

Neue Zeitschrift
für Sozialforschung, 02—2018

West — End

Sozialisation und familiale Triade

Politische Theorie des Erscheinens ———
Gewaldrohung und Schutzversprechen.
Zur Theorie des Rackets

IfS

campus

Inhalt

Studien

- 3 Axel Honneth: Wirtschaft oder Gesellschaft? Größe und Grenzen der Marxschen Theorie des Kapitalismus
- 29 Juliane Rebentisch: Erscheinen. Politische Öffentlichkeit nach Hannah Arendt
- 45 Andreas Folkers: Machttechnologie oder Kritik? Zur Genealogie und Gegenwart der Resilienz
- 69 Stichwort: Sozialisation und familiäre Triade
Hg. von Kai-Olaf Maiwald, Sarah Mühlbacher, Sarah Speck und Ferdinand Sutterlüty
- 73 Kai-Olaf Maiwald: Familiäre Interaktion, Objektbesetzung und Sozialstruktur.
Zur Bedeutung der ödipalen Triade in der strukturalen Familiensoziologie
- 87 Vera King: Die äußere und innere Bedeutung der Triade.
Eine Rekonzeptualisierung angesichts pluralisierter Lebensformen
- 105 Sarah Speck: Zweifelhafte Selbstverständlichkeiten. Zur Kritik normativer
Vorannahmen triadischer Modelle
- 119 Ferdinand Sutterlüty und Sarah Mühlbacher: Wider den Triadismus

Eingriffe

- 139 Ulrich Bröckling: Gewaltdrohung und Schutzversprechen. Zur Theorie des Rackets
- 153 Colm Tóibín: Das Herz des Joseph Conrad
- 165 Yasemin Niephaus: Eine Feldtheorie sozialer Ungleichheiten
und die Ungleichheitsforschung als Mittel der Gesellschaftsanalyse

Archiv

- 175 Dirk Braunstein: Anmerkungen zu Theodor W. Adornos Ansprache
vor dem Vorstand der Stiftung »Institut für Sozialforschung«, 18. Juli 1958
- 179 Theodor W. Adorno: Ansprache vor dem Vorstand der Stiftung
»Institut für Sozialforschung«, 18. Juli 1958

Mitteilungen aus dem IfS

- 185 Bericht: Interdisziplinärer Workshop »Machtverhältnisse
in der Forschungspraxis als ethische Herausforderung und Gegenstand
der Reflexion« am 28./29. Mai 2018
- 191 Rolf Tiedemann zum Abschied
- 195 Autorinnen und Autoren

Axel Honneth

Wirtschaft oder Gesellschaft? Größe und Grenzen der Marxschen Theorie des Kapitalismus

Über die Größe und Grenzen der Marxschen Gesellschaftstheorie im Rahmen eines Aufsatzes richten zu wollen, wie es der Untertitel meines Beitrags in Aussicht stellt, ist gewiss ein Ding der Unmöglichkeit.¹ Zu vielgestaltig sind die theoretischen Wirkungen, die Marx hinterlassen, zu umfangreich die philosophischen Quellen, die er in seinem Werk verarbeitet, zu verschiedenartig schließlich die Absichten, die er mit seiner Kapitalismusanalyse verbunden hat, als dass sich all dies in einer relativ kurzen Studie behandeln ließe. Ich will mich daher im Folgenden auf einen einzigen Strang seiner Schriften konzentrieren, um daran exemplarisch zu prüfen, wie seine Theorie im Lichte unseres gegenwärtigen Wissens zu beurteilen ist. Was im Zentrum meiner Auseinandersetzung stehen soll, ist allein sein Beitrag zum Verständnis der modernen, kapitalistisch verfassten Gesellschaften; unberücksichtigt wird mithin bleiben, zumindest so gut es eben geht, was Marx über den Verlauf der Geschichte im Ganzen, über die Rolle des Menschen im historischen Prozess und über die Bedeutung vergangener Denker ausgesagt hat; nach Möglichkeit sollen hier also nur die Analysen behandelt werden, die sich in seinem Werk zur Grundstruktur und zur Dynamik der kapitalistischen Welt finden. Das allerdings ist bereits keine leichte Aufgabe, weil dabei vieles von der Beantwortung der Frage abhängt, ob Marx die Prämissen seines philosophischen Frühwerks preisgegeben hat, als er sich an den Entwurf seiner reifen Kapitalismusanalyse machte, oder ob er sich darin von seinen anfänglichen Grundannahmen weiterhin hat leiten lassen. Ich werde meine Überlegungen mit einer Behandlung dieser Frage beginnen, die seit der in den 1960er Jahren vorgelegten Marx-Interpretation von Louis Althusser (2011) virulent ist; erst nachdem ich geklärt habe, ob Marx' Kapitalismusanalyse von den anthropologischen Intuitionen seiner frühen Jahre noch zehrt oder nicht, werde ich mich dann in weiteren Schritten der Frage nach der Größe und den Grenzen seiner entwickelten Gesellschaftstheorie zuwenden.

I.

Es wäre sicherlich falsch, behaupten zu wollen, schon der junge, politisch hochengagierte, philosophisch aber noch sehr unsichere Marx verfüge über so etwas wie eine systematische Gesellschaftstheorie. Er lässt sich von verschiedensten Denkern seiner Zeit anregen, um dem eigenen Gefühl auf den Grund zu gehen, dass etwas an den sich allmählich herausbildenden Verhältnissen der bürgerlich-kapitalistischen Welt nicht stimmt;² es sind nicht nur einzelne politische, soziale oder wirtschaftliche Gegebenheiten, die Marx an dieser Sozialordnung irritieren, sondern es ist, wie sich vielleicht sagen ließe, die ganze Art des menschlichen Zusammenlebens in der bürgerlichen Gesellschaft, die seinen kritischen Argwohn hervorruft. Bei dem Versuch, die Ursachen für diese »elenden« Gesellschaftszustände zu erkunden, ist der junge Marx bis zu seinem Brüsseler Exil (1845) beständig auf der Suche nach überzeugenden Lösungen. In Berlin, wo er sich unglücklich mit dem Studium der Rechtswissenschaft abmühte, war er in die Einflussphäre der Junghegelianer geraten, die sich ihrerseits an der kritischen Philosophie von Ludwig Feuerbach orientierten; mit diesem Kreis teilt Marx eine Zeit lang die Vorstellung, die Wurzel jedweden gesellschaftlichen Übels der Gegenwart stelle die Religion dar, weil sich durch sie der Mensch von sich selbst entfremdet habe: Alles, was ihn aufgrund seiner natürlichen Vermögen und Fähigkeiten besonders auszeichne, so lautet die Argumentation, habe der Mensch in den religiösen Weltbildern auf ein allmächtiges, transzendentes Wesen projiziert, so dass er sich dieser positiven Eigenschaften in seinem irdischen Leben selbst nicht mehr erfreuen könne und stattdessen ein ärmliches Dasein friste (vgl. Feuerbach 1971). Lange hält diese Phase einer selbständigen Religionskritik bei Marx aber nicht an, da ihm die bloße Existenz religiöser Überzeugungen schon bald nicht mehr als Ursache für die gegenwärtige Krise, sondern nur noch als deren Sinnbild oder Symptom erscheint; so ganz wird er freilich zeitlebens die Vorstellung nicht mehr preisgeben, dass es im gesellschaftlichen Leben gottähnliche, mit transzendenter Macht ausgestattete Gebilde geben könne, in die der Mensch in Verkehrung und Verkennung der wahren Umstände seine realen Kräfte hineinprojiziert habe, wodurch diese ihm gleichzeitig in seiner faktischen Existenz entzogen blieben. Die Loslösung von der Religionskritik aber erlaubt dem jungen Studenten, sich von nun an verstärkt mit den sozialökonomischen Bedingungen auseinanderzusetzen, die mit dem industriellen Kapitalismus auch in Deutschland allmählich Fuß zu fassen beginnen; die ersten Spuren dieser Hinwendung zur Gesellschaftsanalyse finden sich bereits in den Beiträgen, die Marx im Jahr

1 Für Kommentare und Ratschläge danke ich Frederick Neuhouse und Ferdinand Sutterlüty.

2 Zu dieser Phase vgl. Stedman Jones (2017: Kap. III und IV).

3 Zum Projekt der *Deutsch-Französischen Jahrbücher* vgl. Stedman Jones (2017: 178–185).

4 Der ganze Satz lautet: »Der Mensch ist im wörtlichen Sinn ein ζῷον πολιτικόν, nicht nur ein geselliges Thier, sondern ein Thier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann.«

5 Zur Problematik der im Aufsatz *Zur Judenfrage* vorgelegten Analyse vgl. Neuhouse (2013).

1844 in der einzig erschienenen Ausgabe der von ihm mitherausgegebenen *Deutsch-Französi-
schen Jahrbücher* veröffentlicht hat (Marx 1970a und 1970b).³

Interessanterweise bildet den theoretischen Leitfaden dieser tastenden Versuche nun zunächst die Rechtsphilosophie Hegels, die in den Augen seiner junghegelianischen Mitstreiter doch gerade als deutlichster Indikator für die konservativen Neigungen des deutschen Idealisten galt. Marx teilt zwar entschieden diese politischen Vorbehalte, glaubt aber, die Schrift Hegels könne aufgrund ihrer richtigen und fruchtbaren Unterscheidungen gegen die Absicht ihres Autors als Grundriss einer Kritik der gegenwärtigen Verhältnisse gedeutet werden. Für empirisch richtig hält er an Hegels Differenzierungen nämlich, dass dieser die Sphäre der »bürgerlichen Gesellschaft« oder des wirtschaftlichen Marktes von der des »Staates« mit dem Argument abgetrennt habe, dort handelten die Subjekte ausschließlich als egoistische »Privatmenschen«, hier aber als am Gemeinwohl orientierte Bürger und Bürgerinnen (Marx 1970a: 354 ff.); als gänzlich falsch empfindet Marx jedoch den Umstand, dass Hegel diese faktische Aufspaltung der Gesellschaft als sakrosankt genommen, ja als Verkörperung von Vernunft beschrieben hat, handle es sich dabei doch in Wahrheit um eine unvernünftige Trennung des »empirischen«, bedürftigen Menschen von seiner allgemeinen Natur als gemeinschaftliches Wesen – als Zoon politikon, wie es später in der »Einleitung« zu den *Grundrissen der politischen Ökonomie* mit Aristoteles heißen wird (Marx 2006: 22).⁴

Dieses Motiv einer unglücklichen Entzweiung des Menschen, der in der gegenwärtigen, durch die Differenzierung von Markt und Staat bestimmten Gesellschaft entweder nur als »bourgeois« oder als »citoyen« leben könne, nie aber als beides zugleich, nämlich als für die soziale Gemeinschaft arbeitender Bürger (Marx 1970a: 355), verfolgt Marx dann in seinem Aufsatz *Zur Judenfrage* in Form einer Rechtskritik weiter; seine Beschäftigung mit den von der Französischen Revolution proklamierten »droits de l'homme«, die er von den »droits du citoyen« als Staatsbürgerrechten deutlich abgegrenzt wissen möchte (ebd.: 363), nimmt an dieser Stelle so entschiedene und umfassende Züge an, dass es für einen Moment so aussehen könnte, als wolle er zukünftig seine Kapitalismusanalyse in Gestalt einer Kritik der Rechtsform durchführen.⁵ Allen »sogenannten Menschenrechten« (ebd.: 364) ist es Marx zufolge gemeinsam, dass sie das Individuum nur in den Eigenschaften oder Fähigkeiten schützen, die ihm »als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft« zukommen; ob es nun die individuelle Freiheit, das persönliche Eigentum, die Sicherheit oder selbst die »Gleichheit« ist, die durch diese Rechte gesichert werden soll, jedes Mal geht es dabei nur um die Ermöglichung der sozialen »Absonderung«, um die Ansprüche »des beschränkten, auf sich beschränkten Individuums« (ebd.). Die Menschenrechte kennen den »Menschen«, so heißt es an einer weiteren Stelle knapp, nur »als isolierte [], auf sich zurückbezogene [] Monade« (ebd.).

Hier erscheint dann das Recht selbst, zumindest soweit es die abstrakte Form liberaler Grundrechte annimmt, als eine entscheidende Triebkraft der sozialen Vereinzelung; noch ist das Recht für Marx nicht bloßer »Überbau«, nicht nur legitimierende Hülle der wirt-

schaftlichen Ausbeutung, sondern eigenständiger Faktor im Prozess der tiefgreifenden Wandlungen, die sich am Menschen mit der Herausbildung der neuen, marktbestimmten Gesellschaft gerade vollziehen. Unterstrichen wird diese selbständige Rolle des Rechts von Marx noch dadurch, dass er an einer anderen Stelle seines Textes durchaus Positives über die »politischen Rechte«, also die »Staatsbürgerrechte«, zu sagen weiß, die er ja von den allgemeinen Menschenrechten abgegrenzt hatte: Solche Rechte, die nicht dem »bourgeois«, sondern dem »citoyen« zukommen, vereinzeln aus seiner Sicht nicht den Menschen, formieren ihn nicht zur isoliert-egoistischen Privatperson, sondern ermöglichen gerade seine Teilnahme am »allgemeinen Leben«, da sie, wie es heißt, »nur in der Gemeinschaft mit anderen ausgeübt werden« können (ebd.: 362). Dieser Zwiespalt gegenüber dem Recht, das hier in einer negativen und einer positiven Bestimmung thematisiert wird und das zudem große, gesellschaftstransformative Kraft zu besitzen scheint, wird sich im Werk von Marx nie mehr vollständig verlieren; auch in seiner reifen Kapitalismusanalyse ist er sich, wie wir sehen werden, immer noch nicht ganz im Klaren darüber, welche Rolle er dem Recht inmitten der durch den Zwang zur kapitalistischen Akkumulation bestimmten Wirtschaftsprozesse einräumen soll.

So weit, diesen Grundzug der kapitalistischen Wirtschaft erkennen zu können, ist allerdings Marx in seiner Schrift *Zur Judenfrage* noch lange nicht; weder ist hier schon von der »Ware« als dem zentralen Organisationsprinzip der neuen Gesellschaftsordnung die Rede noch wird bereits auf den Interessengegensatz von »Kapital« und »Arbeit« abgehoben. Stattdessen liefert Marx aber, um seine Rechtskritik historisch zu vertiefen, eine Darstellung der geschichtlichen Herausbildung des »freien« Marktes, die in vielem überraschende Ähnlichkeit mit den späteren Analysen von Karl Polanyi aufweist (Polanyi 1978). Den Ausgangspunkt dieses hochinteressanten Exkurses bildet die These, dass in der »alten Gesellschaft« des Feudalismus das »bürgerliche Leben« der Arbeit und des Broterwerbs »in der Form der Grundherrlichkeit, des Standes und der Korporation« noch Teil des »Staatslebens« war, wodurch sein Charakter als eine »öffentliche Angelegenheit« gewahrt blieb; zwar

- 6 In gewisser Weise nimmt Marx damit eine Position ein, die derjenigen, die Hannah Arendt 100 Jahre später entwickeln wird, diametral entgegengesetzt ist: Erblickt Marx in der Herauslösung der wirtschaftlichen Tätigkeiten aus dem Bezugsrahmen öffentlicher Belange gerade die soziale Pathologie der Moderne, so vermutet Arendt diese Pathologie in dem gegenläufigen Prozess eines stets drohenden Eindringens wirtschaftlicher Belange in die Sphäre der politischen Öffentlichkeit (vgl. Arendt 1960 und 1974: Kap. 2). Diese offensichtliche Diskrepanz ist auch der Grund, der es aus meiner Sicht unmöglich macht, die zeitdiagnostischen Absichten von Marx und Arendt irgendwie zu versöhnen oder als sich wechselseitig ergänzend zu begreifen.
- 7 Zu diesem Zug der Frühschriften von Marx vgl. den immer noch äußerst lesenswerten Aufsatz von Karl Löwith *Max Weber und Karl Marx* (1988: 388–393).
- 8 Vgl. zu dieser Phase erneut Stedman Jones (2017: 210–222).
- 9 Marx spricht dort von den »Feuerbachischen Schriften« als den einzigen, die »seit Hegels ›Phänomenologie‹ und ›Logik‹ eine »wirkliche Revolution« darstellen. Die mit Abstand genaueste Studie zum Verhältnis von Marx zu Feuerbach ist Brudney (1998).

war der Preis, so fährt Marx sinngemäß fort, den das »Volk« für diese Einbindung seiner wirtschaftlichen Tätigkeiten ins »Allgemeine« zu zahlen hatte, sehr hoch, er bestand im Ausschluss von jeglicher Mitwirkung am Staatshandeln, aber immerhin konnte man sich des gemeinschaftlichen Zusammenhangs und Nutzens der eigenen Arbeit auf Dauer sicher sein (Marx 1970a: 367 f.). Diese gesellschaftliche Einbettung der Wirtschaft, für Marx offenbar ein zentrales Merkmal der feudalen Sozialordnung, geht nach seiner Überzeugung nun aber in dem Augenblick verloren, als mit der »politischen Revolution« das Volk das Recht zur Mitgestaltung der Regierungsmacht erhält; denn mit der jetzt einsetzenden Zerschlagung aller »Stände, Korporationen, Innungen, Privilegien« verliert die »bürgerliche Gesellschaft« plötzlich ihren politischen Charakter und wird zunehmend als eine Sphäre allein des privategoistischen Wirtschaftshandelns betrachtet (ebd.: 368 f.). Was im Übergang vom Feudalismus zur »neuen Gesellschaft« für den Marx der *Judenfrage* also stattgefunden hat, ist eine dramatische Verkehrung der Stellung dessen, was in der Wahrnehmung der Gesellschaftsmitglieder als »öffentliche Angelegenheit« gelten kann: Während zuvor die Wirtschaft oder das »bürgerliche Leben«, wie es im Text heißt, als gemeinschaftliche Aufgabe begriffen wurde, ist es nun das staatliche Handeln, welches allein als im öffentlichen Interesse empfunden wird – und damit verliert die wirtschaftliche Tätigkeit des Einzelnen, flankiert und gefördert durch die Institutionalisierung der liberalen Freiheitsrechte, jeglichen Gemeinschaftsbezug, worin Marx die ganze Misere der sich gerade herausbildenden Gesellschaftsformation erblickt.⁶

Allerdings nimmt Marx diese wirtschaftshistorische Analyse vor, ohne auch nur, wie gesagt, ein einziges Mal von Kategorien des Marktes, des Warenaustauschs oder des Kapitals Gebrauch zu machen; noch bewegt er sich vollkommen im Begriffsrahmen der Hegelschen Rechtsphilosophie mit ihrer Unterscheidung von »bürgerlicher Gesellschaft« und »Staat«, nur dass er dieser eben vorwirft, die damit gegebene Entzweiung des Menschen in eine privategoistische und eine öffentliche Person gutzuheißen und deren anthropologische Problematik gänzlich zu verkennen.⁷ Auf die Notwendigkeit, seine Ausführungen zur Freisetzung der Wirtschaft von allen gemeinschaftlichen Bezügen stärker wirtschaftstheoretisch zu fassen, stößt Marx dann wohl erst, nachdem ihm einige Freunde, darunter vor allem Friedrich Engels, die Bedeutung der Nationalökonomie für das Verständnis der gegenwärtigen Lage vermittelt hatten;⁸ erst jetzt beginnt er, zunächst in Paris, dann in Brüssel, sich intensiv mit den Schriften von Jean-Baptiste Say, Adam Smith und David Ricardo auseinanderzusetzen, um die Mechanismen jener wirtschaftlichen Sphäre genauer zu erkunden, die er bislang mit Hegel »bürgerliche Gesellschaft« genannt hatte. Das erste Ergebnis dieser Studien sind die sogenannten *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*, ein Konvolut von Notizen und Zusammenfassungen, in denen Marx die Früchte seiner Lektüreindrücke zu systematisieren versucht (Marx 1968). Hier kehrt nun das zuvor liegen gelassene Motiv der Religionskritik unter positiver Berufung auf Feuerbach (ebd.: 468)⁹ in veränderter Gestalt wieder; dargestellt wird von Marx nämlich, inwiefern die Arbeiter in der Produktion von auf dem Markt zu verwertenden Gegenständen eine »Welt« schaffen, der gegenüber sie sich

fremd und unterlegen fühlen müssen, weil ihnen die produzierten Dinge nicht gehören, ja, weil sie deren weiteren Gang nicht einmal kontrollieren können:

»Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, um so mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft, um so ärmer wird er selbst, seine innere Welt, um so weniger gehört ihm zu eigen. Es ist ebenso in der Religion. Je mehr der Mensch in Gott setzt, je weniger behält er sich selbst. Der Arbeiter legt sein Leben in den Gegenstand; aber nun gehört es nicht mehr ihm, sondern dem Gegenstand.« (Ebd.: 512)

Ohne auf die Details der von Marx entwickelten Entfremddiagnose an dieser Stelle näher eingehen zu können, lässt sich vorläufig festhalten, dass das »Elend« der neuen Wirtschaftsform hier mit einer anderen Gedankenfigur kritisiert wird als in den vorausliegenden, stark an Hegel orientierten Aufsätzen: War es zuvor die Tatsache der *Entzweiung* des Menschen, die als das Verderben der modernen Gesellschaft begriffen wurde, so ist es nun der Umstand der menschlichen *Selbstentfremdung*, der als fatale Folge nun nicht mehr der gesamten Sozialordnung, sondern allein des kapitalistischen Marktes hingestellt wird. Marx hat, ohne es ausdrücklich zu erwähnen, den Blickwinkel seiner Theorie erheblich verengt; es ist nicht mehr das gesamte Gesellschaftsgefüge mit der Trennung von öffentlichem Staat, privategoistischer Wirtschaft und zwischen den beiden Sphären irgendwie vermittelndem Recht, das er in Augenschein nimmt, sondern allein noch das Produktionsverhältnis. Diesem Perspektivenwechsel muss die zwischenzeitlich gewonnene These zugrunde liegen, dass nur die wirtschaftlichen Verhältnisse, nämlich die private Verfügung über Kapital und die damit einhergehende »Degradierung« des Arbeiters, das Schicksal des modernen Menschen bestimmen; und von jetzt an wird Marx daher auch die »neue« Gesellschaft fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt analysieren, wie deren wirtschaftliche Verhältnisse die Beziehung der Subjekte zu ihren Mitmenschen, zu ihrer sozialen Umwelt und zu sich selbst in einer Weise verändern, die mit unserer ursprünglichen Natur unvereinbar ist. Dabei stellt er zunächst aber noch keine Erklärungsansprüche im engeren Sinn, er will nicht gesellschaftstheoretisch darlegen, warum die Verhältnisse so sind, wie sie sind, und wie sie sich zukünftig entwickeln werden; vorläufig interessiert ihn an der Nationalökonomie und an der gegebenen Wirtschaftsform vor allem, dass sie beide, die erste in theoretischer Widerspiegelung der zweiten, die realen menschlichen Verhältnisse verkehren, indem sie die lebendige Arbeit als eine bloße »Sache« behandeln und die produzierten Gegenstände demgegenüber wie leibhaftige Subjekte – wodurch, wie es an einer Stelle heißt, »die totgeschlagene Materie über die Menschen« zu herrschen scheint (ebd.: 507).

Diese Zurückhaltung von Marx, was die Erklärung der neuen Produktionsverhältnisse und deren weitere Entwicklung anbelangt, wird sich aber im Laufe des nächsten Jahrzehnts radikal legen. Machen wir einen zeitlichen Sprung, lassen also so wichtige Schriften wie *Die deutsche Ideologie* oder das *Kommunistische Manifest* beiseite und betrachten die sogenannten *Grundrisse*, den 1857/58 geschriebenen Rohentwurf zum späteren *Das Kapital*, so haben sich

darin die theoretischen Absichten von Marx erheblich gewandelt; denn er will nun beides in einem, sowohl die Entwicklung und Zukunft des Kapitalismus ökonomisch erklären als auch zugleich diese »bürgerliche« Wirtschaftsform als ein Verhältnis der sozialen Verkehrung entlarven. Daraus ergeben sich aber, wie ich im nächsten Schritt zu zeigen hoffe, Unklarheiten in Bezug darauf, was er eigentlich als den Gegenstand seiner Kritik der politischen Ökonomie begreifen möchte: Ist es nur die Herausbildung und Entwicklung einer besonderen, nämlich kapitalistisch verfassten Wirtschaftsform, ist es das durch diese Wirtschaftsform geprägte Gesellschaftssystem im Ganzen oder ist es gar eine gesellschaftliche Kultur oder soziale Lebensform, die in Hinblick auf ihre Formierung und Zurichtung des Menschen als vollkommen neu und einzigartig begriffen werden soll?

II.

Nimmt man die *Grundrisse*, so fällt sofort ins Auge, dass Marx wenig Absichten zu besitzen scheint, das religionskritische Motiv der »sozialen Verkehrung« theoretisch preiszugeben; an keinem seiner reiferen Text zeigt sich deutlicher, wie abwegig es ist, von einem »epistemologischen Bruch« oder »Einschnitt« in der Entwicklung von Marx zu sprechen, der ihn im Laufe der zweiten Hälfte der 1840er Jahre dazu bewogen haben soll, sein ursprüngliches Programm einer anthropologisch grundierten Kritik aufzugeben und durch ein streng wissenschaftliches Projekt zu ersetzen (vgl. Althusser 2011). Zwar hat der Autor tatsächlich in diesen Vorentwürfen zum *Kapital* den erklärenden Anspruch seiner Kritik der politischen Ökonomie erheblich erhöht; er untersucht jetzt nicht mehr nur den ideologischen Gehalt der herrschenden Nationalökonomie, sondern will gleichzeitig auch die sozialen Kräfte bestimmen, die das neue, bürgerliche Wirtschaftssystem hervorgebracht haben und es in Zukunft noch weiter verändern werden. Aber diese explanatorische Absicht seiner Rohentwürfe wird zusätzlich und ausdrücklich mit der diagnostischen Aufgabe versehen, von der »modernen« Form des Wirtschaftens zu zeigen, dass sie im Ganzen ein Verhältnis der sozialen Entfremdung darstellt; weil den beteiligten Subjekten, so ist Marx überzeugt, die heute herrschenden Produktionsbedingungen zwangsläufig als verlebendigte, ihrer Verfügung entzogene Prozesse erscheinen müssen, erfahren sie sich ihnen gegenüber als bloß passiv, ihrer eigenen Lebendigkeit beraubt und daher bar jeder menschlichen Subjektivität. Ich will im Folgenden kurz die beiden argumentativen Schichten der *Grundrisse*, die explanatorische und die diagnostische, erläutern, um auf diese Weise deutlich zu machen, inwiefern Marx hier beginnt, die Grenzen des Objektbereichs seiner eigenen Analyse zu verwischen.

Die politisch-ökonomische Erklärung des Kapitalismus, die Marx in den *Grundrissen* liefert, unterscheidet sich von seinen späteren Analysen im *Kapital* durch den offeneren Umgang mit empirischem Material, durch die stärkere Einbeziehung historischer Befunde und durch den Versuch, auch nicht-wirtschaftliche Faktoren zu berücksichtigen; noch ist der Autor, so hat man den Eindruck, erst auf der Suche nach einem geeigneten Schlüssel

zur kompakten Darstellung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse. Zwar findet sich auch hier schon der angestrenzte Versuch, dem Vorbild der Hegelschen *Logik* darin zu folgen, dass das »Kapital« nach dem Muster eines Begriffs aufgefasst wird, dessen innere Entfaltung es darzustellen gilt;¹⁰ aber dieses systematische Vorhaben wird noch längst nicht mit der Konsequenz verfolgt, die für die später veröffentlichte Untersuchung so charakteristisch sein wird und die bis heute jede Interpretation dieses Werkes vor enorme Herausforderungen stellt. Marx entwickelt in den *Grundrissen* die Herausbildung der neuen, modernen und von ihm als »bürgerlich« bezeichneten Wirtschaftsform am Leitfaden einer historisch allmählich voranschreitenden Trennung des Arbeiters von den »natürlichen« und sozialen Bedingungen seiner eigenen Tätigkeit: Zu Beginn, in den weitgehend auf Landwirtschaft fußenden Produktionsweisen der entweder asiatischen, klassisch-antiken oder germanischen Gemeinwesen, verfügte jeder einzelne Produzent als Mitglied seines politischen Verbandes noch wie selbstverständlich über einen kleinen Teil des gemeinschaftlichen Eigentums an Grund und Boden, um darauf anzubauen, was für den Erhalt der Familie und die Reproduktion des ganzen Verbandes erforderlich war; das wirtschaftliche Handeln war daher noch nicht am Ziel der »Werthschöpfung« ausgerichtet, sondern »ihr Zweck ist Erhaltung des Einzelnen Eigenthümers und seiner Familie, wie des Gesamtgemeinwesens« (Marx 2006: 379). Unter derartigen Bedingungen, so heißt es schön bei Marx, kann »das Individuum« nicht »in der Punktualität auftreten, in der es als freier Arbeiter [später, A. H.] erschein[en]« wird (ebd.: 390); denn noch vermag das tätige Subjekt das, was an Voraussetzungen für seine Arbeit notwendig ist, also das Land und die für seine Bebauung erforderlichen Werkzeuge, als »Teil« seiner eigenen Subjektivität zu begreifen, womit die es umgebende Welt zum »Laboratorium« der Erprobung seiner natürlichen »Wesenskräfte« wird.¹¹ Schon bald aber machen die Steigerung der Produktivkräfte und das Anwachsen der Bevölkerung dieser ersten Stufe der Eigentums- und Produktionsverhältnisse ein Ende; unentbehrlich werden nun wirtschaftlicher Austausch und Handel, zunächst nur an den Rändern, dann aber auch im Inneren der expandierenden Gemeinwesen. Damit beginnt für Marx eine zweite Stufe in der Entwicklung des Verhältnisses des Arbeiters zu den Bedingungen seiner Tätigkeit: Unter dem Druck des sich ausweitenden Äquivalenten-

10 Vgl. neben vielen anderen Stellen Marx (2006: 408), wo ausdrücklich zwischen der »Geschichte« und der »Begriffsentwicklung« des »Capitals« unterschieden wird.

11 Die Idee, dass die Umwelt auf dieser Stufe des Gemeineigentums noch ein »Laboratorium« der Erprobung der eigenen Kräfte für den einzelnen Produzenten bildet, findet sich in den betreffenden Passagen an vielen Stellen (vgl. etwa Marx 2006: 389, 396); ebenso häufig spricht Marx mit Bezug auf diese Produktionsverhältnisse gerne auch davon, dass hier die objektiven Bedingungen der Produktion den »verlängerten Leib« des Arbeiters darstellen (ebd.: 395).

12 Zur Idee der »negativen Modification« vgl. zum Beispiel Marx (2006: 395, 397, 403). Der entscheidende Satz lautet: »Wird der Mensch selbst als organisches Zubehör des Grund und Bodens mit ihm erobert, so wird er miterobert als eine der Produktionsbedingungen, und so entsteht Sklaverei und Leibeigenschaft, die die ursprünglichen Formen aller Gemeinwesen bald verfälscht und modificirt, und selbst zu ihrer Basis wird. Die einfache Construction wird dadurch negativ bestimmt« (ebd.: 395).

tausches, der schließlich zur Institutionalisierung des Geldes führen wird, lösen sich die alten Formen des Grundeigentums auf, es entstehen erste Formen des Privateigentums, und die Arbeit nimmt allmählich »handwerksmässige und städtische« (ebd.: 402) Gestalt an, wird also verstärkt von landwirtschaftlicher Produktion auf die Gütererzeugung in Manufakturbetrieben umgestellt. Allerdings behält auch unter diesen Bedingungen der einzelne Arbeiter die Verfügungsgewalt über seine »Produktionsbedingungen«; zwar besitzt er nun nicht mehr, wie noch im vorangegangenen Stadium, einen Teil des Gemeineigentums an Grund und Boden, aber im sich bald entwickelnden »Zunft-Corporationswesen« bleibt er »Eigentümer« der für seine Tätigkeit erforderlichen Werkzeuge, so dass weiterhin von einer Abkoppelung seines Daseins von den Voraussetzungen seiner Tätigkeit nicht die Rede sein kann (ebd.: 400–403).

Wie skizzenhaft und tentativ dieses historische Entwicklungsschema von Marx hier aber noch ist, zeigt sich vor allem an den Schwierigkeiten, die ihm die geschichtliche Einordnung der »Sklaverei und Leibeigenschaft« bereitet. Auf der einen Seite will er diese feudalen Produktionsformen noch nicht als Stadien gewertet wissen, in denen die Werktätigen als bereits von den Bedingungen ihrer Arbeitsvollzüge vollständig getrennt erscheinen; denn eine solche endgültige Abkoppelung soll sich nach seiner Meinung doch erst in der »bürgerlichen« Wirtschaftsweise vollziehen, auf die er dann auch schnell zu sprechen kommen wird; auf der anderen Seite aber sieht er natürlich, dass weder der Sklave noch der Leibeigene die Kontrolle über seine eigenen Arbeitsbedingungen bewahren, weil diese doch vom Grundherren oder Landbesitzer nach Gutdünken diktiert werden können. Das begriffliche Manöver, mit dem Marx dieses interne Problem seines Verlaufsmodells löst, besteht darin, die Sklaverei und die Leibeigenschaft als »negative Modificationen«¹² der ersten Stufe des Gemeineigentums zu verstehen, weil es unter solchen Bedingungen jederzeit möglich gewesen sein soll, sich zum Zweck der Kolonisation »fremden Wille[n]« mit Gewalt anzueignen und die erzwungene Arbeit in derselben Weise als »unorganische« oder »objektive« Produktionsbedingung zu betrachten wie die Früchte von Grund und Boden (ebd.: 403); insofern, so muss Marx hier wohl gedeutet werden, bilden Sklavenarbeit und Leibeigenschaft keine gesonderten Produktionsverhältnisse, sondern nur »Auflösungserscheinungen« älterer Wirtschaftsverhältnisse, die das Schema einer schrittweisen Absonderung des Arbeiters von seinen Produktionsbedingungen nicht in Frage stellen.

Solche Winkelzüge unternimmt Marx hier freilich nur, um dann schließlich behaupten zu können, erst in der neuen Wirtschaftsform der »bürgerlichen Gesellschaft« sei der Arbeiter endgültig und vollkommen von den Bedingungen seiner Tätigkeit abgetrennt worden und damit zu einem »gerupften, objektivlosen« (ebd.: 409) Individuum zusammengeschrumpft. Bevor diese gänzlich andere Produktionsweise entstehen konnte, mussten sich innerhalb der zweiten, auf Handwerk und ökonomischen Handel gegründeten Gesellschaftsformation allerdings erst eine Reihe von internen Entwicklungen vollziehen, die Marx an verschiedenen Stellen seiner *Grundrisse* aufzulisten versucht: Es bedurfte einer hinreichend umfänglichen Ausweitung des durch Geld vermittelten Warenverkehrs, so dass sich mit der Orientierung

am reinen Tauschwert der Güter auch Motive der Bereicherung und »Gewinnsucht« ver- selbständigen konnten (ebd.: 146–150); zudem war es erforderlich, dass durch die profitge- leitete Verdichtung und Intensivierung der landwirtschaftlichen Arbeit eine genügend große Masse von Individuen von jeglicher Beschäftigung freigesetzt wurde, die nun, »frei von allem Eigentum; auf den Verkauf ihres Arbeitsvermögens oder auf Bettel, Vagabundage und Raub als einzige Erwerbsquelle angewiesen« war (ebd.: 410). Beide Prozesse reichten aus der Sicht von Marx indes noch nicht aus, um die wirtschaftlichen Voraussetzungen zu schaffen, unter denen dann das neue Produktions- und Eigentumsregime der »bürgerlichen Gesellschaft« entstehen konnte; dazu bedurfte es erst noch der »Anhäufung« eines »Geld- vermögens« in den Händen einer Kaufmannsschicht, die nun mit den neu erworbenen Mitteln in der Lage war, sowohl die »objektiven Bedingungen« der Produktion als auch die »freigewordene« Arbeit zu kaufen, um beide forthin zum Zweck der Profitsteigerung für sich arbeiten zu lassen. Die Geburtsstunde der neuen Wirtschaftsform des Kapitalismus fällt mithin für Marx mit dem historischen Augenblick zusammen, an dem die arbeitenden Subjekte zum erstem Mal in der menschlichen Geschichte vollständig von jeglicher Verfü- gung über die sachlichen Voraussetzungen ihrer Tätigkeit getrennt wurden; als »unzünftige« Tagelöhner, Handlanger oder Bettler in die städtischen Ballungsgebiete verschlagen und durch die Androhung von »Galgen, Pranger, Peitsche auf den schmalen Weg zum Ar- beitsmarkt getrieben« (ebd.), bleibt ihnen keine andere Überlebenschance, als ihr Arbeits- vermögen dem »Kaufmanns- und Wuchervermögen« zum (ungleichen) Tausch anzubieten und auf diese Weise die letzte Kontrolle über ihre eigenen Tätigkeitsbedingungen zu verlie- ren. Damit ist in den Händen derer, die sich die »fremde Arbeit« ohne wirklichen »Aus- tausch« aneignen, das produktive Vermögen entstanden, das Marx von nun an »Capital« nennen sollte; und über weite Teile seiner *Grundrisse* wird er analysieren, wie dieses »Capi- tal« zur »tätigen Mitte [...] der modernen Gesellschaft« wird (ebd.: 200), die »allgemeine Herrschaft« über sie »ergreift« und »die ganze Welt der Genüsse, Arbeiten etc.« seinem eigenen Diktat unterwirft (ebd.: 146) – es ist vor allem der Begriff der »tätigen Mitte«, der an diesen Formulierungen verrät, wie sehr Marx bereits hier die Eigenschaften des Hegel- schen »Geistes« auf diejenigen des »Kapitals« zu übertragen versucht. Aber abgesehen von diesem problematischen Zug der *Grundrisse*, dessen negative Konsequenzen erst im einige Jahre später fertiggestellten Buch vollkommen zutage treten werden, ist darin bereits die Einsicht festgehalten, die von nun an wohl das größte Verdienst der von Marx entwickelten Theorie des Kapitalismus bleiben wird; in seiner wirtschaftsgeschichtlichen Analyse streicht er mit beeindruckender Hellsichtigkeit heraus, dass der Unterschied der neuen, kapitalisti- schen Produktionsweise gegenüber allen älteren, vorangegangenen Produktionsweisen darin besteht, nicht mehr die Subsistenz aller Gesellschaftsmitglieder sichern zu sollen, sondern auf ständig steigende Wertschöpfung und damit auf Maximierung des ökonomischen Ertrags angelegt zu sein. Was aus der Sicht von Marx das Besondere an dieser veränderten Wirt- schaftsform bildet, was für ihn ihre geschichtliche Sonderstellung ausmacht, ist der mit der Entstehung von privatem »Kapital« einhergehende Zwang, nach immer neuen Chancen der

produktiven Verwertung von geldlichem Vermögen suchen zu müssen, um im Konkurrenzkampf mit anderen wirtschaftlichen Unternehmen bestehen zu können. Der Hang zur »Bereicherung«, von der er in den *Grundrissen* gerne spricht (besonders eindrücklich ebd.: 146–150), so ließe sich auch sagen, ist für Marx nicht ein psychisch-kultureller Grundzug der jüngst entstandenen Produktionsweise, nichts, was sich primär einem historischen Gesinnungs- oder Mentalitätswandel verdanken würde, sondern ein Verhaltensdiktat, das der mit dem Kapitalismus strukturell hervorgebrachten Notwendigkeit der Maximierung von wirtschaftlichen Erträgen entstammt.

Bevor ich kurz zeigen werde, wie Marx in seinen *Grundrissen* den Ertrag dieser wirtschaftsgeschichtlichen Analyse mit einer Entfremungsdiagnose zu verquicken versucht, sollen zunächst einige weitere Punkte hervorgehoben werden, die bereits die Grundzüge seiner reifen Gesellschaftstheorie zu erkennen geben. Als Erstes fällt an seinen Ausführungen ins Auge, dass hier das uns schon aus der *Judenfrage* vertraute Motiv der »Entzweiung« des Menschen zwar wieder aufgenommen, aber doch mit einer dramatisch veränderten Bedeutung versehen wird: »Entzweit« oder geschieden ist nun in der modernen Gesellschaft nicht mehr der Mensch einerseits in den »bourgeois« und andererseits in den »citoyen«, vielmehr ist das arbeitende Subjekt als punktuell, objektloses Individuum abgetrennt von all den ihm ursprünglich angehörenden Produktionsvoraussetzungen. Die Spaltung, die Marx an der neuen Gesellschaftsformation so empörend findet, verläuft mitten durch den Arbeiter hindurch und trennt nicht mehr bloß zwei soziale Rollen, die der Mensch beide beherrschen können muss, ohne sie vereinigen zu können. Dieser Wandel in der Beschreibung dessen, was die gegenwärtigen Sozialverhältnisse voneinander scheidet, ergibt sich aus einer zweiten Neuerung der in den *Grundrissen* entwickelten Gesellschaftsanalyse: Die moderne Gesellschaft wird nicht mehr mit Hegel als ein funktional differenziertes Gefüge bestimmt, in dem Markt und Staat nebeneinander in spannungsvoller Einheit existieren, sondern als ein mit dem Markt im Ganzen zusammenfallendes Gebilde, so dass für andere soziale Sphären oder Funktionsbereiche kein Platz mehr zu bestehen scheint. Nirgends kommt dieser neue Zug in der Gesellschaftsanalyse von Marx deutlicher zum Ausdruck als in seiner Verwendungsweise des Begriffs der »bürgerlichen Gesellschaft«; er behält diese Hegelsche Kategorie zwar bei, verwendet sie auch ganz in dessen Sinne, also als Bezeichnung für die Welt des marktvermittelten Verkehrs unter isolierten Privatpersonen, aber meint damit nun das Insgesamt aller sozialen Vorgänge und Interaktionen in der modernen Gesellschaft, ohne dabei noch mit dem Gegenstück einer öffentlichen Sphäre des staatlichen Lebens zu rechnen. Daher ist auch vom »citoyen« als dem politischen Bürger, der in der *Judenfrage* immerhin noch ein Schattendasein gefristet hatte, in den *Grundrissen* nirgends mehr die Rede; an die Stelle des alten Gegensatzpaares von politischem und wirtschaftendem Bürger, von »citoyen« und »bourgeois«, ist nun der Antagonismus zwischen Kapitalist und Arbeiter getreten – ein deutlicher Hinweis darauf, wie sehr Marx inzwischen der Überzeugung ist, die Analyse des Kapitalverhältnisses liefere den Schlüssel für eine umfassende Gesellschaftstheorie.

An diesen zentralen Weichenstellungen ist hier weniger von Interesse, dass es eine fragwürdige, mindestens aber begründungsbedürftige Prämisse ist, von einer natürlichen oder wesenhaften Verbundenheit des arbeitenden Subjekts mit den für seine Tätigkeit erforderlichen Voraussetzungen auszugehen, seien diese das zu bebauende Land, die benutzten Werkzeuge oder sonstige unverzichtbare Utensilien des jeweiligen Tuns; gewiss, es mag an tiefsitzenden Intuitionen rühren, für solche Arbeitsvollzüge zu unterstellen, sie liefen umso ungezwungener von der Hand, je stärker man sich dabei der freien Verfügung über alle hierzu notwendigen Bedingungen sicher sein kann; aber daraus eine Wesensbestimmung der Arbeit zu machen, dürfte weitaus mehr an argumentativem Aufwand verlangen, als Marx zu betreiben bereit scheint.¹³ Es soll an dieser Stelle auch nicht noch einmal problematisiert werden, dass Marx in seiner historischen Skizze der Herausbildung des Kapitalismus sehr einseitig allein auf die Entwicklung der Produktivkräfte, das Bevölkerungswachstum und die durch beide erzwungenen Transformationen in den Eigentums- und Wirtschaftsformen abhebt; zwar werden in den *Grundrissen*, stärker als später im *Kapital*, immer wieder »Kriege« als intervenierende Ereignisse genannt (exemplarisch ebd.: 381, 395 ff.), betont wird auch die starke Bedeutung der »Kolonisation« (ebd.: 201 f., 393 f.), ja, es wird sogar ungewöhnlich viel Wert gelegt auf die Wandlungen in den alltäglichen Gesinnungen und moralischen Orientierungen, die vonnöten waren, bevor es zur ursprünglichen Akkumulation von Kapital kommen konnte;¹⁴ gleichzeitig aber wird weder der Staatenbildung noch den Veränderungen in den Rechtsverhältnissen, weder dem Wandel in den Verwandtschaftsbeziehungen noch den Umwälzungen in den Kommunikationsformen die Aufmerksamkeit geschenkt, die sie sicherlich verdient hätten; vielmehr werden alle diese Neuerungen oder Umbildungen allein als funktionale Anpassungen an die Entwicklung der Produktionsverhältnisse begriffen, so dass im Ganzen doch der Eindruck eines ökonomistisch verengten Erklärungsschemas bleibt.¹⁵

Gegenüber diesen in der Vergangenheit hinlänglich diskutierten Fragen will ich aber an den *Grundrissen* ein gänzlich anderes Problem in den Mittelpunkt rücken, das mir für die heutige Auseinandersetzung mit Marx' Werk von besonderem Gewicht zu sein scheint. Es war bereits zu sehen, dass Marx seit seinen frühen Schriften durchgängig den Hegelschen

13 Zu den Problemen des Arbeitsbegriffs von Marx vgl. die inzwischen klassische Studie von Lange (1980: Kap. 2). Knapp, aber bestechend klar auch Kymlicka (1996: Kap. 5).

14 Vgl. die Ausführungen zur Entstehung von psychischen Einstellungen wie »Bereicherungssucht«, »Geiz« und »Geldgier« mit der Etablierung des Geldes als allgemeines Äquivalent des wirtschaftlichen Austauschs (ebd.: 146–150). An solche Überlegungen von Marx scheint Georg Simmel 40 Jahre später anzuknüpfen, wenn er die sich mit dem »Geld« als »reinem Mittel« herausbildenden psychischen Dispositionen zu bestimmen versucht (Simmel 1989: Kap. 3, II).

15 Unter den vielen Autoren, die diesen Hang zum Reduktionismus bei Marx nach den großen Debatten im Umfeld um Max Weber thematisiert haben, seien hier nur genannt: Habermas (1976); Castoriadis (1984: Erster Teil).

16 Zur sehr spezifischen Fassung des Begriffs der »bürgerlichen Gesellschaft« bei Hegel siehe Riedel (1969).

Begriff der »bürgerlichen Gesellschaft« verwendet, ihn aber jetzt – in den *Grundrissen* – mit einer wesentlich umfassenderen Bedeutung versieht; damit soll nun nicht mehr nur die eine Sphäre des marktvermittelten Verkehrs unter Privatpersonen gemeint sein, sondern die Gesamtheit aller strukturelevanten Einrichtungen und Vorgänge in der neuen, heraufziehenden Gesellschaftsformation. Dabei macht Marx sich natürlich den Umstand zunutze, dass Hegel von den Marktverhältnissen eben als einer bürgerlichen »Gesellschaft« gesprochen hatte, ohne ausdrücklich zu betonen, dass er damit nicht das ganze institutionelle System einer national umgrenzten Gesellschaft bezeichnen wollte, sondern eben nur den Teil daran, der insofern »gesellschaftlich« sein sollte, als hier die Subjekte ausschließlich durch rechtlich-private Beziehungen vermittelt seien (Hegel 1970: §§ 182–256).¹⁶ Wenn Marx nun den Hegelschen Ausdruck für diese Teilsphäre verwendet, damit aber den Charakter der neuen Gesellschaft in ihrer Gänze zu kennzeichnen versucht, verunklart er willentlich oder unwillentlich, wo die Grenzen zwischen den wirtschaftlichen Vorgängen und dem Rest des gesellschaftlichen Lebens eigentlich verlaufen sollen; ohne es explizit zu machen, ohne die Begriffserweiterung als solche zu kennzeichnen, suggeriert er vielmehr nur, das Kapital sei in alle Poren der modernen Gesellschaft eingedrungen und bestimme diese nun in jedem Sektor – an einer Stelle der *Grundrisse* heißt es dementsprechend in aller Deutlichkeit, das »Capital« bilde »die innere Konstruktion der modernen Gesellschaft« (Marx 2006: 200). Mit dieser begrifflichen Strategie hat Marx seine Nachfolgerinnen und Nachfolger dazu eingeladen, die Kategorie des »Kapitalismus«, die er selbst nie verwendet hat, je nach Belieben zu gebrauchen; das eine Mal konnte damit nur eine bestimmte, durch den Zwang zur Kapitalakkumulation geprägte Wirtschaftsform bezeichnet werden, das andere Mal aber auch die moderne Gesellschaft in ihrer Totalität, unabhängig davon, ob all ihre Sphären tatsächlich dem Diktat des Kapitals unterstanden.

Dass es um diese begriffliche Verwässerung bei Marx allerdings noch schlimmer bestellt ist, wird deutlich, sobald ich mich nun kurz der Entfremungsdiagnose in seinen *Grundrissen* zuwende. Die These, dass die arbeitenden Subjekte in der neuen Wirtschaftsform entzweit seien, also abgetrennt existierten von der Verfügung über die ihnen doch eigentlich zustehenden Produktionsbedingungen, stellt nämlich nur einen Teil der sozialen Pathologien dar, die Marx für die moderne Gesellschaft behauptet; den anderen, gewichtigeren Teil bildet für ihn die »Entfremdung«, unter der nach seiner Überzeugung nicht nur die Arbeiter, sondern alle Mitglieder der neuen Gesellschaftsordnung leiden. Eine solche »Entfremdung« besteht für Marx in der kapitalistischen Wirtschaft deswegen, weil die Subjekte hier aufgrund des Anscheins, die objektivierten Produkte der »lebendigen Arbeit« besäßen dieser gegenüber eine Selbständigkeit, sich selbst als jeglicher Handlungsmacht beraubt erfahren müssen, als passiv und den objektiven Verhältnissen bloß hilflos ausgesetzt (ebd.: 697 ff.); was Marx dabei vor Augen hat, ist offenbar so etwas wie der Umstand, dass die Gesellschaftsmitglieder in ihren alltäglichen Überzeugungen dazu neigen, die produzierten Waren und die modernen Betriebsanlagen als eigenmächtige, aus sich heraus wirksame und aktive Wesen zu begreifen, denen gegenüber sie selbst vollkommen machtlos und bar jeder

Chance zur Einflussnahme sind – ersetzt man hier das, was Marx »personifizierte[] Produktionsbedingungen« (ebd.: 698) nennt, durch den Ausdruck »Gott«, so wird der Anklang an die Religionskritik Feuerbachs sofort offensichtlich. Auf jeden Fall soll in derartigen Passagen zur »Entfremdung«, von denen es viele in den *Grundrissen* gibt, nicht etwas über die Eigenart der neuen Wirtschaftsform, auch nicht etwas über die Spezifik der modernen Gesellschaft, sondern etwas über den Charakter der alltäglichen Bewusstseinsform zeitgenössischer Bürgerinnen und Bürger ausgesagt werden; das Objekt der Analyse, die Marx vornimmt, wenn er vom gegenwärtigen Zustand der »Entfremdung« spricht, ist die Kultur oder Lebensform jener neuen Gesellschaft, die ökonomisch durch den Zwang zur Kapitalakkumulation geprägt sein soll. Damit aber hat er, ob willentlich oder unwillentlich sei hier wiederum dahingestellt, einen Prozess in Gang gesetzt, in dem unter »Kapitalismus« plötzlich ein kulturelles Ganzes verstanden werden konnte, eine Form des Lebens und Denkens, die sich von allen bisherigen Daseinsweisen des Menschen eklatant unterscheidet; und mit den Untersuchungen des jungen Lukács (1968) zur »Verdinglichung«, mit Adornos (1972) Behauptung eines universellen »Verblendungszusammenhangs« ist diese Redeweise dann alsbald zum theoretischen Gemeinplatz geworden. Die begriffliche Verwirrung ist damit aber, so scheint es, komplett; je nach Kontext, persönlicher Vorliebe oder politischer Absicht kann mit dem Begriff des »Kapitalismus« entweder eine von der rastlosen Suche nach profitablen Ertragschancen getriebene Wirtschaftsform, ein davon im Ganzen beherrschtes Gesellschaftssystem oder eine durch die Tendenz zur »Verdinglichung« geprägte Kultur gemeint sein. Wenden wir uns nun dem *Kapital* zu, so wird sich zeigen, dass genau diese begriffliche Entgrenzung Marx dabei behilflich ist, den Kapitalismus als ein geschlossenes, sich »spiralförmig« weiterentwickelndes System zu präsentieren.

III.

Auf den ersten Blick besteht eine der größten Leistungen der drei Bände über *Das Kapital* (1971) sicherlich darin, ständig weit über die Grenzen einer reinen Wirtschaftsanalyse hinauszugreifen und auch den Zustand der neuen Gesellschaft im Ganzen wie deren spezifische Kultur oder Lebensform in Augenschein zu nehmen; vor allem im ersten, 1867 veröffentlichten Band seiner Schrift versteht es Marx mit außerordentlichem Geschick, die Darstellung des Produktionsprozesses des Kapitals so mit Beobachtungen zum Schicksal

17 Vgl. dazu auch Stedman Jones (2017: 470 ff.). In einem Brief von Marx an Engels vom Januar 1858 heißt es: »In der Methode des Bearbeitens hat mir grossen Dienst geleistet, daß ich by mere accident – Freiligrath fand einige ursprünglich dem Bakunin gehörige Bände Hegels u. schickte sie mir als Präsent – Hegels Logik wieder durchgeblättert hatte« (ebd.: 470).

18 In einer neuen Studie hat zum Beispiel William Clare Roberts (2017) die interessante These vertreten, Marx habe sich bei seiner Abfassung des *Kapital* auch stark vom ersten Teil (»Inferno«) der *Göttlichen Komödie* Dantes beeinflussen lassen.

auch anderer Sphären und zu typischen Denkformen seiner Zeit zu verzahnen, dass man den Eindruck gewinnen kann, das Portrait einer kompletten Gesellschaftsformation vor sich zu haben. Die Möglichkeit, eine solche totalisierende Perspektive einzunehmen, hat sich Marx durch einen methodologischen Entschluss eröffnet, den er endgültig wohl erst in den späten 1850er Jahren gefasst hat; damals kämpfte er mit der Frage, wie die Unmasse des in den *Grundrissen* gesammelten Materials einheitlich präsentiert werden könnte, und fand schließlich zu der Lösung, dafür die Darstellungsmethode des Hegelschen Systems zu verwenden;¹⁷ für sein eigenes Feld bedeutete das, eine subjektähnliche Kraft im ökonomischen System der Gegenwart zu identifizieren, welche die alles durchwaltende Rolle des »Geistes« bei Hegel übernehmen könnte – und dafür bot sich augenscheinlich keine andere Größe an als die des »Kapitals«, von der ja schon in den *Grundrissen* häufig als einer »thätigen Mitte« oder einem aktiven Subjekt gesprochen worden war (Marx 2006: 200). Wie Marx bei dieser Übertragung des Hegelschen Begriffs des »Geistes« auf den des »Kapitals« in seinem Hauptwerk im Einzelnen verfahren ist, ob er dabei das einlinige Prozessieren des »Kapitals« durch ein gelegentliches Erfassen der in der Lebenswelt angerichteten Schäden kritisch konterkarieren wollte (vgl. vor allem Lohmann 1991) oder gar noch andere literarische Vorbilder zu Darstellungszwecken ergänzend hinzugezogen hat,¹⁸ soll hier nicht weiter von Interesse sein; für das Problem, das ich im Folgenden behandeln möchte, ist einzig von Belang, dass Marx mit der Orientierung am Hegelschen System eine Perspektive wählt, die es ihm erlaubt, einer rein ökonomisch bestimmten Größe, für die er die technische Formel $G - W - G'$ wählt (Marx 1971: 170), die Fähigkeit oder Kraft zu unterstellen, die existierende Gesellschaft in der Bandbreite all ihrer wesentlichen Institutionen und Denkgewohnheiten zu prägen und zu durchformen. Von dieser methodischen Strategie, dem Dreh- und Angelpunkt der Marxschen Gesellschaftstheorie, möchte ich zeigen, dass sie stets wieder auf Probleme stößt, weil es nicht vollständig gelingen will, das aufzuarbeitende Material unter das leitende Deutungsschema zu subsumieren; die dargestellten Phänomene sträuben sich an manchen Stellen dagegen, so lautet meine These, bloß als Ausfluss eines Prozesses der Verselbständigung des Kapitals aufgefasst zu werden, weil sie eigensinnige Strukturen oder Gehalte besitzen. Wäre diese Vermutung richtig, müsste man allerdings sagen, dass das, was die eigentliche Größe der Marxschen Gesellschaftstheorie auszumachen scheint, zugleich ihren größten Makel bildet; es sollen zwar in seiner Analyse die moderne Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur als einem einzigen Prinzip unterworfenen Sphären dargestellt werden, aber an vielen Punkten gehorcht der entsprechende Stoff nicht dem damit gegebenen Vorsatz.

Es mag aus vielerlei Gründen naheliegen, einen solchen Abgleich zwischen dem Material und dem Darstellungsverfahren des *Kapital* dort zu beginnen, wo Marx gleich zu Beginn seines ersten Bandes auf die angeblich für alle Mitglieder moderner Gesellschaften typischen Bewusstseinsformen zu sprechen kommt, sich also mit der Alltagsmentalität zeitgenössischer Individuen beschäftigt. Hier, in dem berühmten, stilistisch meisterhaften Abschnitt über den »Fetischcharakter der Ware« (ebd.: 85–98), greift er sein altes Thema

der »Verkehrung« wieder auf, versucht ihm aber nun eine präzisere Gestalt zu geben: Wie die berühmte Formulierung lautet, ist jeder am erweiterten Austausch von Waren Beteiligte, im Prinzip also jedes Mitglied der neuen, »bürgerlichen« Gesellschaft, gezwungen, den »gesellschaftlichen Charakter« seiner »eigenen Arbeit« zu verkennen und stattdessen die in geldliche Form gekleidete Beziehung der produzierten Waren untereinander als »gesellschaftliche Verhältnisse« wahrzunehmen (ebd.: 86); zu einer solchen kategorialen Verwechslung bloß dinglicher Objekte mit lebendigen Wesen, die untereinander scheinbar soziale Beziehungen unterhalten können, soll es Marx zufolge unter den gegebenen Bedingungen deswegen mit Notwendigkeit kommen, weil für den Einzelnen hinter den auf dem Markt getauschten Waren die darin verausgabte, sozial koordinierte Arbeit nicht mehr zu erkennen ist, so dass an deren Stelle die Waren selbst für die eigentlichen Akteure des gesellschaftlichen Geschehens gehalten werden. Wollte man diese Diagnose umgangssprachlich wiedergeben, so ließe sich vielleicht sagen, Marx behauptete, die Mitglieder kapitalistischer Gesellschaften besäßen nahezu reflexhaft die Neigung, die sie umgebende Welt der Waren mit aktiver Gestaltungsmacht zu versehen, sich selbst aber nur noch wie unfreie, leblose Dinge aufeinander bezogen zu erleben. Obwohl diese starke These sicherlich eine gewisse Plausibilität für sich beanspruchen kann, mag es doch sein, dass häufig im Konsum von Waren aus Unkenntnis oder Gleichgültigkeit die Masse der für ihre Verfertigung konkret verausgabten Arbeit vergessen wird und jene uns daher wie etwas ganz und gar Fremdes erscheint,¹⁹ so ist der daraus von Marx gezogene Schluss doch haltlos und weit überzogen; denn aus dem Umstand, dass wir an den ausgetauschten Gütern nicht mehr das ganze Geflecht der in sie eingegangenen Tätigkeiten wahrnehmen, darf sicher nicht ohne weiteres gefolgert werden, dass wir deswegen gleich schon kognitiv die Welt der Waren mit einer Lebendigkeit und Subjektivität ausstatten, die eigentlich nur uns Menschen zukommt.²⁰ Allerdings ist aus diesem Vorbehalt nicht die Art von immanentem Einwand zu gewinnen, die ich zuvor in Aussicht gestellt hatte, als ich von einer misslichen Spannung zwischen Material und Darstellungsverfahren im Marxschen *Kapital* gesprochen habe; denn in seinen Ausführungen lässt der Autor an keiner Stelle den geschichtlichen Stoff selbst zu Wort kommen, bezieht sich also gar nicht auf reale Erscheinungen seiner Zeit, so dass diese auch nicht gegen seine systematische Darstellung kritisch ins Feld geführt werden können. Der Abschnitt über den »Fetischcharakter der Waren« ist eher das Resultat einer Deduktion aus einigen Prämissen bezüglich des illusionären Eigenlebens von Waren, nicht aber das Ergebnis einer theoretischen Reibung mit Befunden über tatsächliche Denkgewohnheiten der existierenden Bevölkerung.

19 So viel räumt sogar Georg Simmel in seiner *Philosophie des Geldes* (1989: 632) ein: »Daß das Arbeitsprodukt der kapitalistischen Epoche ein Produkt mit entschiedenem Fürsichsein, eigenen Bewegungsgesetzen, dem herstellenden Subjekt selbst fremden Charakter ist, wird da zur eindringlichsten Vorstellung werden, wo der Arbeiter genötigt ist, sein eigenes Arbeitsprodukt, wenn er es haben will, zu kaufen.«

20 Zu den internen Ungereimtheiten der Marxschen Kritik am Warenfetischismus vgl. Iorio (2010).

Ganz anders verhält es sich aber mit zwei ebenso wichtigen Unterkapiteln, die sich 200 Seiten nach den soeben kurz gestreiften Ausführungen zum »Fetischcharakter« finden; in diesen späteren Abschnitten, die das achte Kapitel zum »Arbeitstag« abschließen, behandelt Marx, nachdem er das Geheimnis der Mehrwertproduktion, von $G - W - G'$, gelüftet hat (ebd.: 161–170), den »Kampf um den Normalarbeitstag« in der englischen Fabrikgesetzgebung (ebd.: 294–320) – und hier muss nun das geschichtliche Material zwangsläufig zu Wort kommen und kann daher auf seine Verträglichkeit mit dem Deutungsschema der alles durchformenden Kraft des »Kapitals« geprüft werden.

Marx beginnt seine Schilderung der Kämpfe, die auf der britischen Insel in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts um die staatliche Begrenzung des Arbeitstages geführt wurden, mit einer kurzen Zusammenfassung der verheerenden Lage, in der sich die Lohnarbeiterschaft mangels rechtlicher Regelungen zunächst befunden hatte: Weil dem »Kapital« seit der »Geburt der industriellen Revolution« vorläufig keinerlei Schranken bei der Gestaltung des Arbeitstages auferlegt waren, konnte es wahre »Orgien« feiern und die Arbeitszeit von Männern, Frauen und Kindern »bis zu den Grenzen des natürlichen Tages von 12 Stunden [...] verlängern«, um aus deren Verwertung einen möglichst hohen Profit zu schlagen (ebd.: 294). Schon in diesen ersten Passagen des neuen Abschnitts zeigt sich, dass der Autor jetzt seinem großen, bereits in früheren Schriften bewiesenen Talent freien Lauf lassen wird, historische Ereignisse mit unverhohlener Ironie als eine komplexe Gemengelage unterschiedlichster Gruppeninteressen darzustellen (vgl. Marx 1960a und 1960b); so äußern sich daher auf den nächsten 25 Seiten nicht nur unterschiedliche Fraktionen des Kapitals und die sich allmählich organisierende Arbeiterschaft, sondern auch die legislative Stimme des englischen Parlaments und die in deren Auftrag tätigen »Fabrikinspektoren«. Es sind natürlich diese letzten beiden Akteure, die im Folgenden unsere ganze Aufmerksamkeit verdienen; denn sie scheinen in das bislang präsentierte Schema einer fortschreitenden Verselbständigung des Kapitals nicht recht zu passen, vertreten sie doch das Anliegen des »Rechts«, die Arbeitszeit zugunsten des Schutzes der Lohnarbeiterschaft zu regulieren. Wie aus heiterem Himmel, unvorbereitet durch all das, was zuvor zu lesen war, meldet sich schon auf der dritten Seite des Berichts von Marx das Parlament zu Wort mit der Absicht, zunächst allein die Kinderarbeit gesetzlich zu regulieren und zeitlich zu begrenzen (Marx 1971: 296); die verschiedenen Gegenmaßnahmen des Kapitals, so perfide sie Marx zufolge auch waren, fruchten nach seiner Darstellung wenig, im Gegenteil: Schon zwei Seiten später lesen wir – inzwischen schreiben wir das Jahr 1844 –, dass ein neuer »Fabrikakt« nun auch »die Frauenzimmer über 18 Jahre« unter Schutz gestellt und ihre zulässige Arbeitszeit auf 12 Stunden eingeschränkt hat (ebd.: 298). Eine wesentliche Rolle bei der Implementierung dieser Arbeitsregulierungen spielen, wie Marx weiter berichtet, die Fabrikinspektoren, die ungeachtet von Einschüchterungen und Bestechungsangeboten penibel kontrollieren, ob die neuen Auflagen von den Fabrikherren auch strikt genug eingehalten werden; und natürlich fragt man sich hier verwundert, woher in dem bislang allein durch das Kapital konstituierten Gesellschaftssystem die normativen Ressourcen stammen sollen, die diese

Gruppe von staatlichen Verwaltungsbeamten befähigt haben mögen, ihrem rechtlichen Auftrag so entschieden nachzukommen. Damit aber nicht genug, muss Marx wiederum eine Seite später dann feststellen, dass noch im selben Jahr 1844 eine Ergänzung zum vorherigen »Fabrikakt« mit bindender Wirkung vorschreibt, die Arbeitszeit aller Lohnarbeitenden »allgemein und uniform« auf zwölf Stunden zu begrenzen (ebd.: 299); wie um die zuvor aufgeworfene Frage schnell auszuräumen, heißt es dazu dann im Text in zwei direkt aufeinanderfolgenden, sich aber widersprechenden Sätzen einerseits, alle diese rechtlichen Neuerungen seien »Naturgesetze der modernen Produktionsweise«, andererseits, sie seien das »Ergebnis langwieriger Klassenkämpfe« (ebd.).

Die sich an diesem seltsamen Widerspruch offenbarende Verlegenheit von Marx, zu erklären, wie ein solches Dazwischentreten des Rechts unter Bedingungen der Herrschaft des Kapitals möglich gewesen sein soll, darf wohl als ein deutlicher Hinweis darauf gewertet werden, wie groß seine Schwierigkeiten sind, das eigene Material theoretisch unter Kontrolle zu bringen; zwar spricht alles, was er historisch zu berichten weiß, dafür, hier ein staatlich initiiertes Wirksamwerden liberaler Schutz- und Freiheitsrechte in der Sphäre des Arbeitsmarktes zu vermuten, allein, genau das kann Marx nicht wahrhaben wollen, weswegen er zum Notnagel schnell formulierter, sich aber wechselseitig ausschließender Ersatzerklärungen greift – von denen die erste besagt, es läge ganz in der Natur des Kapitalismus, das profitable Gut der Ware Arbeitskraft nicht dem Verschleiß zu überlassen, die zweite hingegen, es sei der erfolgreiche Kampf der Arbeiterklasse gewesen, der den Staat zur rechtlichen Intervention gezwungen habe. Verfolgt man die historischen Ausführungen zum »Kampf um den Normalarbeitstag« weiter, so ändert sich nichts mehr an dieser obskuren Strategie, den Rechtssetzungen des Staates jedes autonome Wirken abzusprechen; um keinen Preis will Marx auch auf den anschließenden Seiten zugestehen, dass die liberalen Rechte, einmal öffentlich verkündet, die staatlichen Akteure von sich aus auf ein Handeln verpflichten könnten, welches dem Schutz der leiblichen Unversehrtheit ihrer Bürgerinnen und Bürger zu dienen hat. Immer wieder finden sich zwar empirische Befunde in seinem Bericht, die genau das nahelegen müssten – so wie die, wonach die »Gesetzgebung« »gezwungen« gewesen sei, jeden Ausnahmecharakter »allmählich abzustreifen« und alle Arbeitsplätze denselben rechtlichen Regelungen zu unterwerfen, so als wirke hier ein rechtsinterner Zwang zur Generalisierung (ebd.: 316) –, nur zieht er aus derartigen Feststellungen

- 21 Zur höchst ambivalenten Stellung des Rechts in diesem Zusammenhang, aber auch im *Kapital* im Ganzen, vgl. Lohmann (2018).
- 22 Eine andere von Marx gern verwendete Formel dafür lautet, dass es der »Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses« sei, durch den die Arbeiterklasse »selbst geschult[, vereint[] und organisiert[]« würde (Marx 1971: 791).
- 23 Hier klingt bei Marx durch, was Edward P. Thompson dann gut 100 Jahre später in seiner klassischen Studie zur moralischen Ökonomie der englischen Unterschichten (1980) untersucht hat. Vgl. dazu insgesamt auch Thompson (1987).