht.

Dafür eine Überlegung zum Verhältnis von Produzent und Eigentümer im Sozialismus. Man kann dieses Verhältnis als eines der Einheit betrachten. Aber damit ist über die „gesellschaftliche Konstruktion" des Sozialismus nur „die abstrakteste und ärmste Wahrheit" gesagt. Fragen wir nach dem Unterschied in dieser Einheit, und zwar, wie das Unterschiedene sich im abstrakten Zustand der Trennung zueinander verhält. Eigentum ist gesellschaftliches Eigentum. Die Gesellschaft ist Eigentümer der Produktionsmittel. Nicht der einzelne verfügt über sie, nur die Gesamtheit kann sie in Bewegung setzen. Heisst das nun, umgekehrt, dass die Gesellschaft Eigentümer der Arbeitsvermögen ist? Wollte man das annehmen, müsste man an eine unterschiedslose Identität von Produzenten und Eigentümern glauben. Aber diese Identität gibt es in keiner Produktionsweise. Es sind die Individuen der Gesellschaft, die einzelnen Personen, die über ihr Arbeitsvermögen verfügen. Wäre es anders, verfügte die Gesellschaft über das Arbeitsvermögen der Individuen, handelte es sich nicht um Sozialismus, sondern um ein System der Zwangsarbeit. Betrachten wir das Verhältnis nunmehr vom Standpunkt des konkreten Produktionsprozesses, dann zeigt sich folgendes: Zum einen, die entgegengesetzten Seiten sind identisch, denn die Gesellschaft als Eigentümer der Produktionsmittel sind die Produzenten als assoziierte Produzenten. Die Spaltung der Gesellschaft in feindliche Klassen ist aufgehoben. Aber es zeigt sich zum anderen auch der Unterschied der Seiten. Der Werktätige als Eigentümer der Produktionsmittel und als Eigentümer des Arbeitsvermögens ist nicht identisch. Als Individuum ist er Eigentümer des Arbeitsvermögens, als Assoziierter ist er Eigentümer der Produktionsmittel. Man kann sich denken, dass die Anerkennung dieses Unterschieds, der auch oft als zerreissender Gegensatz in den Einzelnen wirkt, von Seiten der gesellschaftlichen Instanzen schwerfällt. Und man muss auch darüber nachdenken, was in den Individuen geschehen muss, damit dieser Gegensatz in eine Entwicklungsform kommt. Dafür braucht es Ideen, die Institutionen leiten, aber auch begrenzen können, dafür braucht es Motive und Fähigkeiten, in denen Sachzwänge und Wünsche sich balancieren, dafür braucht es eine Theorie, mit deren Hilfe die materielle Produktion

nicht als ökonomischer Wachstums-, sondern als gesellschaftlicher Entwicklungsprozess geplant werden kann. Das aber verlangt Einsicht darein, dass der Unterschied zwischen den assoziierten Produzenten und den individuellen Eigentümern von Arbeitsvermögen nicht eine zu beseitigende Quelle von Störungen, sondern eine ausgezeichnete Bedingung für gesellschaftliche Entwicklung ist: Dieser Unterschied repräsentiert nämlich zusammen mit der Individualität der unmittelbaren Produzenten ihre Verschiedenheit und ohne Verschiedenheit ist keine Entwicklung und ohne ihre Förderung keine reiche Entwicklung.

Reichtum darf hier nicht missverstanden werden im Sinn einer abstrakt gefassten Beziehung zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. In einer solchen abstrakten Fassung gelten die Produktionsverhältnisse ja nur entweder als Entwicklungsform oder als Fessel für Produktivkräfte, deren wichtigstes Merkmal dann Expansion ist. Im konkreten Zusammenhang aber ist es ja nicht so, dass die Seite der Reproduktion bei den Produktionsverhältnissen liegt und die der Produktion auf der Seite der Produktivkräfte. So wie der Arbeitsprozess unter der von den Intentionen der Produzenten völlig unabhängigen Norm steht: dass in der Produktion die Ausgangsbedingungen der Produktion zugleich reproduziert werden, so steht die Produktivkraftentwicklung unter dem objektiven Telos, die Reproduktion der natürlichen und menschlichen Grundlagen der Produktion als eine besondere Produktivkraft zu entwickeln.

Damit ist ein Problem erreicht, das das Krisengefühl in der Gegenwart ungeheuer verschärft hat, nämlich das ökologische Risiko einer einfachen Fortsetzung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Die Schwierigkeiten, sich eine entscheidende Wende in dieser unheilvollen Entwicklung vorzustellen, machen einen Hauptteil an dem aus, was man gegenwärtig die „Sinnkrise" nennt. Und ich habe den Eindruck, dass viele Intellektuelle damit eigentlich eine Krise des Marxismus meinen. Kein Wunder, dass der Marxismus von einem epochalen Krisengefühl nicht unbetroffen bleibt. Verständlich sind Skepsis und Resignation gegenüber dem Marxismus wegen der Enttäuschungen an dem Ausbleiben und Steckenbleiben der politischen und sozialen Revolution nach 1917. Aber es ist sehr schmerzlich zu erleben, wie auch und gerade die erprobten Theoriebestände des Marxismus in die Flut einer neuen politischen Alchemie hineingerissen werden und der Marxismus gerade wegen seiner realistischen Erkenntnishaltung gegen Mythologien des romantischen Protests ausgetauscht wird.

Nun kann man sagen: Die Krise des Marxismus ist eine Krise des missverstandenen Marxismus, missverstanden sowohl von seinen eigenen Vertretern wie von seinen Gegnern. Das ist gewiss wahr. Die Krise betrifft vor allem Missverständnisse, gegen die Marxisten selber zuerst und unnachgiebig angekämpft haben. Aber diese Wahrheit hat ihre Grenzen, die Situation im ganzen ist damit sicher nicht zu begreifen, und es handelt sich dabei um eine Wahrheit, die vorerst nur 'theoretisch' wahr ist, abstrakt und nicht eigentlich wirklich. Der 'missverstandene Marxismus' ist wirklich, ebenso seine Krise. Aber das bietet auch die Chance wahrzunehmen, dass der Marxismus, wie es immer um seine institutionalisierte Gestalt bestellt sein mag, eine Theorie ist, die sich durch ihre Selbstaufklärungskraft auszeichnet und bei der Er-

kenntnis von Bedingungen und Gegenwirkungen in den krisenhaften Gefahren unserer Epoche Entscheidendes zu leisten vermag.

ANMERKUNGEN

* Dieser Beitrag ist ein gekürzter und mit zusätzlichen Anmerkungen versehener Aufsatz, der vor kurzem in der 'Düsseldorfer Debatte' 10/85 (Karl Anton Str. 16, D - 4000 Düsseldorf) zu lesen war. Wir danken dem Autor und der Redaktion für die Wiederveröffentlichung dieses Textes.

1) Zu diesem Ende kam z.B. die 'Kritische Theorie', wobei Jürgen Habermas für die erste Tendenz stehen mag und Max Horkheimer für die zweite.
2) Vgl. Peter Ruben: Dialektik und Arbeit der Philosophie. Köln 1978
3) G. Lukács: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Die Arbeit. Neuwied/Darmstadt 1973, S. 13 Vgl. dazu P. Ruben/C. Warnke: Arbeit – Telosrealisation oder Selbsterzeugung der menschlichen Gattung. Deutsche Zeitschrift f. Philosophie 1979, H. 1, S. 20 ff.. Dabei handelt es sich um eine paradigmatische Kritik an Lukács' Arbeitsbegriff, die wegweisend sein könnte für die marxistische Philosophie, weil sie die kategorielle Strenge der klassischen Philosophie für die Entwicklung der materialistischen Dialektik nutzt, die aber von der 'Parteiphilosophie' geächtet wurde.
4) G.Lukács: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Die ontologischen Grundprinzipien von Marx. Darmstadt/Neuwied, 1972, S. 14.
5) Marx-Engels-Werke (MEW), Ergänzungsband I, S. 513.
6) K. Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 389.
7) Ebenda, S. 391.
8) MEW, Bd. 23, S. 194.
9) MEW, Bd. 19, S. 15 und Ergänzungsband I, S. 512.
10) Vgl. dazu Peter Ruben: Philosophie und Mathematik, Leipzig 1979.
11) Vgl. dazu die auf Max Weber und Alfred Schütz zurückgehende Diskussion über eine soziologische Handlungstheorie. Zugleich gilt das hier Gesagte für alle die aristotelische Trennung von Poiesis und Praxis wiederbelebenden Ansätze in der Philosophie; prototypisch für die Übertragung dieser Trennung in die marxistische Theoriediskussion war J. Habermas.
12) K. Marx: Grundrisse, S. 375.
13) G.W.F. Hegel, Enzyklopädie, § 245, Werke, Frankfurt Bd. 9, S. 13.
14) Ebenda, Bd. 8, S. 365.
15) MEW, Ergänzungsband I, S. 536.
16) MEW, Bd. 25, S. 799 ff..