

Peter Ruben

Die Philosophie und das marxsche Erbe¹

ABSTRACT. What is the fate of philosophy as the spiritual weapon of the proletariat in changing reality when it is clear that the communist experiment has failed? The question pertains above all to the heritage of Marx's theory, not to Marxism and Marxism-Leninism. The latter are party-inspired and -dominated and aspire to be schools of philosophy, whereas Marx did not seek to create a philosophy but to realize philosophy in the material world. For Marx, philosophy and emancipation go hand in hand: man is emancipated when philosophy is realized in the world.

The fate of the Marxian idea is set off against the development of dialectical materialist philosophy and Marxist social theory. In this way, the ground is laid for the conclusion that what is properly philosophical in Marx is restricted to a philosophy of history attendant on a theory of economic development. The conclusion is subject to the caveat that as yet unpublished notes by Marx about the true nature of dialectic may in fact reveal a more far-reaching philosophical conception.

The realization of philosophy seems like a romantic illusion against the background of the events in Germany in autumn 1989. The working masses have elected capital as the basis of their future social existence, thus putting paid to the Marxian theme of class struggle. The fundamental conclusion is that Marx's vision of the task of philosophy is vitiated by a deep-rooted ambivalence: on one hand it is the 'head' of emancipation but on the other hand it neglects, indeed suppresses, historical details, as shown by the example of the dialectic of class struggle and class exchange. This kind of suppression, neglect, comes to the fore in Marx's writing whenever he substitutes his romantic vision of the deprived proletariat for social science. This blind eye to detail is at the root of the later ideologization of Marxist theory and its subordination to local party interests.

Der ökonomische und politische Zusammenbruch des Kommunismus in Mittel- und Osteuropa muß ohne Zweifel in der wissenschaftlichen Erkenntnis als experimentelle Antwort auf den bewußten Versuch beurteilt werden, im Sinne der Hypothesen des, wie Marx und Engels ihn genannt haben, „wissenschaftlichen Sozialismus“ die kapitalistische Produktionsweise dadurch zu beseitigen, daß das Proletariat die Staatsgewalt ergreift und die Produktionsmittel zunächst in Staatseigentum verwandelt, um so die reale Möglichkeit hervorzubringen, an „die Stelle der Regierung über Personen die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Produktionsprozessen“ treten zu lassen, wie das Friedrich Engels 1880 formuliert hat. Er unterstellt: „Der erste Akt,

¹ Erstveröffentlichung in *Studies in Soviet Thought* 42: 235–252, 1991. Hier die von entstellenden Druckfehlern bereinigte Fassung.

worin der Staat wirklich als Repräsentant der ganzen Gesellschaft auftritt – die Besitzergreifung der Produktionsmittel im Namen der Gesellschaft –, ist zugleich sein letzter selbständiger Akt als Staat. Das Eingreifen einer Staatsgewalt in gesellschaftliche Verhältnisse wird auf einem Gebiete nach dem andern überflüssig und schläft dann von selbst ein“.² Statt dessen ist empirisch erwiesen, daß die Herstellung des Staatseigentums nicht die hinreichende Bedingung für die Aufhebung des Staates gewesen ist, sondern vielmehr die Voraussetzung seiner Hypertrophie in einem solchen Ausmaß, daß er wegen schrumpfender volkswirtschaftlicher Substanz unbezahlbar geworden ist. Die Gesellschaft, wenn wir sie als menschliche Tauschveranstaltung verstehen, ist durch diesen Staat nicht befreit, sondern vielmehr unterdrückt, auf das Rudiment des unvermeidlichen Außenhandels reduziert und in die Nische des Schwarzhandels gedrängt worden.

Der Austausch – und er ist nach meiner Auffassung die Realisation menschlicher Gesellschaftlichkeit – hat im kommunistischen Staatseigentum der Zuteilung weichen müssen. Damit ist die progressive Entwicklung der Produktivkräfte unmöglich gemacht worden, die notwendig den Wettbewerb und den Markt als Medium der Selektion wertbevorzugter Produkte und Dienste voraussetzt. Nicht im Namen der Gesellschaft ist also die Besitzergreifung der Produktionsmittel erfolgt, ein für ausgebildete Sozialtheorie absurdes Unternehmen, sondern namens einer besonderen, lokal oder regional bestimmten Gemeinschaft, die diese Besitzergreifung nur durch Hierarchisierung auf eine endliche Dauer sichern konnte. Diese Sicherung hat im beständigen Kampf gegen die Persönlichkeit bestanden und ist eben darum zum bloß transitorischen Vorgang geworden.

Solche Situation ist für die Frage nach dem Zusammenhang der Philosophie mit dem Marxschen Erbe insofern von gravierender Bedeutung, als bekanntlich Marx' originäre Intention nicht etwa in der Produktion einer neuen philosophischen Lehrmeinung bestanden hat, sondern in einer eigentlich platonischen Absicht, in der nämlich, die Philosophie in die Welt einzubilden. „Wie die Philosophie im Proletariat ihre *materiellen*, so findet das Proletariat in der Philosophie seine *geistigen* Waffen“,

² F. Engels: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. In: K. Marx/F. Engels: Werke (MEW). Bd. 19. Berlin 1962. S. 224.

sagt er.³ Und das Proletariat, die Gemeinschaft der Vermögenslosen, ist ihm das Subjekt der menschlichen Emanzipation, die er leidenschaftlich will: „Der *Kopf* dieser Emanzipation ist die *Philosophie*, ihr *Herz* das *Proletariat*. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie“.⁴ Das ist die Feststellung, die zur Debatte steht, wenn angesichts des Scheiterns des kommunistischen Experiments das Verhältnis der Philosophie zum Marxschen Erbe thematisiert wird. Es geht also nicht um die wesentlich eingeschränktere Frage nach einer möglichen Perspektive der sogenannten marxistischen Philosophie oder gar der marxistisch-leninistischen nach dem Herbst 1989. Diese sind geistige Produktionen, die mit der Person Marxens nur sehr wenig, sehr viel allerdings mit den politischen Parteien der internationalen Arbeiterbewegung und der Kommunistischen Internationale insbesondere zu tun haben. Ist vom Marxschen Erbe für sich die Rede, handelt es sich mit Bezug auf sein Verhältnis zur Philosophie gerade darum, daß Marx nicht eine besondere philosophische Schule neben anderen zu schaffen beabsichtigt, sondern sich schlechthin *der* Philosophie gegenübergestellt hat, nicht etwa sie zu verleugnen, sondern zu verwirklichen. „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kommt darauf an, sie zu *verändern*“, heißt sein berühmtes, von vielen, Marxisten oder nicht, mit Inbrunst zitiertes Diktum.⁵ Was darin den Philosophen angekreidet wird, wirft Marx keineswegs der Philosophie vor, die ihm vielmehr, wie zitiert, als Kopf der menschlichen Emanzipation gilt. Diese hält er für realisiert, wenn jene verwirklicht ist. Ich kenne keinen Theoretiker, der je in der Menschengeschichte eine so hohe Erwartung in die Philosophie gesetzt hat. Selbst Platon ist mit der Regierung durch Philosophen zufrieden gewesen.

Um die Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zum Marxschen Erbe in ihrer Bestimmtheit noch deutlicher werden zu lassen, ist es vielleicht sinnvoll, knapp zu skizzieren, wie das Marxsche Erbe vom Marxismus und seiner Philosophie sowohl als auch vom Marxismus-Leninismus und der zugehörigen Philosophie zu unterscheiden ist. Das wird Mißverständnissen vorbeugen.

³ K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW. Bd. 1. Berlin 1976. S. 391.

⁴ Ebd.

⁵ K. Marx: Thesen über Feuerbach. In: MEW. Bd. 3. Berlin 1973. S. 7.

1. Marx, Marxismus und Marxismus-Leninismus

Die theoretische Intention, die Marx originär verfolgt hat, ist von ihm selbst 1880 als die Notwendigkeit charakterisiert worden, „den Weg zum kritischen und materialistischen Sozialismus zu bahnen, der die reale, historische Entwicklung der gesellschaftlichen Produktion verständlich machen will“.⁶ Wie immer wir Philosophie definieren mögen, was mit solcher Forschungsabsicht erkannt werden soll, ist kein philosophischer Gegenstand, wenngleich zu seiner Erkenntnis Philosophie vorausgesetzt wird wie relativ zu anderen Erkenntnisgegenständen auch. Die Erfassung der realen, historischen Entwicklung der gesellschaftlichen Produktion ist eine empirische Aufgabe, eine Frage in der Sozialwissenschaft und in der Marxschen Sicht vor allem eine Problemstellung der politischen Ökonomie, die zur Lösung dieser Aufgabe den rein analytischen Rahmen ihrer Untersuchung transzendieren muß. Dieser Übergang von der analytischen zur entwicklungstheoretischen Sicht ist von Marx vollzogen worden, womit das im eigentlichen Sinne wissenschaftliche Marxsche Erbe darin besteht, die entwicklungstheoretische Ökonomie begründet zu haben. Darin ist ihm vor allem Joseph Alois Schumpeter gefolgt⁷, von dem die Ökonomen seit Mitte der achtziger Jahre sagen, daß er der die neunziger Jahre beherrschende Wirtschaftstheoretiker sein wird. In einer Anmerkung zur zweiten Auflage seiner ‚Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung‘ notiert Schumpeter 1926, daß seine Fragestellung, die durch strenge Unterscheidung des ökonomischen *Wachstums* von der *Wirtschaftsentwicklung* gekennzeichnet ist, „eher der von Marx parallel“ sei. „Denn es gibt bei ihm eine innere ökonomische Entwicklung und kein bloßes Anpassen an sich ändernde Daten. Aber mein Bau deckt nur einen kleinen Teil der Fläche des seinen“.⁸ Marx’ Bau offeriert in der Tat geschichtstheoretischen Anspruch, während Schumpeter allein die Entwicklungsnatur des kapitalistischen

⁶ K. Marx: [Über „Misère de la philosophie“]. In: MEW. Bd. 19. A. a. O. S. 229.

⁷ Vgl. J. Schumpeter: Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung. 6. Aufl. Berlin 1964. Im Vorwort zur japanischen Ausgabe seines Werks notiert Schumpeter: „Es war mir zu Anfang noch nicht klar daß ...diese Idee und diese Absicht“, eine rein ökonomische Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung zu konzipieren, um zum Verständnis der Veränderungen der kapitalistischen Welt etwas beizutragen, „genau die gleichen sind wie die Idee und die Absicht, die der ökonomischen Lehre von Karl Marx zu Grunde liegen. In der Tat, was ihn von den Ökonomen seiner eigenen Zeit ...unterscheidet, war gerade eine Vision der ökonomischen Evolution als eines besonderen durch das ökonomische System selbst erzeugten Prozesses“ (a. a. O., S. XXIII).

⁸ Ebd., S. 92

Wirtschaftsprozesses verstehen will.

Das Interesse, „die reale, historische Entwicklung der gesellschaftlichen Produktion verständlich“ zu machen, erwächst für Marx aus dem romantischen Pathos, angesichts des Einbruchs der industriellen Revolution und ihrer Folgen für die soziale Lage der Vermögenslosen oder Proletarier die menschliche Emanzipation im Sinne der vollen Teilnahme aller Menschen an der Gesellschaft, die an und für sich nur durch Vermögende realisiert wird, zu fordern und im Proletariat selbst das geschichtliche Subjekt zur Durchsetzung dieser Forderung wahrzunehmen. Diese emotional bestimmte Teilnahme am Schicksal der Arbeiterschaft ist Marx der Grund für die theoretische Thematisierung der Arbeit im Sinne ihres deutschen Begriffs (nicht etwa im Sinne von labour). Und eben sie liefert ihm den Zugang zum entwicklungstheoretischen Konzept der politischen Ökonomie. Man wird heute das im „Kapital“ 1867 vorgelegte Konzept mit mancherlei kritischen Einwänden beurteilen. Aber es ist gewiß unstrittig, daß auch künftig jeder Beitrag zur historischen Theorie der Wirtschaftsentwicklung die Marxsche Fragestellung einschließen wird – so wie sich Physiker in Problemen der Grundlagen ihrer Disziplin immer wieder mit Newtons Werk befassen werden. Das sozialtheoretische und ökonomische Erbe von Marx sehe ich durch den Herbst 1989 nicht im Kern getroffen, sondern uns vielmehr in der Lage, diesen Herbst mit Hilfe jenes Erbes recht plausibel erklären zu können.

Wird von „marxistischer Philosophie“ im modernen Sinn dieses Ausdrucks geredet, so muß festgehalten werden, daß Marx, wie überliefert⁹, sich für seinen Teil als kein Marxist verstanden und das philosophische Geschäft weitgehend Engels überlassen hat. Dieser hat denn auch mit dem „Anti-Dühring“ auf Anforderung der deutschen Arbeiterpartei das Original dessen hervorgebracht, was später unter dem Namen *marxistische Philosophie* präsentiert worden ist. In diesem Zusammenhang ist es nicht ohne Bedeutung zu notieren, daß Engels nirgends den Namen *dialektischer Materialismus* verwendet. Es heißt bei ihm nur: „Die Einsicht in die totale Verkehrtheit

⁹ An Conrad Schmidt schrieb Engels am 5. August 1890. daß nun auch die materialistische Geschichtsauffassung fatale Freunde hätte, denen „sie als Vorwand dient, Geschichte *nicht* zu studieren. Ganz wie Marx von den französischen ‚Marxisten‘ der letzten 70er Jahre sagte, «Tout ce que je sais, c’est que je ne suis pas Marxiste.»“ In: MEW. Bd. 37. Berlin 1967. S. 436. Was hätte Marx von „Marxisten“ sagen müssen, die nicht nur das Studium der Geschichte ignorieren, sondern es durch Verschluß der Archive unmöglich machen, ja selbst historische Aufnahmen retuschieren, um unmißverständlich Fälschungen als geltende Anschauungen zu präsentieren?

des bisherigen deutschen Idealismus führte notwendig zum Materialismus, aber wohlgerichtet, nicht zum bloß metaphysischen, ausschließlich mechanischen Materialismus des 18. Jahrhunderts. Gegenüber der naivrevolutionären, einfachen Verwerfung aller frühern Geschichte, sieht der moderne Materialismus in der Geschichte den Entwicklungsprozeß der Menschheit, dessen Bewegungsgesetze zu entdecken seine Aufgabe ist“.¹⁰ Zugleich, so Engels weiter, erkenne dieser moderne Materialismus, daß „die Natur ebenfalls ihre Geschichte in der Zeit hat,... In beiden Fällen ist er wesentlich dialektisch und braucht keine über den andern Wissenschaften stehende Philosophie mehr. ... Was von der ganzen bisherigen Philosophie dann noch selbständig bestehen bleibt, ist die Lehre vom Denken und seinen Gesetzen – die formelle Logik und die Dialektik. Alles andere geht auf in die positive Wissenschaft von Natur und Geschichte.“¹¹ Daß der so charakterisierte moderne Materialismus „wesentlich dialektisch“ sei, legitimiert im Deutschen sicher die Verwendung der Kennzeichnung „dialektischer Materialismus“. Aber den Schritt von der Möglichkeit, diesen Terminus zu verwenden, zum wirklichen Gebrauch desselben hat nicht Engels, sondern, soweit ich sehen kann, Georgi Plechanow 1894 getan. In seiner Darstellung „Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung“ (1895 in St. Petersburg publiziert) nennt er Marx den „Vater des modernen *dialektischen* Materialismus“, wobei zugleich eine Bedeutungsverschiebung für das Wort dialektisch unterstellt ist, indem Plechanow annimmt: „Die Theorie, welche den Namen Darwins trägt, ist eine wesentlich *dialektische* Theorie“.¹² Somit heißt „dialektisch“ nicht mehr wie bei Engels eine Lehre vom Denken, eine philosophische Theorie also, sondern eine empirische, fachwissenschaftliche Lehre, sofern sie die Entstehung derjenigen objektiven Gegenstände lehrt, die sie thematisiert, in diesem Fall die Entstehung der biologischen Arten oder Gattungen.

Der in diesem Sinne durch Engels und Plechanow konstituierte dialektische Materialismus ist, das muß heute mit Nachdruck betont werden, als *Weltanschauung* einer politischen Partei formuliert worden. Und es ist daran zu erinnern, daß der Terminus „Weltanschauung“ in der deutschen Romantik kreiert worden ist, die sich gegen die „Anarchie der Begriffe“ der klassischen Philosophie ebenso gewandt hat wie

¹⁰ F. Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. In: MEW. Bd. 20. Berlin 1973, S. 24

¹¹ Ebd.

gegen die „Anarchie“ der französischen Revolution.¹³ Eine Anschauung der Welt aber ist eben als *Anschauung* a priori keine Philosophie, sondern bloßer Gegenstand für sie. Die Reduktion der Philosophie auf „einfache Weltanschauung“, wie sie Engels sich und seinen Lesern suggeriert, ist ein Unternehmen, das die Philosophie selbst als besondere, bestimmte Wissenschaft in Frage stellt und tendenziell auflöst. Engels hat das auch expressis verbis artikuliert, so daß im Rahmen dessen, was dann später „marxistisch-leninistische Philosophie“ genannt worden ist, die positivistische „wissenschaftliche Weltanschauung“ durchaus eine halbwegs erträgliche Heimstatt gefunden hat.

Über Marx' originär philosophische Produktion können wir uns leider noch nicht schlüssig werden. Ich bin informiert worden, daß im Amsterdamer Archiv ein Manuskript von dreieinhalb Seiten zur Dialektik aus der Feder von Marx liegen soll, von dem, falls die MEGA nicht zum zweiten Mal stirbt, zu hoffen ist, daß es eines Tages publiziert werden wird, so daß wir prüfen können, wie es denn nun Marx mit dem Erbe Hegels in der Tat gehalten hat. Betrachten wir, was veröffentlicht vorliegt, so möchte ich auf den philosophisch wichtigen Umstand aufmerksam machen, daß Marx die noch in seiner „Kritik der Politischen Ökonomie“ 1859 durchaus eigenwillig verwendete Hegelsche Schlußsymbolik B – A – E (die in dieser Stellung in Hegels subjektiver Logik nicht vorkommt) im „Kapital“ 1867 nicht mehr gebraucht.¹⁴ Ich halte das nicht für einen Zufall, sondern dem Umstand geschuldet, daß Marx das Mysterium der Hegelschen Schlußlehre nicht zu entschleiern vermocht hat. Hegel hat uns seine Schlußschemata E – A, B – E – A, E – A – B und A – A – A hinterlassen, ohne uns über die Bedeutung der Querstriche Aufklärung zu geben.¹⁵ Sie können nach aller Logik verständigerweise

¹² G.W. Plechanow: Beiträge zur Geschichte des Materialismus. Leipzig 1960. S. 152

¹³ „Die neuere deutsche Philosophie“, sagt F. Schlegel in seiner ‚Philosophie des Lebens‘ 1827, „wenn sie auch hier und da einige Anarchie hervorgebracht hat, so ist es mehr nur eine Anarchie der Begriffe gewesen“ (zit. nach: J. E. Erdmann: Philosophie der Neuzeit. Der deutsche Idealismus. Geschichte der Philosophie VI. Reinbek 1971. S. 196).

¹⁴ In seiner „Kritik der Politischen Ökonomie“ von 1859 bemerkt Marx, daß „in W – G – W die beiden Extreme W nicht in derselben Formbeziehung zu G stehen. Das erste W verhält sich als besondere Ware zum Geld als der allgemeinen Ware, während Geld als die allgemeine Ware sich zum zweiten W als einzelner Ware verhält. W – G – W kann daher abstrakt logisch auf die Schlußform B – A – E reduziert werden, worin die Besonderheit das erste Extrem, die Allgemeinheit die zusammenschließende Mitte und die Einzelheit das letzte Extrem bildet“ (in: MEW, Bd. 13, Berlin 1961, S.76).

¹⁵ Vgl.: G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil. Hrsg. von G. Lasson. Leipzig 1951. S. 311-328. Indem Hegel E – B – A „das allgemeine Schema des bestimmten Schlusses“ nennt (a. a. O., S. 311), hat er offenbar den modus barbara im Sinn, der klassentheoretisch durch: $K_1 \subset K_2 \wedge K_2 \subset K_3 \rightarrow K_1 \subset K_3$ wiedergegeben werden kann. In diesem syllogistischen Axiom identifiziert Hegel die Klassen K_1 , K_2 und K_3 (Fortsetzung der Fußnote auf der nächsten Seite!)

nichts anders als Zeichen für Operationen oder Relationen sein. Aber von welchen Verknüpfungen und von welchen Beziehungen ist in Hegels Logik – das ist selbstverständlich eine intensionale, keine extensionale Logik – die Rede? Diese Frage muß in der Aufhebung der Hegelschen Philosophie beantwortet werden. Marx' Antwort jedenfalls in der „Kritik der Politischen Ökonomie“ ist offenbar falsch, weil sein berühmtes Schema $W - G - W$ als ökonomischer Schluß gar nichts anderes als ein Exemplar des Hegelschen mathematischen Schlusses $A - A - A$ sein kann.¹⁶ Denn in der Marxschen Theorie selbst sind Waren und Geldmengen Wertträger, womit der Ersatz von Ware durch Geld und von Geld durch Ware nichts anders als eine tautologische Werttransformation ist. Was das Einzelne und das Besondere in der ökonomischen Theorie tatsächlich ist, hat Marx nicht angegeben.¹⁷ Und eben das läßt den Schluß zu, daß er sich nicht nur der Philosophie im Interesse ihrer Verwirklichung gegenübergestellt, sondern sie obendrein durchaus auch als – wenigstens in ihrer Hegelschen Version – ziemlich unverdauliche Brocken beiseite gelassen hat. Trifft diese Diagnose zu, so ist von einer genuin Marxschen Philosophie eigentlich nur partiell zu

als Instanzen für die Kategorien des Einzelnen (E), Besonderen (B) und Allgemeinen (A), um es sodann auf das Schema $E - B - A$ zu reduzieren. Damit geht natürlich aristotelischer Sinn verloren. Und es bleibt die unbeantwortete Frage: Gibt es einen vernünftigen hegelschen Sinn für diese Reduktion?

¹⁶ Das Schema $A - A - A$ nennt Hegel den „mathematischen Schluß“ (a. a. O., S. 326), den er auch verbal angibt: „Wenn zwei Dinge oder Bestimmungen einem Dritten gleich sind, so sind sie unter sich gleich“ (ebd.). Dies besagt klassentheoretisch selbstverständlich: $K_1 = K_2 \wedge K_2 = K_3 \rightarrow K_1 = K_3$. Indem nun im Austausch Waren- und Geldmengen nach den durch sie dargestellten Werten einander gegenüber treten und im Falle der Äquivalenz oder Wertgleichheit die Eigentümer wechseln, so meint Marx Schema $W - G - W$ tatsächlich den „mathematischen Schluß“ $v_1 = v_2 \wedge v_2 = v_3 \rightarrow v_1 = v_3$ mit den durch Waren dargestellten Werten v_1 und v_3 und dem durch Geld dargestellten Wert v_2 .

¹⁷ Dies hängt damit zusammen, daß Marx den Preisbegriff nicht vom Wertbegriff analytisch bestimmt unterscheidet. In seiner Darstellung der Wertform (Das Kapital. Erster Band; MEW, Bd. 23, Berlin 1973, S. 62-85) wird die „Preisform“ mit der Geldform des Werts identifiziert (a. a. O., S. 84), somit tatsächlich der Preis als Wert verstanden. Das ist aber nicht zwingend, vielmehr kann zugestanden werden, den Preis als Verhältnis des Werts zur realisierten Gebrauchswertmenge zu verstehen, d. h. zu definieren:

$$p_i \stackrel{\text{Def}}{=} v / N_i$$

worin v für „Wert“ und N_i für „Gebrauchswertmenge i-ter Art“ stehen. Die klassische Kaufmannsformel „Wert gleich Preis mal Menge“ erhält damit den analytisch präzisen Ausdruck $v = p_i \cdot N_i$ d. i. eine ökonomische Größengleichung. Mit Bezug auf sie, wie mit Bezug auf Größengleichungen überhaupt, gewinnen wir dann die Möglichkeit, den hegelschen Sinn des Schlußschemas $E - B - A$ erneut zu thematisieren: Die Annahme des Werts als des Allgemeinen der ökonomischen Theorie, der Gebrauchswertmenge als eines Einzelnen in ihr (nämlich einer ökonomischen Grundgrößenart) und des Preises als eines Besonderen (einer abgeleiteten Größenart) lieferte einen meßtheoretisch fundierbaren Zugang so, daß für entsprechende Größenarten Hegels Grundschema zur Form $E \cdot B = A$ aufgehoben werden kann. Vgl. dazu: P. Ruben: Produktivkraft und Produktivität in ökonomischen Maßarten. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin 36 (1988) 3. S. 241-250.

sprechen, nämlich von der seiner Entwicklungsökonomie zugrunde liegenden Geschichtsphilosophie. Sollten die erwähnten dreieinhalb Manuskriptseiten in Amsterdam allerdings zeigen, daß Marx eine irgendwie geartete philosophische Logik in der Tat konzipiert hat, werde ich dieses Urteil sofort ändern und mit dem Terminus „Marxsche Philosophie“ mehr als ein nur geschichtsphilosophisches Konzept verbinden.

Was nun den sogenannten Marxismus-Leninismus angeht, habe ich nur zu notieren, daß der „Leninismus“ eine Parteierfindung derjenigen gewesen ist, die nach Lenins Tod Trotzki treffen wollten und daher im hellen Licht des Leninismus den bösen Trotzki ausmachten. Als Trotzki getroffen war, wurde der Leninismus so etwa 1929 dem Marxismus angeheftet. Und als dieses Doppelgestirn ist er dann 1938 mit der Unterschrift Stalins auch philosophisch kanonisiert worden.¹⁸ Man kann ihn mit dem gleichen Recht auch „Stalinismus“ nennen. Als solcher steht er mit dem Herbst 1989 zur Disposition und ist wahrscheinlich sehr viel mehr ein Gegenstand der Ideologie- als der Philosophiegeschichte.

Mit den gemachten Unterscheidungen möchte ich also festhalten, daß mein Ausdruck „Marxsches Erbe“ nicht die im Parteiinteresse produzierte Weltanschauung meint und „Marxismus“ oder „Marxismus-Leninismus“ genannt wird, sondern genau die Marxsche theoretische Produktion für sich, die aus seinen und keinen anderen Texten zu entnehmen ist. Den Marxismus oder auch den Marxismus-Leninismus haben viele hervorgebracht. Das Marxsche Erbe übernehmen wir von genau einem Theoretiker. Wie soll sich die Philosophie nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Experiments zu ihm verhalten?

2. Die Marxsche Theorie und die Philosophie

Indem Marx – zugegeben, als junger Intellektueller – das Weltlich- oder Wirklichwerden der Philosophie anvisiert und wohl auch fordert, ist er in der Tat das, was er mit Leidenschaft zu bekämpfen meint, ein Idealist. Die Verwirklichung der Philosophie kann verständigerweise nichts anderes als die Realisierung der in ihr versammelten Ideen sein, d. h. eine Modellierung der gesellschaftlichen Welt unter dem

¹⁸ Vgl.: Über dialektischen und historischen Materialismus. In: Geschichte der Kommunistischen Partei der Sowjetunion (Bolschewiki). Kurzer Lehrgang. Berlin 1951. S. 131-166.

Kommando der philosophischen Theorie. Selbstverständlich besteht der Praxisbezug jeder wissenschaftlichen Theorie im Experiment darin, Modelle zu schaffen. Nicht darin liegt die idealistische Attitüde, sondern in dem Universalismus der Forderung nach der Verwirklichung *der* Philosophie. Es wird darin unterstellt, daß sich die Gesamtheit der gesellschaftlichen Phänomene unter das Diktum der Theorie subsumieren läßt und der Versuch selbst keine neuen, bisher unerklärten Phänomene dieser Art hervorbringt. Es wird also angenommen, daß die gesellschaftliche Welt so gestaltet werden kann, wie es die Sozialphilosophie zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt aussagt. Es wird mit anderen Worten angenommen, daß sich die soziale Wirklichkeit als Instanz der Sozialphilosophie reorganisieren läßt, als ein Gegenstand, der die sinnliche Gewißheit induziert, die vorausgesetzte Sozialphilosophie sei unbezweifelbar wahr. Diese Annahme, so muß man zugeben, ist Ausdruck des unterstellten Idealismus. Nicht daß wir Ideen haben und sie zu verwirklichen trachten, macht uns zu Idealisten, sondern die unreflektierte Meinung, die Wirklichkeit ließe sich restlos der Idee subsumieren, und der wider alle Erfahrung unverdrossen fortgesetzte Versuch, eine blamierte Idee – koste es, was es wolle – dennoch zu verwirklichen.

In diesem Sinne bedeutet der Herbst 1989 für uns, die wir das zweifellos weltgeschichtliche Experiment des modernen Kommunismus erlebt haben, die Resurrektion der Philosophie als einer Wissenschaft, deren Träger sich dessen bewußt werden müssen, daß ihre Disziplin immer nur *im Verhältnis* zur Wirklichkeit stehen kann. Die Hypertrophie der theoretischen Vernunft muß auf die gewöhnliche Bescheidenheit der wissenschaftlichen Erkenntnis zurückgeführt werden, mittels ihrer Theorien immer nur die Fähigkeit zur Beratung der Praxis hervorzubringen, zu einer Beratung, die sich des Risikos zu irren bewußt ist. Die theoretische Vernunft steht im Verhältnis zur praktischen, kann diese nicht subsumieren, ohne sich selbst aufzugeben. Die Vorstellung von der Verwirklichung der Philosophie ist eine romantische Chimäre.

Die Arbeiter, die nach Marx das Organ des Weltlichwerdens der Philosophie sein sollen, haben in den Wahlen in der ehemaligen DDR klargestellt, daß sie gar nicht daran denken, zum höheren Ruhme einer Weltsicht weiterhin den wirklichen Substanzverzehr der Volkswirtschaft, seit wenigstens zwei Jahrzehnten für jedermann, der sehen wollte, wahrnehmbar, mitzumachen. Sie haben, wenn ich das salopp ausdrücken darf, das Kapital gewählt, genauer die Partei, die ihnen im Moment die beste Garantie zu bieten

scheint, daß in der Tat die Investitionen erfolgen werden, die die Reproduktion der heruntergewirtschafteten volkswirtschaftlichen Substanz ermöglichen.

Damit bin ich bei der eigentlich geschichtsphilosophischen Konstruktion von Marx, nämlich bei der Annahme, alle Geschichte sei die Geschichte von Klassenkämpfen. Sie ist Bestandteil des Marxschen Erbes. Und wir haben philosophisch unter Voraussetzung der Erfahrung der Gegenwart zu prüfen, was von dieser Annahme zu halten sei. Selbstverständlich kann man sich auf die gegenteilige Annahme einlassen, daß nicht der Klassenkampf, sondern die berühmte Sozialpartnerschaft den historischen Progress bestimme. Aber damit leben wir nur im Gegensatz der Meinungen. Und es ist doch gerade Sache der Philosophie, von der Meinung zur Wahrheit überzugehen. Das wissen wir in der Philosophie seit der Zeit des Parmenides.

Unbestreitbar ist die Annahme der Existenz von Klassen keine originäre Marxsche, sondern die der klassischen Nationalökonomie französischer und angelsächsischer Provenienz. David Ricardo unterscheidet knapp und präzise Landeigner, Kapitalisten und Arbeiter, d. h. Eigentümer der Naturbedingungen der Arbeit, Eigentümer der produzierten Produktionsmittel und Eigentumslose. Diese Klassenanalyse ist von Marx übernommen worden, allerdings im „Kapital“ nicht ausgeführt. Der Dritte Band, von Engels herausgegeben, bricht an der entscheidenden Stelle ab. Somit sind wir gezwungen, zur Urteilsbildung über die Marxsche Klassenkampflehre uns auf die in den publizierten Schriften verstreut vorliegenden Aussagen zu beziehen. Sie bilden keineswegs den Zusammenhang einer strengen und konsistenten Theorie. Wenn etwa im „Manifest der Kommunistischen Partei“ römische Patrizier und Plebejer als gegeneinander kämpfende Klassen vorgestellt werden, so gelten *Stände* im Gegensatz zum Ricardoschen Klassenkriterium für etwas, was sie nun in der Tat nicht gewesen sind.

Zweifellos hat es im republikanischen Rom den Ständekampf gegeben. Und sein Ausgang hat den weiteren Verlauf der Geschichte wesentlich bestimmt. Aber diese Stände waren nicht Klassen, d. h. gegeneinander fremde Gemeinschaften von Sondereigentümern, sondern Glieder desselben Eigners, nämlich der römischen civitas und obendrein Gemeinbesitzer des ager publicus. Umgekehrt sind selbstverständlich die Sklaven im Sinne Ricardos eine besondere Klasse der antiken Gesellschaft gewesen. Aber einen Kampf der Sklaven gegen die römischen Bürger hat es nur in seltenen Fällen

gegeben. Und war er zeitweilig siegreich – wie im Fall des ersten sizilianischen Sklavenaufstands –, so beendete er nicht die Sklaverei, sondern änderte nur die individuelle Besetzung der Stellen dieses Systems: Sklaven wurden Sklavenhalter und umgekehrt Sklavenhalter die neuen Sklaven.

Dieses Beispiel ist wichtig und instruktiv über den sozialtheoretischen Anspruch der marxschen Klassenkampfvorstellung. Für sie ist offenbar die Tatsache des *Kampfes* entscheidend, nicht so sehr die genaue Klärung des Problems, ob denn die Kämpfenden nun in der Tat Klassen im Sinne der unterstellten Begriffsbildung seien. Dieser Charakter der Marxschen Klassenkampfvorstellung wird noch deutlicher sichtbar, wenn man rein ökonomisch einfach in Rechnung stellt, daß, sofern eine Gesellschaft überhaupt durch Klassen konstituiert ist, sie notwendig in ihrer Existenz an die Bedingung gebunden ist, daß diese Klassen im Austausch miteinander leben müssen. Der Landeigner muß seinen Boden verpachten, wenn er Grundrente beziehen will; der Arbeiter muß sich verdingen, wenn er Arbeitslohn beziehen will. Und selbstverständlich kann der Kapitaleigner aus produzierten Produktionsmitteln keinerlei Nutzen ziehen, wenn er nicht Grund und Boden wenigstens pachtet und Arbeiter dingt. Mit anderen Worten: Der Vorstellung von der Sozialpartnerschaft liegt ein ganz einfacher und jedermann sichtbarer Tatbestand zugrunde, nämlich die Vertragsbeziehung zwischen Mitgliedern voneinander unterschiedener Klassen.

Natürlich hat Marx diesen Tatbestand gewußt und auch thematisiert. Er war es ja gerade, der unter den sozialistischen Ideologen die gängige Vorstellung aufgab, nach welcher der Arbeiter um den Lohn seiner Arbeit geprellt werde, wenn er unter den Bedingungen des kapitalistischen Lohnvertrags werkt. Nach Marx' eigener Einsicht geht es in der Bestimmung der Lohngröße zwischen den Proletariern und Kapitalisten durchaus gerecht zu – gerecht im Sinne des äquivalenten Austauschs. Und von einer anderen Gerechtigkeit ist im System des Privataustauschs zwischen Personen nicht zu reden. Aber das Merkwürdige an dieser Marxschen Einsicht besteht darin, daß sie für seine Lehre vom Klassenkampf keine Bedeutung erlangt hat. Der *Kampf* der Klassen gegeneinander wurde von ihm, das muß man billigerweise zugeben, nicht zusammen mit dem *Austausch* der Klassen untereinander gedacht. Beide Phänomene werden auseinandergehalten und immer nur je für sich thematisiert.

Das ist nun eine für das Verhältnis der Philosophie zum Marxschen Erbe

gravierende Feststellung. Denn es versteht sich, daß das Zusammendenken von Kampf und Austausch der Klassen die von einem Erben der Philosophie Hegels mindestens zu erwartende Anstrengung ist. Wird diese Anstrengung unternommen, so versteht sich, daß der Klassenkampf unter gar keinen Umständen der wesentliche Inhalt historischen Geschehens allein sein kann. Wenn die Klassen nicht austauschen, wird nicht produziert. Und wenn keine Produktion erfolgt, sterben die Kämpfenden an Hunger. Wenn die Klassen aber austauschen, so kämpfen sie nicht. Und wird vernünftig produziert, herrscht Friede. Da nach der Einsicht von Engels und Marx von 1845 die Menschen zuerst essen, sich kleiden, wohnen etc. müssen, ehe sie Politik treiben können, so ist die so gesetzte logische Konsequenz, daß die These von der Geschichte als einer Geschichte von Klassenkämpfen im Widerspruch zu dieser Grundannahme der „Deutschen Ideologie“ steht. Man sollte statt dessen erwarten, die Geschichte als eine Geschichte der Produktivkraftentwicklung der gesellschaftlichen Produktion aufzufassen, was Marx ja, wie zitiert, denn durchaus auch getan hat, jedoch für den Marxismus und später Marxismus-Leninismus wesentlich ohne Bedeutung geblieben ist. Sobald unter seiner ideologischen Herrschaft die Produktion, die Arbeit für sich thematisiert worden ist, wurden die beamteten Vertreter dieser Ideologie hellhörig, um gegebenenfalls Ketzerverfahren anzustrengen und Revisionisten zu definieren sowie aus der Gemeinschaft auszuschließen. Die Thematisierung der Arbeit schien ihnen die Leugnung der Bedeutung des Klassenkampfes einzuschließen, damit die des Generalstabs eben dieses Kampfes, nämlich der kommunistischen Parteiführung.

Und sie hatten in analytischer Sicht recht, eben weil die Arbeit kein Kampf ist, die Ernte keine Schlacht, der Arbeiter kein Held, die Fabrik kein Kriegsschauplatz. Weil aber ohne vorgängige Arbeit kein Kampf zu unterhalten, zu finanzieren ist, so ist die Reduktion der Geschichte auf Kampf empirisch bereits unwahr und philosophisch der klare Ausweis dafür, daß die viel gerühmte Dialektik tatsächlich gerade nicht verstanden und dem Erkennen zugrunde gelegt worden ist. In dieser kann, mit Hegel zu sprechen, der Kampf immer nur Moment des geschichtlichen Prozesses sein, weil er nur im Verhältnis zu seinem Gegensatz, dem Austausch, wirklich ist. Wohl kann der Kampf momentan dominieren. Aber da er der Ernährung, der Unterhaltung der Kämpfenden bedarf, die doch im Kampfe gerade nicht produzieren, so muß er enden, um friedlicher Arbeit Platz zu machen, deren Bedingungen durch den Austausch vereinigt werden.

Indem der Kampf die Subsistenzmittel ersatzlos verzehrt, verzehrt er sich selbst und schlägt darin in sein Gegenteil um, entweder in den vertraglich gesicherten Frieden zwischen den ehemals kämpfenden Opponenten oder in die Anerkennung der Herrschaft der Sieger durch die Besiegten.

Was ich hier beschreibe, ist ein einfacher historischer Sachverhalt, der unvoreingenommen von jedem Normalsinnigen wahrgenommen werden kann. Wieso kommt es dennoch dazu, daß eine Programmklärung über den Klassenkampf, geschrieben von, wie wir heute in den Wissenschaftseinrichtungen sagen, „jungen Leuten“ im Alter von 27 und 29 Jahren, die Bedeutung eines geschichtstheoretischen Axioms erlangt, ja in stalinistischer Version als „Verschärfung des Klassenkampfes“ zur ideologischen Rechtfertigung des Staatsterrors und des Archipel GULag gedient hat? Mir scheint, daß diese Frage nur durch ein gründliches Studium des modernen Parteienwesens und seiner politischen Funktion im 20. Jahrhundert beantwortet werden kann. Es ist eine Sache, ob junge Intellektuelle in ihrer Thematisierung der Geschichte beständigen Klassenkampf wahrnehmen, aber eine ganz andere, sobald eine Partei sich in der Imagination bildet, als Kampfbund das Organ des Klassenkampfes zu sein, ein Orden also, der die „historische Mission der Arbeiterklasse“ realisiert. Mit den singulären Intellektuellen kann man in den Meinungsstreit treten, mit der Gemeinschaft einer solchen Partei nicht, weil sonst ihr besonderer Gemeinsinn in Frage gestellt wird, also die Kohärenz der kämpfenden Parteimitglieder, wesentliche Erfolgsbedingung, nicht gesichert werden kann. Eine Partei, die den Klassenkampf zum Grundsatz macht, muß sich nolens volens wie eine Armee organisieren, daher ein Befehlszentrum haben, das die Mitglieder anweist, instruiert, mobilisiert. Sie haben nicht zu disputieren, sondern Befehle auszuführen. Sie befinden sich im Krieg, nicht im Seminar. Um dies zu sichern, darf der Satz vom Klassenkampf als Wesen der Geschichte keine problematische Hypothese sein, sondern muß als Dogma gelten, als unbezweifelbares Axiom. Und das ist in einer solchen Partei nur zu garantieren, wenn sie eine ideologische Kommission besitzt, die mit Argusaugen über die Parteimeinung wacht, jede Abweichung denunziert, um den Kampfgeist der Armee aufrechtzuerhalten.

Ist die Partei finanzierbar, so finden sich auch die Meinungsträger, die gegen entsprechendes Salär das notwendige ideologische Geschäft verrichten. Und das reicht hin, die Dauerhaftigkeit der These vom Klassenkampf als Wesen der

Menschengeschichte zu erklären. Weil also die Partei besteht, ist diese These beständig, nicht weil die These selbst die Individuen für sich überzeugt. Der Ausschluß der jedem Normalsinnigen zugänglichen Wahrnehmung ist eine Frage nach der Parteidisziplin und kein Problem mentaler menschlicher Grundausstattung.

Mit dieser Feststellung verschiebt sich die Frage nach den Gründen für die so offensichtliche Fehldeutung der Geschichte als einer Geschichte von Klassenkämpfen. Sie wird zur Frage nach den Gründen der Existenz der modernen kommunistischen Bewegung, ihres Erfolgs und ihres Niedergangs. Was aber die Philosophie im Verhältnis zu dieser Fehldeutung als Bestandteil des Marxschen Erbes angeht, so hat sie nichts weiter als dies festzustellen, daß eben diese Fehldeutung die Abwesenheit der Philosophie – wenigstens vom Niveau der Hegels – signalisiert und sonst nichts. Ich komme damit wieder zu dem Ergebnis, daß Marx' Verhältnis zur Philosophie die eigentümliche Ambivalenz einschließt, diese Wissenschaft einerseits als „Kopf der menschlichen Emanzipation“ generell zu affirmieren, andererseits im Detail zu ignorieren oder zu negieren, wie am Beispiel der Dialektik des *Kampfs und des Austauschs* der Klassen gezeigt. Diese Ignoranz wird man bei Marx immer dort finden, wo seine romantisch vermittelte Parteinahme für die Vermögenslosen den Standpunkt der wissenschaftlichen Erkenntnis, der nie ein anderer als der des Interesses der menschlichen Gattung ist, verdrängt.

Die absurde Ersetzung des Ganzen durch den Teil, der menschlichen Gattung durch den Proletarier, macht sich Marx plausibel, indem er im Austausch nichts als die entfremdete Gesellschaftlichkeit sieht. Der *Kaufmann* als Gesellschafter, das *Geld* als soziales Bindemittel, der *Profit* als Ausweis des unternehmerischen Erfolgs, das sind die Aggressionsgegenstände, die Marx bereits weiß, ehe er sich ums Wissen kümmert. In dieser Vorstellung unterscheidet er sich nicht von der romantischen Attacke gegen die böse „Herrschaft des Geldes“, die eine altadlige Meinung ist, geboren unter dem Eindruck der Unterwerfung der Grundrente unter den Markt, d. h. den Austausch. Er überträgt nur die altadlige Gesinnung für sich auf das Proletariat, das ihm gegen die unterstellte Gesinnungslumperei der Kaufleute und Geldeigner überhaupt noch menschliche Würde und Adel des Verhaltens zu besitzen scheint. Freilich hat Marx m. W. eine Fabrik von innen nur einmal – gelegentlich seines Kuraufenthalts in Karlsbad – besucht. Die Arbeiterschaft als Surrogat des Adels, das ist die

außerwissenschaftliche Wende, die Marx für sich im Sinne revolutionärer Romantik realisiert, um sie sodann in Auseinandersetzung mit der klassischen Nationalökonomie einer wissenschaftlichen Begründung zu unterwerfen. Ist es zuviel gesagt, wenn ich den Verdacht äußere, daß seine ritterliche Kampfbereitschaft, an sich und zunächst als intentionslose Attitüde, mit der Entdeckung der sozialen Frage im Kapitalisten ihren Turnieropponenten fixiert? Was darin verwirklicht wird, ist dann aber nicht die theoriegeleitete Praxis, sondern der entschlossene Klassenkampf, koste es, was es wolle.

Die für die Philosophie einschneidende Folge dieser Apotheose des Klassenkampfes ist die in parteiamtliche Geltung versetzte Vorstellung von der Parteilichkeit der Wahrheit, von der Dominanz eingebildeter „politischer Notwendigkeit“ über die wissenschaftliche Erkenntnis. Indem diese politische Notwendigkeit de facto vom gerade amtierenden Generalsekretär definiert worden ist, hat sie den Charakter des subjektiven Dezisionismus, ist also das direkte Gegenteil von dem, was man glaubt. Es wird damit die Absurdität zur Bedingung der Parteigemeinschaft. Und das ist definitiv nicht nur der Ausschluß der Philosophie, sondern aller Wissenschaft überhaupt. Zwar ist die Philosophie nicht umzubringen. In jeder neuen Generation erwachsen ihr wieder interessierte Köpfe. Aber unter der Bedingung des Parteistaats stehen sie mit Aufnahme des Studiums recht bald vor der Alternative, sich ideologisch zu unterwerfen oder in Nischenexistenzen privat ihren philosophischen Anspruch zu erfüllen. Der Parteistaat setzt Selektionsbedingungen für die Auslese beamteter Philosophen so, daß im Laufe einer Generation die Unterwerfung der offiziellen Philosophie unter den ideologischen Führungsanspruch der kommunistischen Partei personell gesichert ist. Dies geht einher mit dem Rückzug der philosophischen Bildung, mit der Verwandlung der Philosophie in private Produktion. Damit darf man sagen, daß die Philosophie – ungeachtet der Existenz von Planstellen für sie – denen, die sich als Erben der Marxschen Klassenkampflehre präsentiert haben, in Wahrheit immer fremd und unheimlich geblieben ist. Es steht daher nicht die Philosophie durch den Herbst 1989 zur Diskussion, sondern das Verhalten und Ideologisieren der Philosophen, die freilich mit Termini der philosophischen Fachsprache ihr Werk verrichtet haben. Aber wir sollten imstande sein, die Philosophie von den Philosophen zu unterscheiden. Und diese Fähigkeit ist die Bedingung für die Wahrnehmung des behaupteten Sachverhalts, daß die Philosophie dem Parteistaat ebenso fremd geblieben ist wie dieser ihr.