

# Aufhebung

Zeitschrift für dialektische Philosophie

#13 / 2019

Zeitschrift für dialektische Philosophie

Aufhebung

## Aus dem Inhalt:

---

### **Ernst Richter**

Eine Rekonstruktion der marxistischen  
Geschichtsphilosophie (Teil 2)

### **Daniel Hohnerlein**

Literatur-Verstehen verstehen?  
Paul Rillas ‚Tristan‘-Essay

### **Mario Schäbel**

Paradigmenwechsel reloaded.  
Zu Jürgen Habermas' und Axel  
Honneths Kritik an Marx  
im Kontext der Wende in der  
Frankfurter Schule

### **Marc Püschel**

Sie trägt.  
Eine Replik auf Annette Schlemm

### **Renate Wahsner**

Es braucht noch außerordentlich  
viel Geschichte

### **Jörg Zimmer**

Die Emanzipation der Sinne –  
reloaded?  
Zu Andreas Domanns Studie  
Philosophie der Musik nach Karl Marx

### **Mathias Schmidt**

Der Arbeiter als das sich selbst  
revolutionierende Subjekt

### **Julia Mohr**

Bericht vom Workshop Dialektik der  
Natur am 6./7. Oktober 2018 in Berlin

---



Gesellschaft für dialektische Philosophie  
Aufhebung #13



Gesellschaft für dialektische Philosophie (Hg.)

## Aufhebung

Zeitschrift für dialektische Philosophie

#13/2019

Hans Heinz Holz gewidmet

Gesellschaft für dialektische Philosophie  
redaktion@dialektische-philosophie.org

c/o Andreas Hüllinghorst

Heidestraße 26, D-13467 Berlin

© bei den Autorinnen und Autoren

Berlin 2019

Eigenverlag

ISSN: 2567-3629

Layout: Atelier Stankowski, Dresden

Satz: Kurtulus Mermer, Köln

Herstellung: Pixartprinting S. p. A. a socio unico, Venecia

# Inhalt

## Beiträge

*Ernst Richter*

Eine Rekonstruktion der marxistischen Geschichtsphilosophie (Teil 2) . . . . . 13

*Daniel Hohnerlein*

Literatur-Verstehen verstehen?

Paul Rillas ‚Tristan‘-Essay . . . . . 49

*Mario Schäbel*

Paradigmenwechsel reloaded.

Zu Jürgen Habermas’ und Axel Honneths Kritik an Marx

im Kontext der Wende in der Frankfurter Schule . . . . . 71

## Diskussion

*Marc Püschel*

Sie trägt.

Eine Replik auf Annette Schlemm . . . . . 99

*Renate Wahsner*

Es braucht noch außerordentlich viel Geschichte . . . . . 109

## Rezensionen

*Jörg Zimmer*

Die Emanzipation der Sinne – reloaded?

Zu Andreas Domanns Studie *Philosophie der Musik nach Karl Marx* . . . . . 113

*Mathias Schmidt*

Der Arbeiter als das sich selbst revolutionierende Subjekt . . . . . 129

*Julia Mohr*

Bericht vom Workshop *Dialektik der Natur*

am 6./7. Oktober 2018 in Berlin . . . . . 133



# Vorwort

Es sei nicht schwer zu sehen, so Hegel in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes*, „dass unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung.“<sup>1</sup>

Für die dialektische Philosophie der Gegenwart sind diese Worte brandaktuell. Die invariante Aufgabe der dialektischen Philosophie besteht in der Arbeit des Denkens an seinem eigenen Instrumentarium; an der Erarbeitung von Konzepten und Modellen, Systemen und Methoden, die mitunter die Geschichte des philosophischen Denkens bereitstellt und mit dessen Hilfe wir unsere Gegenwart erfassen.

Dialektische Philosophie ist eine Art *Topos*-Denken: ihr Proprium besteht darin, den ‚Welt-Ort‘ und die ‚Zeit-Stelle‘ (H. H. Holz) des Einzelnen mit Blick auf den Entwicklungszusammenhang eines übergreifenden Ganzen zu bestimmen. Sie bemüht sich, sich selbst zwischen ‚Nicht-Mehr‘ des Vergangenen und ‚Noch-Nicht‘ des Zukünftigen (E. Bloch) zu positionieren, um das Spätere in der Jetztzeit antizipieren zu können. Ihr Selbstbildnis in diesem Gesamtzusammenhang zu sichten und im Fluss historischer Entwicklung nachzuzeichnen, sind ihre Aufgaben. Sie konstituiert somit nicht nur die Bedingungen einer rationalen Orientierung im wissenschaftlichen Denken, sondern spezifiziert auch die begrifflich konkreten Voraussetzungen einer gesellschaftlich wirksamen und politisch zielgerichteten Praxis.

Eines der Methoden, das diesem Zweck entspricht, ist Polemik. Sie konstituiert Diskussionsforen, in denen perspektivische Modelle angeboten werden, deren Haltbarkeit im Fokus des Besonderen in einer übergreifenden Gesamtstruktur getestet wird. Eine perspektivische Vielfalt von konträren oder sogar kontradiktorischen Ansätzen zugunsten der Kongruenz wissenschaftlichen Denkens in ihrer Einheit herauszustellen, ist Sinn und Zweck der dialektischen Philosophie. Neue Fragen zu stellen, neue Probleme zu formulieren und neue Lösungen vorzuschlagen, sind die Tätigkeiten der Zeitschrift *Aufhebung* und der *Gesellschaft für dialektische Philosophie*. Wir ermutigen alle unsere LeserInnen, in unserer ‚Denkfabrik‘ mitzumachen, Beiträge zu leisten und an Diskussionen aktiv teilzunehmen.

Das vorliegende Heft eröffnet mit dem zweiten Teil von Ernst Richters Aufsatz zur marxistischen Geschichtsphilosophie. Richter entwirft eine relationale Geschichtsentologie, die die marxistische Kategorie der materiellen Produktionsver-

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel. 1986. *Phänomenologie des Geistes*. In: Werke. Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 18.



hältnisse ins Zentrum der Forschung rückt. Der Problemgegenstand sind die historischen Grundstrukturen der antagonistischen bzw. nicht-antagonistischen Gesellschaften und die ihnen immanenten Negations- und Aufhebungsmechanismen.

Daniel Hohnerlein setzt sein Projekt dialektischer Literaturhermeneutik fort und überprüft am Beispiel Paul Rillas die Frage nach dem Verstehen der Literatur. Der hermeneutische Akt des Verstehens wird in diesem Ansatz in einer Verdoppelung des *Verstehens* des Literatur-*Verstehens* erweitert und die Grundkriterien literarischen Lesens hinterfragt. Hohnerlein geht davon aus, dass die Kriterien literarischer Hermeneutik explizit gemacht werden müssen, um überhaupt dem Autor, Text und Leser gerecht werden zu können. Er entwickelt somit ein selbst-reflexives Problembewusstsein im literarischen Lesen, das nur dann sinnvoll möglich wird, wenn sich das Verstehen im Literatur-Verstehen auf sich selbst bezieht.

Mario Schäbels *Paradigmenwechsel reloaded* setzt sich mit den Ambivalenzen der Frankfurter Schule kritisch auseinander. Der Aufsatz stellt eine Varietät von Paradigmen heraus (Arbeits-, Produktions- oder Naturparadigmen), die den Charakter der internen Evolution der Kritischen Theorie bestimmen und zum Ausdruck bringen. Schäbel konzentriert sich wesentlich auf Jürgen Habermas' und Axel Honneths Ablehnung der marxischen Kritik der politischen Ökonomie. Schäbels kritische Exposition des Kritikbegriffs dient dazu, Marx' theoretischen Korpus der dialektischen Gesellschaftsauffassung wieder einzuverleiben und versucht somit eine ‚neuere‘ Marx-Lektüre für das kritische Denken der Gegenwart fruchtbar zu machen.

Das Heft enthält zwei Diskussionsbeiträge: Marc Püschels und Renate Wahsners Repliken auf Annette Schlemms pessimistisch gestimmte Geschichtsphilosophie. Püschel problematisiert die Geschichtsteleologie, die Schlemm Marx und Engels zuschreibt und die von ihr abgeleitete Schlussfolgerung, die dialektische Geschichtsphilosophie in Frage zu stellen. Wahsner argumentiert, dass Schlemms Ansatz dadurch gefährdet wird, dass sie ihre eigene Interpretation materialistischer Umstülpung Hegels in das Selbstverständnis von Marx und Engels zu projizieren scheint. Die Hoffnung auf eine dialektische Geschichtsphilosophie trägt, so Wahsner, wenn man sie als eine wissenschaftliche Theorie entwickelt, die von gesellschaftlichen Bewegungsgesetzen ausgeht, welche die Theorie auf die Probe stellt.

Der Band schließt mit zwei Rezensionen und einem Bericht. Jörg Zimmer geht ausführlich auf Andreas Domanns Studie *Philosophie der Musik nach Karl Marx* ein, greift Brechts Theater, Holz' Ästhetik und Marx' Konzept der gegenständlichen Tätigkeit auf, um mit Domann über Domann hinaus zu einem dialektischen Musik-Denken zu gelangen. Mathias Schmidt rezensiert Didier Eribons Buch *Gesellschaft als Urteil*, in dem Eribon den Habitus des Arbeitermilieus nachgeht. Ironie und Parodie charakterisieren diese Rezension, da das besprochene Buch die marxistische Analyse der Klassengesellschaft durch ein Amalgam von Konstituierung des sozialen Selbst (Pierre Bourdieu) und Technologien des Selbst (Michel Foucault) zu

ersetzen bemüht. Julia Mohrs Bericht fasst den Inhalt des Workshops *Dialektik der Natur* zusammen, der im Oktober 2018 in Berlin stattfand. Es sei daran erinnert, dass sich der Geburtstag von Friedrich Engels nächstes Jahr zum 200. Mal jährt.

Zum Einreichen der Manuskripte sowie für Vorschläge, Anregung und Kritik ist die Redaktion unter [redaktion@dialektische-philosophie.org](mailto:redaktion@dialektische-philosophie.org) erreichbar. Vergangene Nummer der Aufhebung können über [bestellung@dialektische-philosophie.org](mailto:bestellung@dialektische-philosophie.org) bezogen werden.

*Die Redaktion, Mai 2019*



Beiträge



*Nachfolgender Text, welcher aus dem Jahr 2004 stammt, wurde uns vom Autor, dem eine frühere Veröffentlichung bzw. eine Aktualisierung desselben aus erwerbsbiographischen Gründen nicht möglich war, dankenswerter Weise zur Verfügung gestellt. Trotz seines relativen Alters und dem damit einhergehenden Fehlen von seit dessen Abfassung erschienener Literatur, scheint uns der Artikel eine immer noch aktuelle Studie zur marxistischen Geschichtsphilosophie zu sein. Den ersten Teil haben wir in unserer letzten Ausgabe der Aufhebung nur leicht redaktionell veröffentlicht. Es folgt der zweite Teil, der ebenfalls leicht redaktionell bearbeitet wurde.*

## Eine Rekonstruktion der marxistischen Geschichtsphilosophie (Teil 2)

*Ernst Richter, Wien*

9.

Von geschichtsphilosophischem wie allgemeinphilosophischem Interesse ist demgegenüber, spätestens an diesem Punkt einmal das den gesamten Ausführungen zugrundeliegende Neue der marxistischen Materialitätsauffassung explizit hervorzuheben. Beruhte der vormarxistische Materialismus durchgängig auf dinglichen, substrathaften Vorstellungen, beinhaltet die marxistische Auffassung der Materialität der Welt zugleich deren materiellen Verhältnisse.

Erst ein über die Ding-Ontologie hinausgehender Materialismus, der sich nicht auf die Materialität der dinglichen Substrate beschränkt, sondern zugleich auch deren wechselseitigen Beziehungen und Einwirkungen umfasst, also die Materialität der Seienden mit der des Seinszusammenhangs verbindet, ermöglicht eine nichtanthropologistische, auf die soziale Bewegungsform der Materie zielende „Ausdehnung“ des Materialismus auf die menschliche Gesellschaft und Geschichte (Lenin). Entgegen den mechanistisch-materialistischen oder anthropologistischen Gesellschafts- und Geschichtsauffassungen ist die Materialität des gesellschaftlichen Seins im Rahmen der marxistischen Theorie mithin untrennbar mit der Konzeption materieller Verhältnisse verknüpft. Der Begriff des materiellen Verhältnisses, geschichtsphilosophisch konkretisiert im Begriff der Produktionsverhältnisse, rückt dergestalt in den Vordergrund des Materialitätsverständnisses und bildet eine in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzende Grundkategorie des dialektischen und historischen Materialismus. Die menschliche Gesellschaft erweist sich in diesem Zusammenhang als durch die materiellen Produktionsverhältnisse geprägtes Gesamtgefüge.

Bestimmten Grundformen der materiellen Basis entsprechen daher auch jeweils bestimmte Grundformen des politischen, institutionellen und kulturell-geistigen Überbaus. Gleichartige Gesellschaftsformationen, als sich jeweils zu einem komplexen Ganzen ausprägende Reproduktionszusammenhänge gleichartiger Produktionsweisen, weisen demgemäß auch in ihrem politisch-institutionellen Überbau und ihren gesellschaftlichen Bewusstseinsformen grundlegende Gemeinsamkeiten auf, die damit in ihrem historisch-logischen Entstehungszusammenhang und ihrer realgeschichtlichen Wirkmächtigkeit erklärbar werden, ohne damit einer monokausal ökonomischen Determiniertheit das Wort reden zu wollen, besitzt der Überbau doch, obschon in „letzter Instanz“ (Engels) vom materiellen Lebensprozess bestimmt, eine relative Eigenständigkeit und wirkt seinerseits in vielfältiger und aktiver Weise auf die ihn erzeugende und tragende ökonomische Basis zurück.

Diese Dialektik des Basis-Überbau-Theorems enthält zugleich die theoretische Grundlage des Verständnisses unterschiedlicher bzw. typologisch differenzierter Ausprägungen der Gesellschaftsformationen in unterschiedlichen Kulturtraditionen. „Die Menschen, die Vorstellungen haben“, so der Philosoph Hans Heinz Holz,

„handeln bei der Ausgestaltung der Produktionsverhältnisse gemäß diesen Vorstellungen. Tradition heißt nun nichts anderes, als dass die Veränderungen im Überbau, die durch Veränderungen der Basis bewirkt werden, sich an einem schon bestehenden Überbau vollziehen und also dessen frühere Stadien in der einen oder anderen Weise mitschleppen – sei es als Erbe, sei es als Ballast. Der jeweilige Überbau wird also nicht nur durch die allgemeine Form der Produktionsverhältnisse, sondern auch durch die in der Tradition sich manifestierende Nationalkultur bestimmt. Und insoweit der Überbau auf die Basis zurückwirkt, schlagen sich in den konkreten Produktionsverhältnissen eines Landes auch nationale Besonderheiten nieder.“<sup>1</sup>

Dessen ungeachtet weisen diese Gesellschaftsformationen in all ihren geschichtlich, kulturell und geographisch bedingten Besonderheiten dieselben, vom Zeitpunkt ihrer Entstehung, vom kulturellen Raum ihrer Entfaltung, wie von den natürlichen Bedingungen unabhängige, wenngleich in ihrer Ausprägung davon mitbeeinflusste, grundlegende Gesetzmäßigkeiten auf, die sie in ihrer inneren Gliederung und Entwicklung bestimmen, und woraus sich zugleich die historisch konstatablen wesentlichen Gleichartigkeiten und – wenn auch nicht einfachen – Wiederholungen erklären.

„In großen Umrissen können“, schreibt Marx das *Vorwort* weiter fortsetzend – mit der in dieser Formulierung zum Ausdruck gebrachten Vorsicht zugleich auf

---

<sup>1</sup> Holz, Über den Ursprung von Dissidenzen, 91.

den begrenzten historischen Erkenntnisstand seiner Zeit und damit noch zu präzisierenden, gegebenenfalls auch zu korrigierenden Charakter dieses Schemas rekurrierend – „asiatische, antike, feudale und modern bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation“<sup>2</sup> bezeichnet und unterschieden werden.

Eine Unterscheidung und Periodisierung, die sich – wie bereits betont – im Vorblick auf den Sozialismus/ Kommunismus auf die antagonistischen Entwicklungsstufen der menschlichen Geschichte bezieht und mit der Verwendung des Singulars auf den die einzelnen Gesellschaftsformationen im engeren Sinn übergreifenden formativen Grundcharakter der gesellschaftlichen Entwicklung im allgemeinen abhebt, und damit neben der in der formationellen Unterscheidung von Gesellschaftsordnungen und deren Wechsel betonten Diskontinuität zugleich die Kontinuität des geschichtlichen Progressionsprozesses in den Blick rückt, sowie einen neuen, auf der angezielten zukünftigen „menschlichen Emanzipation“ (Marx) aufruhenden Begriff der „Vorgeschichte“ in das Geschichtsverständnis einführt.

Mit der kapitalistischen Gesellschaftsformation „schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab“, beginnt somit die ‚eigentliche‘, dem sein Menschsein als allseitiges freies Wesen entfaltenden Menschen gemäße Geschichte. Der Abschluss der „Vorgeschichte“ meint mithin kein „paradiesisches Ende der Geschichte“, sondern im Gegenteil, den Beginn eines zivilisatorisch neuen Geschichtsabschnitts dynamischer Höherentwicklung.

Geschichtseschatologische Vorwürfe an den Marxismus treffen bestenfalls selbstverfertigte Vormeinungen, gehen an dessen Grundvorstellung jedoch vollständig vorbei. Allerdings, und dies sei hier zumindest festgehalten, gehören Eschatologismus-Anklagen bereits seit vormarxistischer Zeit zu den probaten Mitteln restaurativer Verunglimpfungen emanzipativer revolutionärer Bestrebungen und Ideen. Wie der italienische Philosoph Domenico Losurdo in unterschiedlichen Publikationen im Einzelnen nachgezeichnet hat, wurde diese Anklage schon gegen die bürgerlichen Revolutionen der Jahre 1789, 1830 und 1848 ausgesprochen. „Die Gegner der französischen Revolution“, so Losurdo diese Untersuchungen resümierend,

„identifizieren die revolutionäre Ablehnung des Bestehenden mit der Utopie, den qualitativen Sprung, den die Revolution bedeutet, mit Messianismus; schon bevor das kommunistische Programm von den Ideologen der Bourgeoisie als verweltlichte Eschatologie verurteilt wurde, war das bürgerliche revolutionäre Programm – dieses Mal von den Ideologen der feudalen Reaktion – in gleicher Weise verurteilt worden.“<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort, 9.

<sup>3</sup> Losurdo, Der Garten Eden und der Sündenfall: Marx ein Prophet?, 274.



Und er fährt nach einigen, auch die „äußerst gemäßigte Julirevolution“ betreffenden Belegen fort: „Wie wir sehen, wird nicht nur die bürgerliche Revolution insgesamt, sondern auch jede einzelne Etappe des revolutionären demokratisch-bürgerlichen Prozesses des Eschatologismus bezichtigt.“<sup>4</sup> Anklagebelege für das „gleiche Verschulden“ der marxistischen Geschichtsphilosophie sind sattsam bekannt, brauchen hier also nicht weiter angeführt zu werden.

Viel ergiebiger für eine Rekonstruktion des Historischen Materialismus ist es demgegenüber sich in Erinnerung zu rufen, was Engels im *Ludwig Feuerbach* diesbezüglich formulierte. „Ebensowenig wie die Erkenntnis kann die Geschichte“, schreibt er gegen Hegel gemünzt, „einen vollendenden Abschluss finden in einem vollkommenen Idealzustand der Menschheit; [...] im Gegenteil sind alle nacheinander folgenden geschichtlichen Zustände nur vergängliche Stufen im endlosen Entwicklungsgang der menschlichen Gesellschaft vom Niedern zum Höhern.“<sup>5</sup>

Entgegen einem weitverbreiteten Vorurteil waren die Klassiker des Marxismus vielmehr Kritiker jeglicher Formen der Geschichtseschatologie wie eines schwärmerischen Utopismus. Zugleich erweiterten sie in ihren geschichtsphilosophischen Reflexionen beständig ihre Sicht des gesellschaftlichen Formationsprozesses. Im Zuge seiner weiteren Beschäftigung mit der Geschichte, insbesondere seiner verstärkten Auseinandersetzung mit der durch neue Forschungsergebnisse nun genauer erschlossenen Urgesellschaft und seiner durch die Gothaer Programmdebatte erzwungene detaillierteren Hinwendung zu den Problemen der kommunistischen Formationsbildung, hat Marx – wie bereits angedeutet – die antagonistischen Gesellschaftsformen verstärkt im Rahmen einer *Geschichtstriade* und damit auf einer anderen formationellen Betrachtungsebene als Ganze unter dem Oberbegriff der „sekundären“ (Groß-) Formation gefasst und diese von der ihr vorhergehenden klassenlosen urgesellschaftlichen, wie nachfolgenden kommunistischen (Groß-) Formation abgehoben.

Damit rückte ein die Formationsabfolge im engeren Sinne übergreifender Aspekt des historischen Formationsprozesses in den Vordergrund, der Gesichtspunkt der weltgeschichtlichen Dialektik von Gemeineigentum und Privateigentum an den Produktionsmitteln. Mit dieser Erweiterung des formationstheoretischen Blickwinkels auf die gesellschaftliche Formierung nach „Eigentumsgrundtypen“ gewann die marxistische Geschichtsphilosophie zugleich tiefere Einsichten in die Grundstruktur und Dialektik der menschlichen Geschichte. Diese vollzieht sich in einer als Negation der Negation zu begreifenden Abfolge dreier (Groß-)Formationen von der „primären“ oder „archaischen“ auf Gemeineigentum beruhenden klassenlosen urgesellschaftlichen Formation, über deren Aufhebung durch die auf

---

<sup>4</sup> Ebd., 275.

<sup>5</sup> Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 267.

privaten Produktionsmitteleigentum und Ausbeutung basierenden, sämtliche antagonistische Klassengesellschaften bis zum Kapitalismus als deren höchste und letzte Stufe umfassende „sekundäre“ Formation, zu der um den Negationsprozess bereicherten nunmehr auf gesellschaftlichem Eigentum historisch höheren Stufe begründeten klassenlosen kommunistischen Formation (inklusive des Sozialismus als deren niederer Phase und Zwischenstufe).

Und ohne damit das im *Vorwort* skizzierte Formationskonzept wie die darin getroffene Unterscheidung „progressiver Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation“ aufzuheben, gelangten durch die formationstheoretische Erweiterung des Bezugssystems auf die Gesellschaftsformationen im weiten Sinn zugleich eine Reihe neuer Aspekte in den Blick bzw. konnten eine Reihe schon thematisierter Fragen in einer neuen historischen Dimension beleuchtet werden.

Dies betraf etwa die Fragen nach den gemeinsamen Wesensmerkmalen der antagonistischen Gesellschaften, die sich nun gegenüber der „primären“ und „tertiären“ (Groß-)Formation deutlicher herausheben ließen. Dies betraf aber auch eine präzisere Bestimmung des weltgeschichtlichen Charakters der kapitalistischen Gesellschaftsordnung und der damit zusammenhängenden grundlegend neuen Qualität der sozialistischen Umwälzung gegenüber den vorhergehenden Übergangsepochen im Rahmen der „sekundären Formation“.

Wie schon die „Ackerbaugemeinde“ als höchste und letzte Stufe der Urgesellschaft, der „primären Formation“, zugleich die Übergangsform zu den auf dem privaten Produktionsmitteleigentum begründeten ökonomischen Gesellschaftsformationen und damit zu einem neuen Grundtyp des Eigentums markierte, so trägt der sich aus den gesellschaftlichen Umwälzungen innerhalb der „sekundären Formation“ herausbildenden und diese als deren höchste Stufe abschließende Kapitalismus, mit welchem das Privateigentum an den Produktionsmitteln nun seinerseits bis an dessen äußerste Grenze entwickelt wurde, zugleich den Charakter eines diesen Eigentumsgrundtyp und damit auch den Klassenantagonismus abschließenden Übergangstyps in Richtung eines erneuten Umschlags in gesellschaftliche Eigentumsformen und damit einer neuen (Groß-)Formation.

Diesen, „jeweils einen entscheidenden Bruch in der gesellschaftlichen Gesamtentwicklung“<sup>6</sup> vorbereitenden Übergangscharakter hat Marx im Auge, wenn er den besonderen Status dieser beiden „jüngsten Formen“ der beiden großformationellen Entwicklungsreihen nachdrücklich hervorhebt.

Die mit einer sozialistischen Umwälzung einhergehende Zäsur repräsentiert somit auch einen qualitativ grundlegenden geschichtlichen Einschnitt als die Reihe der revolutionären Übergangsepochen zwischen den antagonistischen Gesellschaftsformationen – analog der Epoche des Übergangs von der Ur- zur „Vor-

---

<sup>6</sup> Tjaden, Gesellschaftsformation - Formationsfolge und -gliederung, 356.

geschichte“. Demgemäß kommt diesen beiden einschneidenden Übergangsperioden und Umwälzungsepochen von der Ur- zur Vorgeschichte und von der Vor- zur eigentlichen Geschichte auch ein menscheitsgeschichtlich ausnehmend bedeutsamer Stellenwert zu. Dass Engels in seinen Studien zum wenig danach erschienenen *Ursprung*, wenngleich sich wie betont einer an Lewis H. Morgan anlehnenen Terminologie bedienend, zu denselben Ergebnissen wie Marx – sie zudem um damit zusammenhängende Grundaspekte einer materialistischen Zivilisationstheorie erweiternd – gelangte, dürfte bekannt sein.

Dasselbe gilt auch für deren stadiale Entwicklungsvorstellungen hinsichtlich der vorantagonistischen und nachantagonistischen Menschheitsgeschichte. Denn ebenso wie Marx und Engels die Urgesellschaft einer stadialen Entwicklung unterworfen sahen, begriffen sie auch die kommunistische Gesellschaftsformation als unterschiedliche Phasen und Stufen durchlaufenden Entwicklungsprozess. Und das gilt nicht bloß für die Dialektik von Sozialismus und Kommunismus. Bekanntermaßen unterschieden Marx und Engels grundsätzlich zwischen einer – sich in ihren Produktionsbedingungen und Distributionsverhältnissen, wie ihrer Sozialstruktur und Formierung unterscheidenden – niederen, ersten Phase der kommunistischen Gesellschaft, dem Sozialismus, und einer höheren Phase, dem Kommunismus im engeren Sinn, in welche die niedere Phase im Zuge ihrer Entfaltung allmählich hinüberwächst. Bildet der Kommunismus dieser Auffassung zufolge die Negation der Klassengesellschaft, verweist die terminologisch als Sozialismus gefasste unumgehbare Zwischenstufe zu diesem Ziel einer klassenlosen Gesellschaft darauf, dass diese Negation „historisch [...] nicht mit einem Sprunge möglich“<sup>7</sup> ist.

Die in der Struktur der bürgerlichen Gesellschaftsordnung selbst angelegte „bestimmte Negation“ (Hegel) des kapitalistischen Privateigentums und des sie konstituierenden Klassengegengesatzes bedeutet mithin zunächst die Aufhebung der entwickeltsten Form des Privateigentums in gesellschaftliches Eigentum, die Negation des privaten Eigentumsgrundtyps durch das Prinzip des Kollektiveigentums an den wesentlichen Produktionsmitteln als dessen „bestimmter Negation“ und dergestalt als Strukturbestimmtheit vorgezeichnete historische Entwicklungsrichtung – und in eins damit die Aufhebung des Klassenantagonismus, wenn auch noch nicht der gesellschaftlichen Klassenstruktur als solcher.

Ohne hier auf die komplexe Strukturbestimmtheit dieses Negationsprozesses eingehen zu können, sei dessen Dialektik zumindest angedeutet, um vereinfachte Vorstellungen bzw. grundlegende Missverständnisse der marxistischen Negationsauffassung wenigstens in Ansätzen ausräumen zu können. Die Aufhebung des bürgerlichen Klassengegengesatzes gestaltet sich nicht einfach, wie vielfach angenommen, als schlichter Umschlag der Kapitalherrschaft in eine proletarische

---

<sup>7</sup> Brendler und Küttler, Zur historischen Analyse ökonomischer Gesellschaftsformationen, 23.

Herrschaft, sondern ist als eine doppelte Negation zu fassen, in der beide Seiten des Gegensatzverhältnisses, also sowohl die Seite des Privateigentums wie deren antithetisches Negat, allerdings in einer bestimmten, qualitativ unterschiedenen Weise, dialektisch negiert werden. Denn nur indem das Proletariat das gesamte Kapitalverhältnis und sich selbst als Proletariat aufhebt, so Marxens und Engels bereits in der *Heiligen Familie* formulierte Erkenntnis, kann es sich als befreite Arbeiterklasse setzen.

„Wenn das Proletariat siegt, so ist es dadurch keineswegs zur absoluten Seite der Gesellschaft geworden, denn es siegt nur, indem es sich selbst [als produktionsmittelloses Proletariat, E.R.] und sein Gegenteil [als Klasse, E.R.] aufhebt. Alsdann ist ebenso wohl das Proletariat wie sein bedingender Gegensatz, das Privateigentum verschwunden.“<sup>8</sup>

Die marxistische Negationsauffassung darf mithin nicht als bloßes Umschlagsverhältnis einer Seite in ihren Gegensatz missverstanden werden, sondern weist eine viel komplexere, als doppelte Negations- und dreifache Widerspruchsbeziehung zu begreifende Struktur auf. Und insofern bildet das kommunistische Kollektiveigentum nicht nur die „bestimmte Negation“ des antagonistischen Privateigentums, sondern steht gleichzeitig auch in dialektischem Widerspruch zum urgesellschaftlichen Grundeigentum.

Auf die Frage ob und inwiefern die niedere Phase der „einheitlichen kommunistischen Gesellschaftsformation“ zugleich als „relativ selbständige sozialökonomische Formation“ zu begreifen wäre, wie insbesondere seit Walter Ulbrichts diesbezüglichem Vorstoß diskutiert, kann hier nicht näher eingegangen werden. Gleiches gilt für die Frage, ob sich die Marx hervorgestrichene Übergangsperiode „zwischen der kapitalistischen und der kommunistischen Gesellschaft“<sup>9</sup> nur auf eine vom Kapitalismus zum Sozialismus überleitende Periode, auf eine erste Stufe der kommunistischen Formation, oder auf die niedere Phase des Kommunismus als Ganzes bezieht.

Festzuhalten bleibt jedoch, dass sich die niedere und höhere Phase trotz ihrer formationellen Einheit zugleich qualitativ voneinander unterscheiden. Insofern sind sie auch – und das sei grundsätzlich vermerkt – an unterschiedlichen Kriterien zu messen, der Sozialismus an seinen eigenen Maßstäben zu bewerten, nicht an den vielfach angelegten Kriterien, die erst für die höhere Phase der kommunistischen Formation Geltung beanspruchen können. Erst in der „höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft“, so Marx,

---

<sup>8</sup> Marx und Engels, *Die heilige Familie*, 37.

<sup>9</sup> Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, 28.

„nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen – erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“<sup>10</sup>

Erst auf dieser Stufe wird also das sozialistische Verteilungsprinzip: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seiner Leistung“ (Lenin) durch das kommunistische Verteilungsprinzip „nach den Bedürfnissen“ abgelöst werden können, die – wenn auch nichtantagonistische – Klassenstruktur der Gesellschaft endgültig überwunden sein und der Staat vollständig zugunsten neuer zivilisatorischer Regulierungsformen aufgehoben werden. Allerdings darf letzteres nicht einfach als eine einfache Rücknahme der „politisch-juristischen und wirtschaftsdirigistischen Dimension“ in eine schlechthinig selbstregulative Ökonomie missverstanden werden, sondern ist als eine dialektische Aufhebung der allgemein-zivilisatorischen Regelungs-, Planungs- und Vermittlungsfunktionen des Staates in die „regulierte Gesellschaft“ (Gramsci) zu begreifen. Denn auch für die Selbstregierung des kommunistischen Gemeinwesens „fragt sich dann [...], welche gesellschaftlichen Funktionen bleiben dort übrig, die jetzigen Staatsfunktionen analog sind?“<sup>11</sup> – und mithin von seiner Klassenfunktion zu unterscheiden sind.

Zugleich wird hieran ersichtlich: Entgegen allzu hymnischer Vorstellungen eines relativ abrupten Sprungs in klassenlose Gesellschaftszustände bildet und entwickelt sich der Sozialismus seiner Wesensbestimmung nach als eine den Klassenantagonismus und die Ausbeutung revolutionär aufhebende nichtantagonistische Klassengesellschaft werktätiger Klassen und Schichten (Arbeiter, Bauern, Intelligenz u. a.), die im Zuge ihrer Entfaltung auf eigener Grundlage die Bedeutung der Klassenstruktur mehr und mehr zugunsten einer auf solidarische Gemeinschaftlichkeit abzielenden, selbstbestimmten Vergesellschaftung und neuen Individuierung zurücktreten lässt, bis sie aufgrund stetiger sozialökonomischer Umwälzungen schließlich jegliche Klassenstrukturiertheit der Gesellschaft aufhebt. (Gleichzeitig ist mit Blick auf die Geschichte des Sozialismus in Europa, wie auf sozialistische orientierte Entwicklungen in der heutigen Welt, man denke

---

<sup>10</sup> Ebd., 21.

<sup>11</sup> Ebd., 28.

etwa an China, zumindest für einen längeren Entwicklungszeitraum auch von einer beständigeren Fortexistenz antagonistischer sozialökonomischer Wirtschaftsformen, Interessen und Widersprüchen auszugehen.)

Dieser Übergang in einen klassenlosen Gesellschaftszustand ist jedoch gemäß seines sozialen Charakters als ein von der „Geschichte der Klassenkämpfe“ qualitativ verschiedener Übergangsprozess eines allmählichen Hinüberwachsens zu fassen, der mit dem aus dieser Geschichte antagonistischer Gesellschaftsformationen gewonnenen, transitorischen Charakter tragenden Begriffssystem (wie „Klassenkampf“, „politisch-soziale Revolution“, „Machtfrage“, „Hegemonie“ usw.) nicht mehr begriffen werden kann – ohne damit den qualitativen Sprung dieses Übergangs oder hinkünftige qualitative Wandlungen und revolutionäre Umgestaltungen der kommunistischen Formation in Abrede stellen zu wollen. Im Gegenteil. Die universalgeschichtliche historische Entwicklungsvorstellung der marxistischen Geschichtsphilosophie bezieht sich nicht nur auf diesen Übergang der niederen in die zweite, höhere Phase der kommunistischen Formation, sondern auch auf diese selbst. Dabei, soviel lässt sich aufgrund des universalhistorischen Entwicklungsgesetzes des Widerspruchsverhältnisses von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen heute schon sagen, wird es auf Boden des gesellschaftlich-kollektiven Grundcharakters der kommunistischen Eigentumsverhältnisse auch zu tiefgreifenden Umgestaltungen der ökonomischen Basis und des hochorganisierten gesamtgesellschaftlichen Reproduktionszusammenhanges, also einer stadialen Höherentwicklung der kommunistischen (Groß-)Formation auf Boden des kommunistischen Eigentumsgrundtyps kommen.

Hierzu ist es zweckmäßig sich nochmals das mehrdimensionale Bezugssystem des Kommunismus-Begriffs auf dessen Gegenstandsebene vor Augen zu führen. „Sehen wir einmal von seinen Bestimmungen als gesellschaftliche Bewegung, Weltanschauung, wissenschaftliche Theorie ab“, so die beiden marxistischen Geschichtswissenschaftler Gerhard Brendler und Wolfgang Küttler auf die hier in Rede stehende Differenzierung des Begriffsbezugs abhebend,

„so hat er im Objektbereich drei verschiedene Beziehungen: erstens als ökonomische Gesellschaftsformation, die den Klassenantagonismus durch die Überwindung des Kapitalismus aufhebt und die klassenlose Gesellschaft realisiert (mit dem Sozialismus als erster und niederer Phase); zweitens als die zweite und höhere, auf der Grundlage des entfalteten Sozialismus allmählich entstehende Phase dieser Formation, in der sich die klassenlose Gesellschaft als Totalität ausprägt; und schließlich drittens als Bezeichnung für die gesamte Geschichte, die auf den Sprung der Menschheit in das Reich der Freiheit folgt, d. h. für die Entwicklung der Gesellschaft nach der Überwindung der Klassenspaltung überhaupt.“

Und, so die beiden Autoren nachdrücklich weiterfahrend:

„Die Unterscheidung dieser dritten Bestimmung von der ersten ist methodisch notwendig, weil es unhistorisch wäre, sich darauf festzulegen, dass sich die ganze künftige Geschichte nur noch in einer einzigen Entwicklungsstufe gestalten werde. Wir kennen noch nicht die innergesellschaftlichen und vielleicht auch aus der Auseinandersetzung mit der Natur resultierenden Periodisierungskriterien künftiger Geschichte, auf die unsere aus der Geschichte der Klassengesellschaft stammende Begriffswelt mindestens zu einem großen Teil nicht anwendbar sein wird bzw. für die sie vielleicht nur einen Grenzfall darstellt.“<sup>12</sup>

Der Abschluss der menschlichen „Vorgeschichte“ mündet mithin nicht in einem säkularisierten quasi-eschatologischen „paradiesischen Ende der Geschichte“, sondern in einer neuen zivilisatorischen Grundform der menschlichen Entwicklung.

Die marxistische Formationstheorie lässt sich mithin erst auf dem Hintergrund ihres mehrdimensionalen Bezugssystems miteinander verbundener und einander ergänzender formationeller Gesichtspunkte, welches – eingedenk des Aspekts des sozialökonomischen Formierungsprozesses der Gesellschaft und des formativen Grundcharakters der gesellschaftlichen Entwicklung im Allgemeinen –, neben der hier thematisierten Dimension und Gliederung oberhalb der grundlegenden Formationsebene, auch eine diese Bezugsebene aus formativer Sicht differenzierende Dimension (heterogene sozialökonomische Entwicklungsformen – „uklad“ (Lenin) – im Rahmen bestehender Gesellschaftsformationen) umfasst, zureichend begreifen. Noch hierüber hinausgehende Dimensionen, wie den die Formationsentwicklung ihrer technologischen Art der Naturaneignung mit in den Blick nehmenden Aspekt („Formationssuiten“<sup>13</sup>), dessen theoretischer Stellenwert allerdings nach wie vor nicht hinreichend geklärt ist, bleiben in der vorliegenden Arbeit unberücksichtigt.

Ungeachtet dieser thematischen Einschränkung bleibt jedoch festzuhalten: Der vollständige Gehalt der Formationstheorie erschließt sich erst aus der systematischen Berücksichtigung der unterschiedlichen, sich aufgrund wechselnder Gesichtspunkte im Rahmen eines integrativen Leitgedankens auf historisch „ungleiche Größen“ beziehenden Dimensionen. Ihr fundierender Grundgedanke liegt dabei eingedenk dieser Dimensionserweiterungen und ergänzenden Sichtweisen in dem im *Vorwort* enthaltenden Leitgedanken einer in der produktionsvermittelten Reproduktion gründenden sozialökonomisch bedingten Formierung

---

<sup>12</sup> Brendler und Küttler, Zur historischen Analyse ökonomischer Gesellschaftsformationen, 23.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu: Pasemann, Bemerkungen zur Struktur der Geschichte bei Karl Marx, 133ff.

der Gesellschaft und deren im Widerspruchs- verhältnis der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse wurzelnde geschichtliche Höherentwicklung im stufenförmigen Prozess der Entstehung, der Entwicklung und der Abfolge ökonomischer Gesellschaftsformationen als „progressive Epochen“ des Aufstiegs der Menschheit – mündend im Kommunismus als umfassenden (Groß-)Formationstyp und historischen Zivilisationsprozess mit heute nicht vorweg zu nehmenden Entwicklungsstadien bzw. Stufen eines nie vollendeten Abschlusses „in einem vollkommenen Idealzustand der Menschheit“ (Engels).

10.

Damit ist zugleich angezeigt, dass der Formationsbegriff bereits auf dieser engeren Betrachtungsebene unterschiedliche Aspekte umfasst. Die Geschichte als Formationsabfolge zu begreifen, bedeutet damit näherhin, sie in den Aspekten der *Formationsentstehung*, also der auf einem dominierenden systembildenden Produktionsverhältnis beruhenden Formierung und Ausprägung zur gesellschaftlichen Totalität, der *Formationsentwicklung*, als der auf einer beständigen Reproduktion und zugleich stufenweisen (stadialen) Umgestaltung der Produktionsweise beruhenden Höherentwicklung auf eigener Grundlage, der Formationsabfolge, als der – von Regressprozessen einmal abgesehen – stufenweisen Abfolge auf jeweils höherem sozialökonomischen Niveau basierenden Gesellschaftsformationen, sowie des *Formationsübergangs*, als des durch soziale Revolutionen vermittelten Hervorgehens einer Gesellschaftsordnung aus den sich zum Widerstreit zugespitzten Widersprüche der historisch niedrigeren Formationsstufe zu begreifen.

Insofern enthält das geschichtsphilosophische Grundmuster nicht nur die grundlegenden System- und Entwicklungszusammenhänge der menschlichen Geschichte, sondern beinhaltet zugleich eine Theorie der sozialen Revolution(en) – den „Lokomotiven der Geschichte“ (Marx) –, der Unumgänglichkeit qualitativer Umgestaltungen und Umwälzungen, wengleich deren klassenmäßig politische Grundform und damit die soziale Revolution in diesem engen Sinne eine geschichtlich vorübergehende Erscheinung darstellt.

Schon hieraus wird ersichtlich, dass die Formationstheorie die gesellschaftlichen und geschichtlichen Subjekte, wie vielfach unterstellt, keinesfalls aus ihrer Betrachtung ausblendet. Im Gegenteil. Die verkürzende philosophisch-abstrakte Redeweise einer gesetzmäßigen Formationsabfolge darf die diesem Prozess als konstitutives Prinzip zugrundeliegende praktische Tätigkeit der mit Bewusstsein begabten und Leidenschaften ausgestatteten Menschen nicht vergessen machen. Und dieses bezieht sich nicht nur auf den sozialrevolutionären Aspekt der Formationsübergänge, sondern auf das Formationsverständnis in seiner Gesamtheit.

Bereits in den Ausführungen über den ursprünglichen menschlichen Formie-



rungsprozess aus der Natur, sowie den skizzierten Formationswechsel in die ersten Klassengesellschaften wurde nachdrücklich hervorgestrichen, dass die sozialökonomisch bedingte Formierung der Gesellschaft eben so sehr deren aktive Formierung durch die tätigen Menschen, wie andererseits deren gleichzeitige Handlungs-Bedingtheit durch die jeweilige Formiertheit der Gesellschaft, als deren sozialökonomisch bestimmtes Formiertsein durch die vorangegangenen Generationen bedeutet, und wie Hans Peter Jaeck in ausführlichen Untersuchungen gezeigt hat, gerade für Marx bedeutete.<sup>14</sup>

Die Einsicht, dass die Menschen ihre Geschichte selbst, jedoch nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten Bedingungen machen, präzisiert sich unter formationstheoretischem Blickwinkel in der Doppelbedeutung von Formation als *Formierung* der Gesellschaft im Sinne ihres Formiertseins, ihrer historischen *Formiertheit*, wie der *Formierung* der Gesellschaft im Sinne des aktiven *Formierens* durch die gesellschaftlichen Subjekte.

Als „Resultat“ der „praktischen Lebenstätigkeit der Menschen“ tragen historische Gesellschaftsformationen mithin den Charakter „geronnene(r) Aktion“ in Gestalt der von Menschen geschaffenen, aber dann deren Aktion bedingenden Verhältnissen, Beziehungen, Institutionen.“<sup>15</sup> Auf das damit zu vermittelnde Freiheitsverständnis wurde bereits an anderer Stelle eingegangen. Für ein unverkürztes Verständnis der Formationstheorie unabdingbar ist es jedenfalls, beide Aspekte der Formierung – „die beide direkt das Geschichtssubjekt betreffen“<sup>16</sup> – stets mitzudenken.

Dessen eingedenk stellt sich nun die Frage, wie die von Marx im *Vorwort* umrissene Formationsabfolge der Geschichte näherhin zu verstehen ist. Entgegen den zeitweise auch unter Marxisten vorherrschenden Auffassungen, betrachtete Marx die von ihm skizzierte Formationsabfolge antagonistischer Gesellschaftsordnungen nicht als generell anzutreffendes Schema eines „allgemeinen Entwicklungsganges [...] der allen Völkern schicksalsmäßig vorgeschrieben ist, was immer die geschichtlichen Umstände sein mögen, in denen sie sich befinden“<sup>17</sup>, sondern vielmehr als eine sich auf die weltgeschichtlich notwendigen Entwicklungsstufen und „progressiven Epochen“ beziehende geschichtsphilosophische Konzeption der menschlichen Gesamtgeschichte in ihren Progressionsstufen.

Damit ist weder behauptet, dass es sich hierbei um einen in allen Regionen in haargenau dieser Abfolge anzutreffenden Entwicklungsgang handeln würde, noch

<sup>14</sup> Vgl. hierzu: Jaeck, Geschichtswissenschaftliche Erklärungen, Erklärungsprobleme und die Marxsche Theorie der historischen Formierung, 237ff.

<sup>15</sup> Eichhorn und Küttler, „... dass Vernunft in der Geschichte sei“. Formationsgeschichte und revolutionärer Aufbruch der Menschheit, 50.

<sup>16</sup> Ebd., 49.

<sup>17</sup> Marx, Brief an die Redaktion der „Otchestwennyje Sapiski“, 111.

dass alle heute lebenden Völker diese Epochen durchgemacht hätten bzw. noch durchzumachen hätten. Notwendigkeit kommt dieser Entwicklungslinie aufeinanderfolgender Formationsstufen der Geschichte vielmehr nur hinsichtlich ihres Gesamtverlaufs zu. Denn während es einzelnen Völkern und Gesellschaften möglich ist, bestimmten Stufen „auszuweichen“ oder sie zu „überspringen“, ist dies dem weltgeschichtlichen Gesamtverlauf in seiner grundlegenden Progressionsstruktur nicht möglich. Diese von Marx in seiner Bestimmung der notwendigen Entwicklungsstufen und progressiven Epochen in den Blick genommene Grundstruktur und deren welthistorische Bedeutung wurde im zeitgenössischen Marxismus im Rahmen der Konzeption der „tragenden Hauptlinie“ oder „Hauptentwicklungslinie“, gestützt auf umfangreiche historische Forschungen und einer erneuten Reflexion auf die theoretischen und methodologischen Grundlagen des Historischen Materialismus unter vielfältigen Gesichtspunkten weitergeführt und präzisiert.

Ohne hier näher auf das historisch-materialistische Konzept der Weltgeschichtsforschung eingehen zu können, sei für den vorliegenden Zusammenhang zumindest auf die in der marxistischen Geschichtstheorie explizit vorgenommene Unterscheidung der beiden Grundbedeutungen des Begriffs Weltgeschichte hingewiesen. Anknüpfend an die auf der konstitutiven Bedeutung des Entwicklungsstandes der Produktivkräfte und des Vergesellschaftungsgrades der Produktion beruhenden Einsicht Marxens in die materiell begründete, geschichtlich stufenförmige Herausbildung einer weltweiten Verflechtung der ökonomischen Reproduktionszusammenhänge und globalen Interdependenzen der Völker, Staaten und Kulturen unterscheidet der Marxismus zwischen Weltgeschichte als sich entfaltenden weltweiten Wechselzusammenhang (bzw. Weltverkehr) und Weltgeschichte als gesetzmäßiger Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Während erstere erst mit der Entstehung und Ausbildung des Kapitalismus zum Durchbruch gelangte und damit einhergehend (tendenziell) eine weltweite raum-zeitliche formationelle Vereinheitlichung der Gesellschaften bewirkte, zielt die zweite Bedeutung auf die einheitliche „Wesensbestimmung des progressiven Bewegungsprozesses“<sup>18</sup> der menschlichen Gesellschaftsgeschichte ab. Die weltgeschichtliche Bedeutung des von Marx skizzierten welthistorischen Formationsprozesses fällt demnach nicht einfach mit dessen geographischer Verbreitung bzw. zeitlicher Dauer zusammen.

Zwar lassen sich seit dem Zerfall der uralten gesellschaftlichen Gentilordnung etwa Formen der Sklaverei als mehr oder weniger weltweit verbreitetes Ausbeutungsverhältnis konstatieren, eine universelle weltgeschichtliche Verbreitung einer auf Sklavenarbeit beruhenden Gesellschaftsformation lässt sich jedoch selbst bei einer typologischen Differenzierung dieser Formation in eine „antike Sklavenhalterord-

---

<sup>18</sup> Küttler, Zur Frage der methodologischen Kriterien historischer Formationsbestimmung, 1047.

nung“ und eine „frühe Sklavenhaltergesellschaft“, die dem Problem der formationellen Einordnung der altorientalischen und asiatischen Klassengesellschaften Rechnung tragen sollte, nicht behaupten.

Zudem ist die Klassifizierung der altorientalischen und weiter Teile der asiatischen Gesellschaftsordnungen als „frühe Sklavenhaltergesellschaften“ eher einem nicht überwundenen Festhalten an dem zwischenzeitlich kanonisierten „Fünf-Stufen-Schema“ geschuldet, mit den formationsbestimmenden Verhältnissen dieser Gesellschaften kaum in Einklang zu bringen und wird daher mittlerweile von der überwiegenden Mehrheit der marxistischen Historiker und Geschichtsphilosophen abgelehnt – womit allerdings nichts gegen die produktiven Ansätze typologischer Differenzierungen oder besonderer regionaler Ausprägungen der Gesellschaftsformationen eingewendet werden soll. Dies wäre auch hinsichtlich der Unterscheidung eines auf privatem Grundeigentum und Lebenswesen basierenden „Privatfeudalismus“ in Europa und eines vorwiegend auf staatlichem Eigentum begründeten „Staatsfeudalismus“ in Asien festzuhalten, worauf hier allerdings nicht näher eingegangen werden soll.

Um nicht mechanistischen Fehlvorstellungen der formativen Entwicklungsgesetzmäßigkeit zu erliegen, bedarf es gerade auch im vorliegenden Zusammenhang einer stärkeren Berücksichtigung des Tendenzcharakters und der Dialektik gesellschaftlicher Gesetze und Gesetzmäßigkeiten. Hinsichtlich der Charakterisierungsschwierigkeiten der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung Chinas bemerkte der marxistische Frühgeschichtler Joachim Herrmann hierzu:

„Es zeugt von der Kompliziertheit, dass diese Frage bis heute noch nicht einhellig zu beantworten ist, wenn die Historiker im Allgemeinen auch dazu neigen, diese Gesellschaftsordnung als Feudalismus zu bestimmen. Die Isoliertheit der Geschichtszentren voneinander verhindert zwar nicht die Durchsetzung der geschichtlichen Gesetze im Allgemeinen, zugleich verstärken sie jedoch unter den Bedingungen der Abgeschlossenheit die Besonderheiten und Formen, je mannigfacher die Gesellschaftsstruktur wurde und je mehr Kräfte sie gestalteten.“<sup>19</sup>

Die oben in Frage stehenden Gesellschaften werden heute jedenfalls weitgehend dem von Marx als „asiatische Produktionsweise“ bezeichneten Formationstyp zugeordnet. Dessen Existenz, die mit ihrer engstirnigen Eliminierung aus dem sowjetischen Formationskanon der 30er Jahre für einige Jahrzehnte in Abrede gestellt wurde, ist mittlerweile so gut wie unumstritten – und den obigen Ausführungen zu den Herausbildungsprozessen der ersten Klassengesellschaften zugrunde gelegt –

---

<sup>19</sup> Herrmann, Spuren des Prometheus, 224.

wenn auch hinsichtlich ihrer genauen Fassung, etwa ihrer konkreteren Klassenstruktur im Rahmen ihres patriarchalen Ausbeutungsverhältnisses durch eine kollektiv organisierte Despoten-Beamten-Klasse, ihrer konkreten Eigentumsform (einer Einheit von Gemeindebesitz und despotischem Obereigentums), oder ihrer Bewegungsgesetze und Dynamik, noch vieles strittig ist.

Dies gilt selbst noch für ihre exakte Bezeichnung. Denn obgleich sich seit Marx und der Diskussion im 20. Jh. die Benennung „asiatisch“ oder später auch „altorientalische“ Klassengesellschaft eingebürgert hat, kann diese, zudem geographisch irreführende Bezeichnung aus formationstheoretischen Gesichtspunkten nicht befriedigen. Joachim Herrmann, der sich schon frühzeitig um ihre Erforschung verdient gemacht hat, hat schon damals den Begriff einer „patriarchalischen Ausbeutergesellschaft“ vorgeschlagen, da dieser nicht nur geographischen Irreführungen vorbeugen könnte, sondern vor allem auch „nach Prinzipien gebildet (ist), die auch für die Bezeichnung anderer Gesellschaftsformationen angewendet werden: nämlich das jeweils herrschende Produktionsverhältnis in die Begriffsbildung einzubeziehen.“<sup>20</sup> Eine einheitliche, wie den Anforderungen marxistischer Begriffsbildung Rechnung tragende Benennung hat sich allerdings bis heute nicht durchgesetzt.

Neben den damit erzielten, auf neuen historischen Forschungsergebnissen basierenden Fortschritten konkret-historischer Periodisierungen, erwies sich die Auseinandersetzung um die patriarchale Ausbeutergesellschaft aus geschichtsphilosophischer Sicht vor allem unter theoretischen und geschichtsmethodologischen Gesichtspunkten in vielerlei Hinsicht als äußerst fruchtbar. So warf sich in diesem Zusammenhang etwa mit aller Nachdrücklichkeit die Frage auf, worin eigentlich die grundlegenden Kriterien zu erblicken sind, welche die Auffassung der asiatischen Produktionsweise als eigenständiger Gesellschaftsformation rechtfertigen würden.

Obschon also unmittelbar auf den Diskussionsgegenstand der patriarchalen Ausbeutergesellschaft bezogen, hat diese Frage zugleich eine weit grundsätzlichere Dimension, bedeutet sie doch, dass sich die Anzahl und Typen der historisch aufgetretenen und einander abgelöst habenden Gesellschaftsformationen bis zum Kapitalismus anhand der geschichtlichen Forschung und den formationstheoretischen Maßstäben und nicht an einem vorgegebenen Schema bestimmen. Um es mit dem marxistischen Ethnographen und Historiker Günter Lewin noch deutlicher und zugespitzt zu formulieren: Zwar deutet nichts auf die Notwendigkeit einer zusätzlichen Erweiterung des von Marx umrissenen Formationsschemas, aber „auch die Erweiterung des Schemas um zusätzliche Formationen (würde) der materialistischen Geschichtsauffassung nicht widersprechen“<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Ebd., 85.

<sup>21</sup> Lewin, Probleme der uni- oder multilinearen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, 104f.

Auf das gegenteiligen Auffassungen hinsichtlich der gesetzmäßigen Abfolge zugrundeliegende inhaltliche Missverständnis hatte im übrigen schon Jahre zuvor der englische Marxist Maurice Cornforth, wenngleich noch am „Fünf-Stufen-Schema“ orientiert, hingewiesen. „Die Reihenfolge des Prozesses [oder das ‚Formations-Stufen-Schema‘, E.R.]“, so Cornforth,

„die Reihenfolge, in der eine Epoche auf die andere folgt, die Notwendigkeit, dass eine Epoche einer anderen vorausgeht bzw. dass ihr eine andere folgt, ist das Ergebnis der Ausarbeitung der Gesetze [also der grundlegenden universalhistorischen Entwicklungsgesetze, E.R.] – es ist das, was die Gesetze erklären, und somit ist es selbst folglich nicht ‚das Gesetz‘.“<sup>22</sup>

Worin liegen nun aber die wesentlichen Kriterien anhand derer sich die Frage entscheidet, ob es sich bei der „asiatischen Produktionsweise“ um eine eigenständige ökonomische Gesellschaftsformation handelt oder nicht. Die grundlegenden Gesichtspunkte hierzu haben B. N. Bessonow und L. A. Simina wie folgt zusammengefasst:

„Einmütigkeit herrscht [...] darüber, dass es zur Unterscheidung einer asiatischen Produktionsweise des Nachweises bedarf, dass es sich hierbei um ein besonderes objektives und notwendiges Stadium in der Menschheitsgeschichte, in der Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte handelt, auf welche sich spezifische Produktionsverhältnisse gründen, die diese Produktionsweise charakterisieren. [...] Auch geht es nicht darum, ob unser Schema des Geschichtsprozesses fünf oder sechs Formationen umfassen wird. Das Kriterium für die Unterscheidung einer Formation muss deren objektiv notwendige Rolle bei der Entstehung der folgenden Stufen der historischen Entwicklung sein.“<sup>23</sup>

Da diese Aspekte bereits im Rahmen der Skizzierung des Herausbildungsprozesses der ersten Klassengesellschaften behandelt wurden, soll hier nicht mehr im Detail auf sie eingegangen werden.

Festzuhalten bleibt jedoch, dass es die asiatische Produktionsweise gerade entlang dieser Maßstäbe auch als eigenständige Formation einzuschätzen gilt: Eine historisch notwendige, auf spezifischen formationsbildenden Produktionsverhältnissen beruhende gesellschaftliche Totalität der Organisation des Reproduktions-

---

<sup>22</sup> Cornforth, Marxistische Wissenschaft und antimarxistisches Dogma, 187.

<sup>23</sup> Bessonow, B. N. und L. A. Simina, Aktuelle Probleme der marxistisch-leninistischen Lehre von den ökonomischen Gesellschaftsformationen, 551.

prozesses, die die Voraussetzung einer über die Grenzen der Urgesellschaft hinausführenden Produktivkraftentwicklung und -entfaltung der geistigen Kultur bildete und zum Ausgangspunkt einer weiteren sie selbst überwindenden gesellschaftlichen Aufwärtsentwicklung wurde. All dies berücksichtigend kommt ihr somit, wie Herrmann festhält, als

„der ersten Ausbeutergesellschaft die Stellung einer in sich geschlossenen gesellschaftlichen Formation zu, die sich auf ihrer eigenen Grundlage immer von neuem reproduziert hat – selbstverständlich unter allmählicher Weiterentwicklung. Eine solche Bestimmung erfährt auch keinen Abbruch durch die Feststellung, dass in dieser Gesellschaft die Sklaverei entstand.“<sup>24</sup>

Mit diesem Klärungsprozess einhergehend waren jedoch hier und da wiederum Tendenzen zu vernehmen, nun diese Formation unzulässig auszudehnen. Obschon sich deren territoriale Verbreitung keinesfalls auf den alten Orient oder Asien eingrenzen lässt, man denke etwa an die von den Mayas und Inkas in Mittel- und Südamerika oder den Achäern auf Kreta und in Südgriechenland errichteten Gesellschaftssysteme, besaß sie doch ebensowenig weltweiten Charakter wie die Sklavenhalterordnung.

Ob und inwiefern gleiches auf für die Feudalgesellschaft zutrifft, ist jedoch nach wie vor strittig. Das hängt nicht zuletzt auch mit der äußerst umstrittenen Einschätzung der Formationsprozesse in Afrika und Lateinamerika, aber auch in Asien vor deren kolonialer Unterwerfung zusammen. Eine bis auf weiteres offene Frage, deren Beantwortung weiterer historischer und theoretischer Untersuchungen bedürfte.

Gesicherte universelle Verbreitung besaß in vorkapitalistischen Epochen mithin nur die urgesellschaftliche Gentilorganisation, deren universeller Charakter allerdings nicht Ausdruck weltgeschichtlicher Verflechtungs- und Interdependenzprozesse ist, sondern vielmehr in ihrer Unterentwickeltheit und der mit ihr erst anhebenden, teils noch „naturwüchsigen“ Formierung der Gesellschaft gründet.

Dessen ungeachtet lag diesem weltweit gleichartigen Formierungsprozess dasselbe Entwicklungsgesetz zugrunde. Dasselbe im Wechselverhältnis der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse gründende universalhistorische Entwicklungsgesetz auf dem auch die weitere stufenförmige Höherentwicklung und weltgeschichtliche Verflechtung der menschlichen Gesellschaft beruht. Und wiewohl nicht alle Völker sämtliche Formationsstufen durchlaufen haben bzw. durchlaufen müssen, teils auch Entwicklungswege eingeschlagen haben, die in relativer Stagnation, nicht selten gar im Untergang dieser Gesellschaften mündeten, lässt sich bezüglich der weltgeschichtlichen Entwicklungslinie doch eine eindeutige Progres-

---

<sup>24</sup> Herrmann, Spuren des Prometheus, 85.

sionsfolge einander ablösender, auf einem jeweilig höherem Niveau der Produktionsweise aufruhender ökonomischer Gesellschaftsformationen ausmachen, deren Abfolge, da jeweils aus den sich zuspitzenden Grundwiderspruch der vorangegangenen Formation hervorgegangen und damit eine höhere Einheit von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen repräsentierend, eine gesetzmäßige Gerichtetheit aufweist. Diese Gerichtetheit der gesellschaftlichen Höherentwicklung stellt dergestalt aber keinen teleologisch bestimmten Prozess dar, sondern entspringt der dialektischen Negationsstruktur als fundamentaler Formbestimmtheit jeglicher Entwicklung und damit auch der geschichtlichen Progression.

Obschon also nicht durch ein Telos präformiert, kein vermeintliches Endziel der Geschichte hinstuerndes Geschehen verkörpernd, weist der Geschichtsverlauf dennoch eine gesetzmäßige Gerichtetheit auf. Daran ändern auch gelegentliche Regressionsprozesse nichts. Nirgendwo in der Geschichte ging eine sachlich höhere ökonomische Gesellschaftsformation einer niedrigeren vorher, und nirgends entwickelte sich eine niedrigere Formation aus einer höheren heraus. Weder ging irgendwo der Kapitalismus der Feudalgesellschaft oder diese der patriarchalischen Ausbeuterordnung bzw. Sklavenhaltergesellschaft vorher, noch irgendwo diese aus dem Feudalismus oder dieser aus kapitalistischen Verhältnissen hervor.

Das geschichtliche Nacheinander weist mithin eine der Erkenntnis zugängliche Grundstruktur und Stufenfolge auf, wenngleich bis zur Ausbildung des Kapitalismus, der ersten unbestreitbar universelle Verbreitungstendenz besitzenden antagonistischen Gesellschaftsformation, die Geschichte vor allem durch ein vielfältiges, in seiner Gesamtentwicklungsrichtung deswegen jedoch nicht unbestimmtes Nebeneinander gekennzeichnet ist.

Und insofern ökonomische Gesellschaftsformationen nicht einfach erratische Blöcke darstellen, sondern in dialektischen Negationsprozessen auseinander hervorgehen, tritt die Dialektik des Nacheinander und Nebeneinander in den Formen der formationsspezifischen Stadialität und Heterogenität auch in ihnen selbst zutage. Insbesondere in deren Übergangsphasen.

Gesellschaftsordnungen „reiner Form“ sind zwar theoretisch notwendige Idealisierungen, in realiter enthalten sie jedoch neben dem dominanten formationsbestimmenden Produktionsverhältnis auch Reste vergangener Produktionsweisen und Keime zukünftiger Produktionsweisen, sowie dadurch bestimmte soziale Beziehungen und Ideen. Gerade in der Frühphase einer gesellschaftlichen Formation, in welcher sie sich erst bis zu einem gewissen Ausmaß auf ihrer eigenen Grundlage bewegt und aus ihren Voraussetzungen aufbaut, existieren neben den neuen systembildenden Elementen noch vielfältige Elemente und Verhältnisse der vorangehenden Formationen, die sich die zur Totalität ausprägende ablösende Formation auf die eine oder andere Weise unterwirft, umbildet und einordnet – oder welche sie im Zuge ihrer Reifung überwindet und durch neue Formen ersetzt.

Dieser Integrations- und Umbildungsprozess überkommener sozialökonomischer Entwicklungsformen oder Sektoren, von Lenin als „Übergangsepoche“ bezeichnet, weist natürlich jeweils formationsspezifische Besonderheiten auf, verweist in seinem allgemeinen Gehalt dessen ungeachtet jedoch auf einen universellen Formierungsmechanismus ökonomischer Gesellschaftsformationen. „Wenn im vollendeten bürgerlichen System“, äußert sich Marx hierzu in einer vielzitierten Passage der *Grundrisse*,

„jedes ökonomische Verhältnis das andere in der bürgerlich-ökonomischen Form voraussetzt und so jedes Gesetzte zugleich Voraussetzung ist, so ist das mit jedem organischen System der Fall. Dies organische System selbst als Totalität hat seine Voraussetzungen, und seine Entwicklung zur Totalität besteht eben [darin], alle Elemente der Gesellschaft sich unterzuordnen, oder die ihm noch fehlenden Organe aus ihr heraus zu schaffen. Es wird so historisch zur Totalität. Das Werden zu dieser Totalität bildet ein Moment seines Prozesses, seiner Entwicklung.“<sup>25</sup>

Dies gilt selbstverständlich auch für den Übergang von der kapitalistischen zur sozialistischen Gesellschaft. Auch diese tritt erst nach „langen Geburtswehen“ (Marx) und verschiedenen Übergangsetappen in ihre Reifephase ein. Die anzunehmenden Etappen, nach Engels einer der „schwierigsten Stoffe“, und die einzuberechnenden Fristen, nach Marx ohnehin ein „arges Ding“, sind heute weitgehend offen.

Wie immer man über die Entwicklungen in China denkt, aus der dort verhandelten Problemsicht ergeben sich jedenfalls völlig neue Zeitdimensionen. Die chinesischen Marxisten sehen ihr Land in einer langfristigen Übergangsperiode zu einer sozialistischen Gesellschaft auf deren eigener materieller und geistig-kultureller Grundlage, als einer als „Anfangsstadium“ des Sozialismus bezeichneten, voraussichtlich rund 100 Jahre in Anspruch nehmenden Anfangsperiode der schrittweisen Überwindung der Unterentwicklung und der allmählichen Etablierung eines gesamtgesellschaftlichen sozialistischen Reproduktionszusammenhangs, dessen Ausgestaltung und Entfaltung dann selbst wiederum mindestens einige Dutzend Generationen wahren dürfte. Nicht erst der Sozialismus als niedere Phase der kommunistischen Gesellschaftsformation und zugleich Übergangsperiode zum Kommunismus erweist sich diesen Auffassungen zufolge als ein völlig andere Zeitdimensionen beanspruchender Entwicklungsprozess wie bisher angenommen, schon der bloße Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus wird hier als langfristiger Übergangsprozess konzipiert in welchem die neuen, die Entwicklungsrichtung bestimmenden Elemente und die von ihnen in ihrem Charakter mehr und

---

<sup>25</sup> Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 203.



mehr geprägten Elemente des Abgelösten noch lange Zeit nebeneinander bestehen, ohne sich damit einfach zu einer in ihrer Tendenz unbestimmten Mischform gleichrangiger Verhältnisse zusammenzufügen.

Sicherlich herrschen unter entwickelten kapitalistischen Verhältnissen günstigere Bedingungen als in China, ist mit kürzeren Übergangsfristen zu rechnen. Allzu optimistische, ehemals direkt voluntaristische Vorstellungen nur kurz währendender Übergangsstrecken dürften jedoch als „heroische Illusionen“ (Marx) *ad acta* gelegt werden müssen.

Dasselbe gilt auch für falsch verstandene Vorstellungen der Irreversibilität historischer Entwicklungen. Diese gilt nur für den weltgeschichtlichen Prozess als Ganzem. Solange der Sozialismus noch in seinen Anfängen steckt, sich also noch nicht in einer entfalteten Form und im Weltmaßstab durchgesetzt hat, wirken sowohl im Inneren wie Äußeren noch vielfältige restaurative Kräfte und Tendenzen, und bestehen objektive Möglichkeiten einer Reversibilität sozialistischer Durchbrüche.

Ein auch in der Geschichte des Kapitalismus zu beobachtender Umstand, der umso höher zu veranschlagen ist, als sich mit dessen Entfaltung die Weltgeschichte zu einer raum-zeitlichen Einheit verdichtete. Dessen weltweiter Charakter, in welchem sich eine historisch neue Qualität der Naturbeherrschung und ein qualitativ neuer Grad der Vergesellschaftung der Produktion ausdrückt, gründet nun entgegen dem der urgesellschaftlichen Gentilordnung gerade in dem durch ihn repräsentierten Entwicklungsniveau. Mit der kapitalistischen Gesellschaftsformation und dem sich in ihr ausdrückenden Entwicklungsniveau auf privatem Produktionsmitteleigentum begründeter Wirtschaftsweise wurde nach marxistischer Auffassung allerdings das Privateigentum an den Produktionsmitteln und einer auf der Logik des Privateigentums fußenden Gesellschaftsformierung gleichzeitig bis an deren äußerste Grenze entwickelt – und damit objektiv zugleich auch die materiellen Bedingungen wie die historische Notwendigkeit eines Übergangs in qualitativ neue, auf dem Kollektiveigentum beruhende Gesellschaftszustände geschaffen.

Die diesen, bis an die äußerste Grenze antagonistischer Entwicklung und Vergesellschaftung führenden Entwicklungsprozess zugrundeliegende Formationsabfolge bildet nach übereinstimmender Auffassung die „tragende Hauptlinie“ des menschlichen Geschichtsverlaufs. Es handelt sich bei dieser also, wie es Ernst Engelberg einst – mittlerweile klassisch geltend – formulierte, um die „Reihenfolge von progressiven Gesellschaftsformationen [...], die bei allen Umwegen und Tempoverlusten im Einzelnen in den Wetterstürmen der Geschichte den relativ kürzesten Weg zum Kapitalismus zurücklegten“<sup>26</sup> und damit zugleich die Möglichkeit einer Überwindung der menschlichen „Vorgeschichte“ und eine umfassende menschliche Emanzipationsperspektive eröffneten.

---

<sup>26</sup> Engelberg, Ereignis, Struktur und Entwicklung in der Geschichte, 631.

Ohne dass damit die realgeschichtliche Existenz und produktiven Leistungen wie kulturellen Errungenschaften verschiedener „Nebenlinien“ und damit eine gewisse Vielfalt der Entwicklung in Abrede gestellt wird – z. B. typologische Ausprägungen (gegebenenfalls in einigen hier nicht näher debattierten Fällen auch als Gesellschaften schwer einzureihenden Formationstyps einzuschätzen) die bei allen produktiven Leistungen und kulturellen Errungenschaften aufgrund ihrer besonderen Verfasstheit über Jahrhunderte oder Jahrtausende nicht mehr über eine bestimmte Stufe der gesellschaftlichen Formierung hinauswuchsen, oder dies zumindest auch für die fernere Zukunft strukturell verunmöglichten (etwa Indien und China, wiewohl deren Entwicklung zugleich heftig umstritten ist), die trotz eines relativ hohen und zu ihrer Zeit der normsetzenden Entwicklungslinie des „kürzesten Wegs“ vorausliegenden Produktions- und Kulturniveaus in länger währende Regressionsphasen schlitterten (etwa Kulturen des Vorderen Orients) oder gar untergingen (etwa die Mayas) u. v. m. – und ohne damit einfach einer eurozentrischen Sichtweise das Wort reden zu wollen, ist doch festzustellen, dass es sich bei der „tragenden Hauptlinie“ der geschichtlichen Entwicklung um jenen Entwicklungsstrang handelt der, wie es der Philosoph Wolfgang Eichhorn und der Geschichtswissenschaftler Wolfgang Küttler formulieren, „die Fortentwicklung der produktiven Wesenskräfte der Menschheit (am klarsten) repräsentiert“.<sup>27</sup>

Eine Entwicklungslinie, so Eichhorn und Küttler weiter, die „zwar widersprüchlich und voller Rückschläge, aber zugleich hinlänglich kumulativ und kontinuierlich war und zur ursprünglichen Ausbildung des Kapitalismus führte.“ Ein „im historischen Wechsel ökonomisch-kultureller Zentren“ zurückgelegter Entwicklungsweg, „der sich im Geschichtsverlauf selbst, und zwar im weltgeschichtlichen Gesamtzusammenhang, objektiv heraushebt“<sup>28</sup>. Und, so fahren beide weiter, die ausführlicher zu zitieren hier deshalb gestattet sei, da die nähere Ausformulierung der Konzeption der „Hauptentwicklungslinie“ untrennbar mit ihren Namen, insbesondere mit dem Wolfgang Küttlers verbunden ist: „Im Grunde geht es um eine typische Entwicklungsfolge des Fortschritts in durchaus verschiedenen Regionen und bei unterschiedlichen Völkern und Kulturen, also um eine theoretische Verallgemeinerung, die keineswegs mit einer Be- oder Abwertung von Kulturen oder Regionen verbunden werden darf.“<sup>29</sup>

Deren kulturelle Leistungen und Beiträge zum Menschheitsfortschritt bemessen sich nicht einfach an der Frage inwiefern sie zur Ausbildung des „kürzesten Weges“ zum Kapitalismus (Sozialismus) beigetragen haben, wenngleich die

---

<sup>27</sup> Eichhorn und Küttler, „... dass Vernunft in der Geschichte sei“. Formationsgeschichte und revolutionärer Aufbruch der Menschheit, 68.

<sup>28</sup> Ebd., 68.

<sup>29</sup> Ebd., 69.

„Hauptentwicklungslinie“ das Bezugssystem der marxistischen Geschichtsphilosophie bildet. Und das gilt nicht nur für die Hochkulturen und eben sowenig bloß für sogenannte höhere Kulturleistungen. Die Verbreitung der volkstümlichen Literatur und des Theaters durch die Mongolen oder die wirtschaftliche Erschließung bis dato unerschlossener Regionen der nördlicher Halbkugel durch die skandinavischen Bauern der Wikinger- und Normannenzeit – um zwei Beispiele aus der Geschichte vielfach zu „kulturlosen Barbarenvölker“ gestempelter Völker zu nennen – stellen gleichfalls bedeutende bis heute fortwährende Kulturtaten dar.

Dass die unterschiedlichen Entwicklungsstränge zudem in vielfältiger Hinsicht auch in vermittelter Beziehung zueinander stehen, dürfte ohnehin evident sein. Mehr noch. Ohne etwa die Aneignung der vielfältigen Europa weit vorausliegenden technischen und geistigen Errungenschaften der mittelalterlichen chinesischen, indischen und arabischen Kulturen zu berücksichtigen, ist bekanntermaßen selbst die weitere Entwicklung der europäischen Feudalgesellschaft nur unzureichend begriffen.

Um die *innere Logik* und die Grundtendenz des Geschichtsverlaufs in den Blick zu bekommen, bedarf es allerdings des Bezugs auf jene tragende Entwicklungslinie „progressiver Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation“ in der die gesetzmäßige Aufwärtsentwicklung der Menschheit in ihrer historisch-logischen Bestimmtheit gewissermaßen am reinsten zum Vorschein kommt. Begreift man diese – nach Auflösung der Gentilgesellschaft – als beständig fortschreitende Durchsetzung qualitativ höherer, formationsbildender Privateigentumsverhältnisse, die „schließlich im kapitalistischen Eigentum ihren Höhe- und Endpunkt findet“<sup>30</sup>, so rücken damit die beiden in ihren Grundaspekten bereits behandelten Fragestellungen „welche progressive weltgeschichtliche Rolle dem Kapitalismus zukommt und welche historische Entwicklung zur primären Herausbildung des Kapitalismus geführt hat“<sup>31</sup> in den Mittelpunkt eines die realgeschichtliche Vielfältigkeit und Komplexität berücksichtigenden Verständnisses der Formationsgeschichte.

In diesem Rahmen erfährt nun auch der Marxsche Begriff der „progressiven Epochen“ eine stärkere Berücksichtigung und wird in seinem komplexen Gesamtgehalt zur zentralen Kategorie einer geschichtsphilosophisch orientierten materialistischen Weltgeschichtsforschung. Im Zentrum solcher „progressiver Epochen“ resümiert der bundesdeutsche Formationstheoretiker Klaus Naumann, „stehen jene tendenzbestimmenden Gesellschaften eines bestimmten Formationstyps, die die Richtung des historischen Fortschritts dirigieren“<sup>32</sup>, also als epochale Durchbrüche jeweils normsetzend und entwicklungsbestimmend sind.

<sup>30</sup> Herrmann, Spuren des Prometheus, 211f.

<sup>31</sup> Eichhorn und Küttler, „... dass Vernunft in der Geschichte sei“. Formationsgeschichte und revolutionärer Aufbruch der Menschheit, 73.

<sup>32</sup> Naumann, Ökonomische Gesellschaftsformation und historische Formationsanalyse, 167.

11.

Diese epochalen Durchbrüche markieren nun, geprägt durch den jeweiligen Formationstyp und die ihm entsprechende Grundform des Knechtschaftsverhältnisses, Engels zufolge, zugleich die „großen Epochen der [bisherigen, E.R.] Zivilisation“, die er mit Marx der „Wildheit“ und der „Barbarei“ entgegenstellte – womit sich die marxistische Geschichtsphilosophie, in untrennbaren Zusammenhang mit ihrem formationstheoretischen Kerngehalt, zugleich als materialistische Zivilisationstheorie und spezifische Zivilisationskritik erweist. Als solche begreift sie die Zivilisation nicht einfach als überformationelle Erscheinung, sondern vielmehr in ihren historischen wie sozialökonomischen Ursprungsbedingungen – aus der Entwicklung der Produktivkräfte, der zunehmenden Arbeitsteilung, der Herausbildung der Warenproduktion, des Privateigentums und damit einhergehend der Klassen – und ihrem bisherigen formationsbestimmten antagonistischen Charakter, den Engels, entsprechend der von ihm im *Ursprung* behandelten Ausbeuterordnungen, durch deren grundlegende Knechtschaftsformen charakterisiert. „Die Sklaverei“, so Engels, „ist die erste, der antiken Welt eigentümliche Form der Ausbeutung; ihr folgt die Leibeigenschaft im Mittelalter, die Lohnarbeit in der neueren Zeit. Es sind dies die drei großen Formen der Knechtschaft, wie sie für die drei großen Epochen der Zivilisation charakteristisch sind.“<sup>33</sup>

Weit davon entfernt damit die menschheitsgeschichtliche Bedeutung zivilisatorischer Regelungen der ursprünglich naturwüchsig-gentilistisch organisierten gesellschaftlichen Beziehungen und Verhaltensweisen gering zu schätzen, diese vielmehr nachdrücklich anerkennend, zielt Engels' Blickwinkel hier jedoch vor allem auf deren zuvor meist ausgeblendeten klassenmäßigen Konstituierung und deren sozialen Inhalt. Demgemäß unterscheidet die marxistische Geschichtsphilosophie, abhängig vom zugrundeliegenden Formationstyp und dessen Knechtschaftsform, begrifflich auch zwischen unterschiedlichen (formationellen) Zivilisationsstufen – etwa der antiken Zivilisation oder der bürgerlichen Zivilisation.

Darüber, dass auch bei letzterer, trotz deren welthistorischer Bedeutsamkeit, ihr antagonistischer Inhalt und ihre spezifische Form keinesfalls aus dem Auge gelassen werden kann, waren sich Engels und Marx schon frühzeitig klar geworden. Denn obschon sich bei ihnen nicht wenige emphatische Würdigungen der „zivilisatorischen Mission“ der jungen „höchst revolutionären“ Bourgeoisie finden, sind sie sich zugleich der Ambivalenz und des Klassencharakters dieses bürgerlich-zivilisatorischen Fortschritts bewusst. Und dies sowohl in innergesellschaftlicher wie weltgeschichtlicher Hinsicht.

---

<sup>33</sup> Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, 170.

Bezüglich des erstgenannten, revolutionären Aspekts der bürgerlichen Zivilisationsstufe formulierten sie bereits im *Manifest*, dass die Bourgeoisie, „wo sie zur Herrschaft gekommen, [...] alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört“ hat. „Sie hat die buntscheckigen Feudalbande, die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpften, unbarmherzig zerrissen“, damit allerdings „kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen als das nackte Interesse, als die gefühllose ‚bare Zahlung‘.“<sup>34</sup>

„Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren. [...] Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen.“<sup>35</sup>

Ja, die Bourgeoisie „reißt durch die rasche Verbesserung aller Produktionsinstrumente, durch die unendlich erleichterten Kommunikationen“, „durch ihre Exploitation des Weltmarktes“, „auch die barbarischsten Nationen in die Zivilisation“,<sup>36</sup> allerdings nicht in die „Zivilisation als solche“, sondern in die bürgerliche. Denn so heißt es unmißverständlich weiter: „Sie zwingt alle Nationen, die Produktionsweise der Bourgeoisie sich anzueignen, wenn sie nicht zugrunde gehen wollen; sie zwingt sie, die sogenannte Zivilisation bei sich einzuführen, d. h. Bourgeois zu werden.“<sup>37</sup> Die „sogenannte Zivilisation“, die sie den Völkern und Nationen aufzwingt, entpuppt sich dergestalt bloß als bürgerliche Zivilisation, als Durchsetzung bürgerlicher Beziehungen. Diese trägt allerdings, wie aus dem Blick auf die Formen ihres Exports schlagartig sichtbar wird, selbst barbarische Züge. „Die tiefe Heuchelei der bürgerlichen Zivilisation und die von ihr nicht zu trennende Barbarei“, so Marx, „liegen unverschleiert vor unseren Augen, sobald wir den Blick von ihrer Heimat, in der sie unter respektablen Formen auftreten, nach den Kolonien wenden, wo sie sich in ihrer ganzen Nacktheit zeigen.“<sup>38</sup> Dieser „unverschleierte“ Blick wirft damit auch ein bezeichnendes Licht auf den wahren Charakter der „respektableren Formen“ in denen die bürgerliche Zivilisation in den kapitalistischen Zentren auftritt.

---

<sup>34</sup> Marx und Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 464.

<sup>35</sup> Ebd., 465.

<sup>36</sup> Ebd., 466.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Marx, *Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien*, 225.

Es geht Marx und Engels in diesem Zusammenhang nicht um eine Kritik der Zivilisation als Zivilisation, sondern um eine spezifische gesellschaftstheoretische Kritik der antagonistischen Formen und Inhalte des Zivilisationsprozesses.

„Da die Grundlage der [bisherigen, E.R.] Zivilisation die Ausbeutung einer Klasse durch eine andre Klasse ist“, so Engels die grundlegende Auffassung des Marxismus verallgemeinernd, „so bewegt sich ihre ganze Entwicklung in einem fortdauernden Widerspruch. Jeder Fortschritt der Produktion ist gleichzeitig ein Rückschritt in der Lage der unterdrückten Klassen, d. h. der großen Mehrheit. Jede Wohltat für die einen ist notwendig ein Übel für die andern, jede neue Befreiung der einen Klasse eine neue Unterdrückung für eine andere Klasse.“<sup>39</sup>

Darin liegt die Dialektik des bisherigen Fortschrittsverlauf. Das darf nun allerdings nicht dahingehend missverstanden werden, dass damit der zivilisationsgeschichtliche Fortschritt dementiert würde, oder Engels hier einfach den Standpunkt eines eklektischen Sowohl-Fortschritt-als-auch-Rückschritt vertreten hätte, sondern zielt vielmehr auf die nähere Bestimmung des widersprüchlichen Wesens des seiner bestimmenden Tendenz nach unstrittig einen progressiven Gesamtcharakter verkörpernden Zivilisationsprozesses, der in seiner antagonistischen Form jedoch zugleich mit ungeheuren menschlichen und sozialen Gestehungskosten verbunden ist. Denn so hohe Wertschätzung Marx und Engels dem urkommunistischen Charakter der „primären Formation“ auch in vielerlei Hinsicht entgegenbrachten, einer idyllischen Verklärung dieses „primitiven Typus“ menschlicher Vergesellschaftung und seiner vielfältigen inneren Begrenztheiten standen sie Zeit ihres Lebens fern, ja setzten diesen zugleich synonym mit „Barbarei“.

Allerdings bewies die Urgesellschaft, dass weder das klassenkonstituierende Privateigentum noch der Staat – „eine Organisation der besitzenden Klasse“<sup>40</sup> – „von Ewigkeit her“ bestanden, beide vielmehr als ebenso historische wie transitorische Erscheinungen zu begreifen sind. Diese Erkenntnis verknüpft sich für Marx und Engels mit einer weitreichenden zivilisationsgeschichtlichen Perspektive. Denn die Überwindung der vorwiegend auf verwandtschaftlichen Beziehungen beruhenden Bindungen, Regulierungsformen und Regelungsprinzipien durch völlig neugeartete Produktions- und Abhängigkeitsverhältnisse sowie staatlich-rechtliche Ordnungsmechanismen bildet nicht nur den menschheitsgeschichtlichen Übergang in die Zivilisation, sondern zugleich deren weltgeschichtlichen Eintritt in die Klassengesellschaften.

---

<sup>39</sup> Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, 171.

<sup>40</sup> Ebd., 167.

Aus Sicht der Entwicklung des Menschen in Richtung eines allseitig freien Wesens ging die Herauslösung des Menschen aus den „alten, durch Blutbande gebildeten und zusammengehaltenen Gentilgenossenschaften“<sup>41</sup> – als historischer Voraussetzung einer zunehmenden Differenzierung der menschlichen Beziehungen und Individuen – damit jedoch mit neuen gesellschaftlichen Unterdrückungs- und Abhängigkeitsverhältnissen einher, die die Entfaltung der menschlichen Freiheit und Individualität in vielfältiger Weise deformierten und für die überwiegende Mehrheit der Menschheit weitgehend blockierten bzw. in einen engen Rahmen zwängten. Diese Beschränkungen und klassenmäßig-bornierten Deformationen werden der sozialökonomisch determinierten zivilisatorischen Entwicklungstendenz der menschlichen Geschichte nach erst in einem qualvollen Fortschrittsprozess einander ablösender Zivilisationsstufen zu immer größerer Freiheit und individueller Entfaltungsmöglichkeiten zurückgedrängt und schließlich durch die „freie Assoziation von freien Produzenten“ überwunden, in welcher „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingungen für die freie Entwicklung aller“<sup>42</sup> sein wird.

Die von Marx in diesem Zusammenhang entdeckte stadiale Grundstruktur des Zivilisationsprozesses aus dem Blickwinkel der geschichtlichen Ausbildung allseitig freier Menschen, bringt einen triadischen, die formationstypischen Knechtschaftsformen „großer Epochen der Zivilisation“ aus einem darüber liegenden Gesichtspunkt noch übergreifenden Entwicklungsgang zum Ausdruck, der in seiner spezifischen Formbestimmtheit allerdings nicht einfach mit der Formationstriade in eins gesetzt werden darf.

Obschon also durch den Formationsprogress begründet, weichen die von Marx skizzierten Zivilisationsstufen mithin sowohl von den Formationsstufen im engeren Sinne vom triadischen Stufengang der großformationellen Gesamtgeschichte ab. Gemäß dessen spezifischer Periodisierungskriterien erläutert er diesen Entwicklungsdreischritt in den *Ökonomischen Manuskripten* von 1857/1858 wie folgt:

„Persönliche Abhängigkeitsverhältnisse (zuerst ganz naturwüchsig) sind die ersten Gesellschaftsformen, in denen sich die menschliche Produktivität nur in geringem Umfang und auf isolierten Punkten entwickelt. Persönliche Unabhängigkeit, auf sachlicher Abhängigkeit gegründet, ist die zweite große Form, worin sich erst ein System des allgemeinen gesellschaftlichen Stoffwechsels, der universalen Beziehungen, allseitiger Bedürfnisse und universeller Vermögen bildet. Freie Individualität, gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktivität als ihres gesellschaftlichen

---

<sup>41</sup> Ebd., 165.

<sup>42</sup> Marx und Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, 482.

Vermögens, ist die dritte Stufe. Die zweite schafft die Bedingungen der dritten.“<sup>43</sup>

Dass Marx aus der Thematik des von ihm behandelten Stoffes an dieser Stelle auch die „naturwüchsigen“ Abhängigkeitsverhältnisse der ersten Stufe subsumiert, tut hier nichts zur Sache. Aus zivilisationstheoretischer Perspektive unter formationstheoretischem Aspekt beansprucht vielmehr der Umstand Interesse, dass er die patriarchalischen, antiken und feudalen Gesellschaftsformationen zusammen unter die Stufe der „persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse“ aggregiert, die menschliche Geschichte von der allmählichen Überwindung der „Barbarei“ bis in den Feudalismus mithin als eine diese formationelle Gliederung übergreifende erste Zivilisationsstufe betrachtet, der mit der kapitalistischen Gesellschaftsordnung eine neue, zweite große Zivilisationsform der Entwicklung des Menschen folgt – „persönliche Unabhängigkeit, auf sachlicher Abhängigkeit gegründet“ –, in welcher sich die menschlichen Beziehungen, Bedürfnisse und Vermögen in qualitativ neue Weise ausdifferenzieren und ausbilden, allerdings, wie im *Kapital* hierzu präzisierend vermerkt, eingespannt und eingepresst „in einem System allseitiger sachlicher Abhängigkeit“<sup>44</sup> und damit zugleich auf ein aus dem Kapitalverhältnis und der Kapitallogik resultierendes Maß reduziert und vereinseitigt. Zugleich werden dadurch jedoch die Bedingungen einer darüber hinaus gehenden Zivilisationsstufe der „freie[n] Individualität, gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen“ als zivilisatorisches Resultat des Übergangs in die kommunistische Formation geschaffen.

Auch aus Sicht des Regelungsaspekts menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens, des zweiten wesentlichen Aspekts der marxistischen Zivilisationstheorie, stellt diese Stufe einer kommunistischen Vergesellschaftung allseitig freier Menschen eine über die bisherigen staatlich-rechtlichen Ordnungsmechanismen hinausgehende Zivilisationsstufe und neue Zivilisationsform dar. Mit dem Staat, entstanden aus der Spaltung der Gesellschaft in antagonistische Klassen als Herrschaftsinstrument zur „Niederhaltung und Ausbeutung der unterdrückten Klassen“<sup>45</sup>, sowie „aus dem Bedürfnis, Klassengegensätze im Zaum zu halten“<sup>46</sup>, damit sich die Gesellschaft nicht in einem fruchtlosen Kampf verzehrt, hat sich zugleich eine sich „über“ die Gesellschaft „stellende, sich ihr mehr und mehr entfremdende Macht“<sup>47</sup> herausgebildet, deren allgemein-zivilisatorische Regulierungsfunktionen

---

<sup>43</sup> Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, 91.

<sup>44</sup> Marx, Das Kapital, Bd. 1, 122.

<sup>45</sup> Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, 167.

<sup>46</sup> Ebd., 166.

<sup>47</sup> Ebd., 165.



und -mechanismen vom jeweiligen Klassencharakter des Staats überformt und überlagert sind. Und der auf seiner bürgerlichen Entwicklungsstufe zu einer allumfassenden Zerspaltung des Menschen in einen unwirklich-abstrakten Staatsbürger auf der einen und einem realen, atomisierten Egoisten auf der anderen Seite führt.

Eben hieraus leiten Marx und Engels die emanzipatorische Zivilisationsperspektive einer allmählichen Rücknahme des Staates (im „politischen Sinn“) in die Gesellschaft ab.

„Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚forces propres‘ als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.“<sup>48</sup>

Diese Perspektive lässt sich allerdings nicht in einem einmaligen Akt verwirklichen, sondern bedarf Marx und Engels zufolge zunächst einer Eroberung der Staatsmacht durch die Arbeiterklasse im Bündnis mit den anderen werktätigen Klassen und Schichten, um hierauf gestützt – begleitet von tiefgreifenden sozial-ökonomischen Umwälzungen, denn leitet sich der Staat aus der Klassenspaltung der Gesellschaft ab, bedarf es zu seiner Aufhebung deren Überwindung – die Klassenfunktionen und politischen Formen des Staats mehr und mehr einzuschränken und dessen allgemeine-gesellschaftlichen Funktionen stärker zur Geltung zu bringen und allmählich in eine neuartige nachstaatliche zivilisatorische Form der Regelung der gesellschaftlichen Beziehungen und des zivilisatorischen Zusammenlebens und -wirkens der Menschen (letztlich im Weltmaßstab) überzuführen bzw. dialektisch aufzuheben. „An die Stelle der Regierung über Personen“, so Engels diesen Absterbe- und Übergangsprozess kurz charakterisierend, „tritt die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Produktionsprozessen.“<sup>49</sup>

Vor diesem Hintergrund erweist sich der Kommunismus auch unter dem Regelungsaspekt als neue Zivilisationsstufe, die – auch seiner niederen Phase, dem Sozialismus gegenüber – als eine qualitativ neue Zivilisationsform der Menschheitsgeschichte zu begreifen ist. Obschon der Sozialismus Marx und Engels zufolge also eine unabdingbare Voraussetzung für diese Stufe hinkünftiger Geschichte bildet, wird hieran erneut sein historischer Charakter einer Zwischenstufe, sein logischer Status eines *Zwischen* deutlich. Sie sind, wie der sich um eine

---

<sup>48</sup> Marx, Zur Judenfrage, 370.

<sup>49</sup> Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, 262.

Reformulierung der marxistischen Zivilisationstheorie verdient gemacht habende marxistische Geschichtsphilosoph Frank-Reiner Rupprecht nachdrücklich hervorhebt, „verschiedene Zivilisationsformen [...] untrennbar verbunden mit der Anwendung verschiedener Wertvorstellungen, Regelungsmodelle usw.“<sup>50</sup>

Ungeachtet dieser sich aus dem Übergangscharakter des Sozialismus ergebenden Verschiebung, die insbesondere in ihrer realpolitischen Bedeutung keinesfalls gering zu veranschlagen ist, erweist sich die Entwicklungsgeschichte der Regelungsformen des gesellschaftlichen Lebens von der gentilistischen Regulierung, über staatlich-rechtliche Ordnungsinstrumente, hin zu einem kommunistischen Regelungsmodell, als spezifischer Aspekt der großformationellen Geschichtstriade. Auch sie weist somit eine triadische Grundstruktur auf, die, wie jene des ersten zivilisatorischen Gesichtspunktes der Entwicklung des Menschen und in untrennbarer Verflochtenheit mit ihm, im Kommunismus kulminiert.

Dennoch fallen diese beiden Grundgesichtspunkte der marxistischen Zivilisationstheorie in ihrer stadialen Entwicklungsstruktur nicht einfach zusammen. Auch die marxistische Zivilisationstheorie beinhaltet unterschiedliche Bezüge, die, ob schon miteinander verbundene Aspekte bildend, stets zu beachten sind. Welche es aber auch grundsätzlich mit zu bedenken gilt. Denn erst aus einem Begreifen des Zivilisationscharakters des Kommunismus lässt sich ein zureichendes Verständnis der geschichtsphilosophischen Perspektivvorstellungen des Marxismus gewinnen. Die Überwindung des Staates meint nicht einfach eine Annullierung regelnder gesellschaftlicher Vermittlungsdimensionen, sondern den Übergang zu poststaatlichen und nachpolitischen Regulierungsformen und Regelungsprinzipien einer klassenlosen Gesellschaftsentwicklung.

## 12.

Wie diese, aus der geschichtlichen Entwicklungstendenz und den ihr zugrundeliegenden Gesetzmäßigkeiten historischer Progression abgeleiteten Formen näherhin aussehen werden, lässt sich unter heutigen Bedingungen nicht ausklügeln. Ob die Menschheit diese Stufe erklimmen wird, ist nicht mit Sicherheit vorauszusagen. Es setzen sich geschichtliche Entwicklungstendenzen der marxistischen Geschichtsphilosophie zufolge nur durch entsprechendes Handeln der Menschen, in einem komplexen, von vielfältigen stagnativen und regressiven Gegentendenzen durchkreuzten Prozess durch und dabei weisen die diesem Handeln zugrundeliegenden Gesetzmäßigkeiten, wie ausgeführt, nur einen tendenziellen Charakter auf.

---

<sup>50</sup> Rupprecht, Materialistische Geschichtsauffassung als Emanzipationstheorie, Zivilisationstheorie und Formationstheorie, 140.

Hieraus resultiert denn auch die relative Offenheit der Geschichte. Diese relative Offenheit bedeutet allerdings nicht ihre Unbestimmtheit oder eine Gesetzmäßigkeit des Geschichtsprozesses. Die Geschichte vollzieht sich nicht unabhängig von gesellschaftlichen (auch natürlichen) Gesetzen, ist also nur relativ offen. Das gesellschaftliche Handeln der Menschen kann mithin auch keine beliebigen Resultate erwirken. In einem dialektischen Verständnis bedeutet die Offenheit der Geschichte eben nicht ihre Unbestimmtheit, sondern, dass es keine absolute Vorherbestimmtheit gibt, nicht ihre Gesetzmäßigkeit, sondern, dass sich Gesetze vielmehr nur als Tendenzen durchsetzen. Insofern gibt es immer auch historische Alternativen. Diese entstehen allerdings nicht in einem geschichtsfreien Raum x-beliebiger Möglichkeiten, sondern im Rahmen eines historisch bestimmten Möglichkeitsfeldes einer geschichtlichen Entwicklungsstufe in ihrer konkret-situativen Verfasstheit und ihren gesetzmäßigen Entwicklungstendenzen.

Die auf Engels und Luxemburg zurückgehende Losung „Sozialismus oder Barbarei“ zielt nun genau auf diese in der inneren Strukturbestimmtheit der kapitalistischen Gesellschaftsformation angelegte Alternativität der weiteren Entwicklung der Menschheit. Und „Barbarei“ meint in diesem Zusammenhang nicht einfach einen Rückfall in urgeschichtliche Gesellschaftsverhältnisse, sondern eine beständig voranschreitende Barbarisierung und Entzivilisierung der innerkapitalistischen und zwischenstaatlichen Verhältnisse im Spätkapitalismus, bis hin zur weitgehenden atomaren oder ökologischen All-Negation der menschlichen Gattung, wie heute zu ergänzen wäre.

In diesem Zusammenhang seien zwei kurze Anmerkungen zur (spät-)bürgerlichen Gesellschaft und zur heutigen Weltlage aus geschichtsphilosophischer Sicht eingefügt. Misst man die (spät-)bürgerlich kapitalistische Gesellschaft und deren Selbstverständnis an ihren eigenen Entstehungsidealen und historischen Ansprüchen, ihren zivilisatorischen, politischen und sozialen Verheißungen, nicht zuletzt jene eines immerwährenden Friedens, dessen Anbruch von vielen Hand in Hand mit einer demokratischen Durchflutung der entwickelten kapitalistischen Gesellschaftsordnungen sowie einer beständigen weltweiten Verbesserung der sozialen Lebensverhältnisse gerade nach der weltpolitischen Zäsur von 1989/91 erwartet wurde, muss sie als historisch gescheitert gewertet werden.

Die Hoffnung auf einen „Kapitalismus mit menschlichem Antlitz“ haben sich nicht erfüllt. Auch aus diesem Blickwinkel wird ersichtlich, die stagnative bzw. regressive Alternative zur „bestimmten Negation“ der kapitalistischen Gesellschaftsformation, als antagonistische Möglichkeit zu deren Überwindung, ist in ihrer Entwicklungstendenz, bei aller Varianzbreite, selbst noch durch dessen Strukturbestimmtheit und Bewegungsgesetze historisch und logisch bestimmt.

Die weltpolitische Zäsur von 1989/91 zeigt aber auch noch etwas anderes. Nimmt man eine prinzipielle Offenheit des Geschichtsprozesses an, müsste es

einen doch zumindest verwundern, dass sich in ausnahmslos allen ehemals sozialistischen Ländern kapitalistische Gesellschaftsverhältnisse durchgesetzt haben, drängten doch nicht wenige Menschen damals auf eine „Synthese“ aus beiden Systemen, eine völlig neue „Mischformation“. Eine derartige Formation, auf welchen formationsbildenden ökonomischen Mischverhältnissen und -formen sie auch immer gedacht werden mochte, kam aber nirgends zustande. Desgleichen transformierte sich keines dieser Länder in eine hinter dem Kapitalismus zurückliegende Gesellschaftsformation, was zunächst vielleicht kein besonderes Erstaunen hervorruft, auf Boden der Annahme einer prinzipiellen Offenheit des Geschichtsverlaufes, die wohl auch für historische Regressionsprozesse zu veranschlagen wäre, allerdings abermals Anlass zur Verwunderung wäre, da dieser Auffassung zufolge eigentlich unvorhersehbar gewesen.

Die historische Alternative zu einer Erneuerung des Sozialismus lag aber auch hier nicht in einem geschichtsfreien Möglichkeitsfeld beliebiger Gesellschaftszustände oder beliebiger Resultate, sondern in einer formationellen Alternative zwischen einer grundlegenden Erneuerung des Sozialismus oder einer Re-Etablierung kapitalistischer Verhältnisse, den beiden im geschichtlichen Entwicklungsniveau und dessen bipolarer Klassengrundstruktur wurzelnden (gegensätzlichen) Möglichkeiten. Wengleich der Kapitalismus diese Systemauseinandersetzung (zumindest in Europa) vorläufig gewonnen hat, bleibt eine über ihn hinausführende Fortschrittsperspektive an dessen „bestimmte Negation“ und damit eine sozialistische Organisation der Produktion und Verteilung gebunden.

Ein historischer Fortschritt, sich – im Unterschied zu partiellen Fortschritten – auf das Ganze der Gesellschaft beziehend, ist der marxistischen Geschichtsauffassung zufolge, entsprechend dem universalhistorischen Entwicklungsgesetz wie der Strukturbestimmtheit und Bewegungsgesetzmäßigkeit des Kapitalismus, somit nur durch dessen Überwindung in Richtung Sozialismus/ Kommunismus möglich. Und erst dann wird der Menschheitsfortschritt auch seine antagonistischen Formen und Widersprüche abstreifen, ohne damit freilich in eine rein „affirmative Dialektik“ eines ungetrübten Fortschritts von Erfolg zu Erfolg einzumünden. Derartige, den Fortschritt von seinem dialektischen Korrelat entbindende Vorstellungen, lassen sich zwar aus dem Kontext ihrer historischen Entstehungsbedingungen erklären, verstellen aber nichtsdestotrotz dessen reale Dialektik.

Der Fortschritt wird seiner dialektischen Strukturbestimmtheit nach auch unter klassenlosen Bedingungen bestimmte Merkmale des Rückschritts, des Stagnativen und der Unzulänglichkeit aufweisen, in seiner neuartig progressierenden Gesamttendenz auch einzelne Rückschritte beinhalten, gewisse stagnative Momente umfassen, sich in bestimmten Hinsichten als unzureichend erweisen, woraus sich die Notwendigkeit ergeben wird, diese in ihm jeweils zu erkennen und zu überwinden.

Davon unberührt bleibt aus marxistischer Sicht freilich die Erkenntnis, dass der Fortschritt sich, einmal seiner antagonistischen Form entkleidet, auf eine bisher nicht gekannte Art und Weise zum Wohle des Menschen entfalten wird. Vorausgesetzt ist dem jedoch ein Bruch mit den heute herrschenden Eigentums- und Machtverhältnissen der entwickelten kapitalistischen Länder. Denn, so Marx:

„Erst wenn eine große soziale Revolution die Ergebnisse der bürgerlichen Epoche, den Weltmarkt und die modernen Produktivkräfte, gemeistert und sie der gemeinsamen Kontrolle der am weitesten fortgeschrittenen Völker unterworfen hat, erst dann wird der menschliche Fortschritt nicht mehr jenem scheußlichen heidnischen Götzen gleichen, der den Nektar nur aus den Schädeln Erschlagener trinken wollte.“<sup>51</sup>

Dass es hierzu eines erneuerten Sozialismusverständnisses bedarf, welches grundlegende Lehren und Schlussfolgerungen aus den Mängeln, Fehlentwicklungen und Verbrechen seiner ersten Entwicklungsformen zieht, wird von keinem nachdenklichen Marxisten bestritten, ist jedoch nicht Themenstellung der vorliegenden Arbeit.

Aus geschichtsphilosophischer Sicht stehen vielmehr grundlegendere historisch-logische Erwägungen im Vordergrund, die weniger auf die konkrete Ausgestaltung des Sozialismus abzielen als auf dessen historisch-materialistische Begründung und grundsätzliche Bestimmung. Erst auf diesem Hintergrund wird allerdings verständlich, warum dem Sozialismus aus marxistischer Sicht nicht bloß der Status einer denkmöglichen Alternative zu den herrschenden Verhältnissen zukommt, sondern inwiefern er als objektiv notwendige Möglichkeit zugleich schon als geschichtliche Tendenz existiert.

Das real Mögliche besitzt einer marxistischen Ontologie zufolge selbst Seinsstatus (wenngleich dieser im Unterschied zur Wirklichkeit als verwirklichter Möglichkeit unterschiedliche Graduierungen aufweisen kann). Ihren vollständigen Wert gewinnen derartige geschichtsphilosophische Reflexionen nach marxistischer Auffassung jedoch erst im Zusammenhang ihrer handlungsleitenden Orientierung. Diese bedarf neben grundsätzlichen geschichtsphilosophischen Erwägungen allerdings auch einer konkreten Analyse der konkreten politisch-ökonomischen Situation und Interessenslagen, einer beständigen Verallgemeinerung von Erfahrungen und manchem mehr.

Die *innere Logik* der Menschheitsgeschichte und deren Gesetzmäßigkeiten sind jedoch nur durch eine avancierte Geschichtsphilosophie zu erschließen. Darin liegt auch der Anspruch der marxistischen Theorie der Geschichte: Ein auf ge-

---

<sup>51</sup> Marx, Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien, 226.

schichtlichen Fortschritt ausgerichtetes eingreifendes Denken aus begrifflich-logischen Gründen zu sein, welches die Oberflächenerscheinungen der Geschichtsprozesse aus ihrem Wesen her zu begreifen unternimmt, um eine wissenschaftlich fundierte menschliche Emanzipationsperspektive zu eröffnen, ohne sich dabei der konkret-historischen Situation gegenüber mittels Flucht in allzu „dünne Abstraktionen“ (Marx) zu immunisieren.

Dieser Anspruch sieht sich heute zahlreicheren Einwänden denn je ausgesetzt. Wie immer man diese bewertet, die theoretische und emanzipatorische Leistungsfähigkeit der marxistische Geschichtsphilosophie lässt sich jedenfalls nur aus einem unverkürzten Verständnis ihres auch anthropologische und politökonomische Aspekte umfassenden Grundparadigmas, ihrer formationstheoretischen Mehrdimensionalität, sowie aus ihrer Einheit von Formationstheorie, Zivilisationstheorie und Emanzipationstheorie (als wesenskonstitutive Aspekte der Formationstheorie) plausibel machen.

Nimmt man allerdings vom Standpunkt einer derart voll entfalteten, all diese Dimensionen systematisch zur Geltung bringenden dialektisch-materialistischen Theorie der Geschichte, sich vom geschichtlichen Augenblick und seiner Faktizität lösend, die Jahrtausende währende Menschheitsgeschichte als Ganzes in ihren Entwicklungstendenz in den Blick, dann ist es nicht ganz unplausibel, dass, wie der marxistische Wirtschaftshistoriker Jürgen Kuczynski einmal aus welthistorischer Sicht formulierte, „später einmal Historiker die Geschichte der Menschheit so gliedern werden: Millionen Jahre Urgemeinschaft – darauf: in alle Ewigkeit kommunistische Gesellschaft – dazwischen: eine winzige Übergangsperiode von einigen tausend Jahren: Ausbeutergesellschaften.“<sup>52</sup>

#### Literaturverzeichnis:

**Bessonow, B. N. und L. A. Simina.** 1974. „Aktuelle Probleme der marxistisch-leninistischen Lehre von den ökonomischen Gesellschaftsformationen.“ In: *Sowjetwissenschaft - Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge* 5, 547-551.

**Brendler, Gerhard und Wolfgang Küttler.** 1981. „Zur historischen Analyse ökonomischer Gesellschaftsformationen.“ In: Institut für Marxistische Studien und Forschungen (Hg.): *Ökonomische Gesellschaftsformationen. Theorie und Geschichte*. Frankfurt am Main.

**Cornforth, Maurice.** 1970. *Marxistische Wissenschaft und antimarxistisches Dogma*. Frankfurt am Main: Marxistische Blätter.

**Eichhorn, Wolfgang und Wolfgang Küttler.** 1989. „... dass Vernunft in der Ge-

<sup>52</sup> Kuczynski, Grundzüge der vorkapitalistischen Produktionsweisen, 16.

*schichte sei“.* *Formationsgeschichte und revolutionärer Aufbruch der Menschheit.* Berlin: Akademie.

**Engelberg, Ernst.** 1975. „Ereignis, Struktur und Entwicklung in der Geschichte“. In: *Zeitschrift für Geschichte* 23/6, 613-635.

**Engels, Friedrich.** 1962a. „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats.“ In: *Marx-Engels Werke* 21. Berlin: Dietz, 25-173.

– 1962b. „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie.“ In: *Marx-Engels Werke* 21. Berlin: Dietz, 259-307.

– 1990. „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft.“ In: *Marx-Engels Werke* 20. Berlin: Dietz, 136-238.

**Herrmann, Joachim.** 1975b. *Spuren des Prometheus.* Leipzig: Urania.

**Holz, Hans Heinz.** 1973. „Über den Ursprung von Dissidenzen.“ In: *Marxistische Blätter* 11/6, 88-94.

**Jaeck, Hans-Peter.** 1985. „Geschichtswissenschaftliche Erklärungen, Erklärungsprobleme und die Marxsche Theorie der historischen Formierung.“ In: Küttler, Wolfgang (Hg.): *Gesellschaftstheorie und geschichtswissenschaftliche Erklärung.* Berlin: Akademie, 237-288.

**Kuczynski, Jürgen.** 1968. *Grundzüge der vorkapitalistischen Produktionsweisen.* Berlin: Parteihochschule Karl Marx beim ZK der SED.

**Küttler, Wolfgang.** 1974. „Zur Frage der methodologischen Kriterien historischer Formationsbestimmung“. *Zeitschrift für Geschichte* 22/10, 1029–1048.

**Lewin, Günter.** 1977. „Probleme der uni- oder multilinearen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft.“ In: Engelberg, Ernst und Wolfgang Küttler (Hg.): *Probleme der geschichtswissenschaftlichen Erkenntnis.* Köln: Pahl-Rugenstein, 103-114.

**Losurdo, Domenico.** 1988. „Der Garten Eden und der Sündenfall: Marx ein Prophet?“ In: Sandkühler, Hans Jörg und Hans Heinz Holz (Hg.): *Vernunft und Politik.* Köln: Pahl-Rugenstein.

**Marx, Karl.** 1956. „Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien“. *Marx-Engels Werke* 9. Berlin: Dietz, 220-226.

– 1983. „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.“ In: *Marx-Engels Werke* 42. Berlin: Dietz, 47-768.

– 1987a. „Kritik des Gothaer Programms.“ In: *Marx-Engels Werke* 19. Berlin: Dietz, 13-32.

– 1987b. „Brief an die Redaktion der ‚Otetschestwenyije Sapiski‘.“ In: *Marx-Engels Werke* 19. Berlin: Dietz, 107–112.

– 1987c. „Brief an Pawel Wassiljewitsch Annenkow in Paris vom 28. Dezember 1846“. In: „Marx-Engels Ausgewählte Werke.“ Berlin: Dietz, 547-557.

– 1988. „Das Kapital. Band 1.“ In: *Marx-Engels Werke.* Bd. 23. Berlin: Dietz.

– 1990. Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort. In: *Marx-Engels Werke* 13. Berlin: Dietz, 7–160.

- Marx, Karl und Friedrich Engels.** 1990. „Die heilige Familie.“ In: *Marx-Engels Werke* 2. Berlin: Dietz, 3-223.
- 1990. „Manifest der Kommunistischen Partei.“ In: *Marx-Engels Werke* 4. Berlin: Dietz, 459-493.
- Naumann, Klaus.** 1983. *Ökonomische Gesellschaftsformation und historische Formationsanalyse*. Köln: Pahl-Rugenstein.
- Pasemann, Dieter.** 1981. „Bemerkungen zur Struktur der Geschichte bei Karl Marx“. In: Engelberg, Ernst und Wolfgang Küttler (Hg.): *Probleme der geschichtswissenschaftlichen Erkenntnis*. Köln: Pahl-Rugenstein, 87-102.
- Rupprecht, Frank-Reiner.** 1991. „Materialistische Geschichtsauffassung als Emanzipationstheorie, Zivilisationstheorie und Formationstheorie“. In: *Politische Theorien des Marxismus im Wandel historischer Entwicklungen*. (Schriftenreihe der Marx-Engels-Stiftung 17). Bonn: Pahl-Rugenstein, 133-143.
- Tjaden, Karl Hermann.** 1990. „Gesellschaftsformation - Formationsfolge und -gliederung.“ In: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaft*. Bd. 2. Hamburg: Meiner, 348-363.





# Literatur-Verstehen verstehen?

## Paul Rillas ‚Tristan‘-Essay

*Daniel Hohnerlein, Ludwigsburg*

### I

„Arbeitend unter den ebenso schwierigen wie beglückenden Bedingungen des sozialistischen Aufbaus in einem durch Krieg zerstörten Land, maß er die Literatur und das Theater an ihren Werten für diesen Aufbau, und mit den Resultaten seiner Meßmethoden gab er den neuen Lesern und Zuschauern diese Meßmethoden selbst in die Hände. Stimmgabel und Seziermesser mit gleicher Meisterschaft hantierend, erklärte, sichtete und lehrte er lieben die klassische und die zeitgenössische Literatur.“

*Bertolt Brecht, im Nachruf auf Paul Rilla, 1954*

Literatur-Verstehen verstehen? – Wer fragt hier: der Leser, ein Literaturwissenschaftler? Möchte jener nicht einfach Literatur verstehen? Und dieser, fragt er so nicht in einer Weise, die ihn von der Literatur zunehmend entfernt, ohne durch die größere Distanz einen weiteren Blick zu bekommen? Gerade dem soll hier nicht erst in möglichen Antworten, sondern schon mit der Fragestellung selbst begegnet werden. Wir wissen also schon etwas, wenn und indem wir fragen: Mit und in der Frage nach dem Verstehen des Verstehens der Literatur werden die Literatur und das Verstehen in ihrer Dopplung als etwas begriffen, das erst in der gegenteiligen Bestimmung seiner selbst als Verhältnis <sup>(H. H. Holz)</sup> <sup>1</sup> zu sich kommt, das heißt in der Fülle seiner Beziehungseigenschaften zu sich als Ganzem. Erst in ihm als Standpunkt des Verstehens kann das Publikum und die Literatur so zusammenkommen, daß eins das andere nicht auf sich zu reduzieren und zu unterwerfen braucht, um sich begreifen zu können. Einheit verkommt nicht zur Einfalt.

Das Verstehen des Verstehens der Literatur zielt – sich selbst als ein solches Verhältnis begreifend – darauf ab, die Einnahme eines solchen Standpunktes im Herangehen an Literatur jedem Leser zu ermöglichen, durch Aufklärung und

---

<sup>1</sup> Wo nicht im eigentlichen Sinne zitiert, sondern ein Begriff – wie der des ‚Verhältnisses‘ (H.H.Holz) – zur Anwendung gebracht wird, wird er mit dem Hinweis auf seine theoretische Quelle als begriffliches Erbe gekennzeichnet, ohne ihn mit einem bibliographischen Verweis zu versehen.

Übung, und eben so von Seiten der Literaturwissenschaft einen Beitrag zu leisten, um ‚Dichter zum Begleiter‘ und ‚aus Fremden Nachbarn‘ zu machen. Das war, was Peter Hacks vom Literaturwissenschaftler im günstigen Fall erwartete.

### Paul Rillas Essays

Paul Rillas Essays zur Literatur zeigen, wie man der Erwartung des Dichters gerecht zu werden vermag, und auch, dass deren Erfüllung uns bereichert, indem uns Maßstäbe eigenen Urteilens und Maße gelingenden Lebens einsichtig werden. Denn Rillas Herangehen an die Literatur lässt uns diese als ein Herangehen an die Welt verstehen, in und mit dem „die Einheit und Zusammengehörigkeit des Gefühls- und Verstandeslebens des Menschen, dieses Durchdrungensein der Gefühle mit der Kultur des Verstandes, dieses Wieder-Emotional-Werden der höchsten Gedanken – das gemeinsame Prinzip beim Aufklärer Vauvenargues und beim sozialistischen Humanisten Gorki –“<sup>2</sup> als begriffene Möglichkeit anschaulich wird. In seinem Essay: „Thomas Manns Novelle ‚Tristan‘“<sup>3</sup> klärt Paul Rilla darüber auf, wie uns ihr Autor in der zwischen Aufklärung und sozialistischer Revolution liegenden „Periode der Dekadenz“<sup>4</sup>, in der diese Einheit von Gefühls- und Verstandesleben zerrissen und zerstört wird, zum Nachbarn und Begleiter wird, in dessen Werk wir einer Haltung ansichtig zu werden vermögen, in der diese Zerrissenheit überwunden wird.

### Verstehen, historisch richtig einzuordnen

„Man muß“ – so Paul Rilla – „die Novelle ‚Tristan‘ historisch richtig einordnen, wenn man sie in ihrem Zeitcharakter, in ihrem Zeitkolorit verstehen will.“<sup>5</sup> Richtiges Verstehen der Novelle erfordert offenbar die Berücksichtigung ihres Zeitcharakters; aber es bezieht sich nicht nur auf die Novelle, sondern auch auf den Zeitcharakter selbst und nicht zuletzt auf beider Zusammenhang, in dem die Eigenart der Novelle sich nicht erschöpft im Charakter der Zeit. Mithin ist der Charakter der Zeit nur ein – wenn auch wesentliches – Moment der Novelle; und deren historisch richtige Einordnung erfordert nicht nur die Berücksichtigung des Zeitcharakters der Novelle, sondern auch die ihres literarisch-künstlerischen Charakters. Ansonsten wäre historisch richtiges Einordnen, von was auch immer, einerlei: nämlich bloßer Verweis auf die Zeit, in der etwas ist.

<sup>2</sup> Lukács, Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker, 149.

<sup>3</sup> Rilla, Essays, 266-283.

<sup>4</sup> Lukács, Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker, 149.

<sup>5</sup> Rilla, Essays, 266.

Paul Rilla ordnet die Novelle in die Zeitgeschichte ein, indem er sie auch und zunächst in die Entwicklung des literarischen Schaffens von Thomas Mann einordnet:

„Der Novellenband, dem sie entstammt und dem sie auch den Titel gab [...] ist zuerst 1903 erschienen. Er war das zweite Buch des jungen Thomas Mann, der zwei Jahre zuvor [...] mit der epischen Meisterleistung des Romans ‚Buddenbrooks‘ hervorgetreten war [...]. Auch für den Novellenband bleiben die ‚Buddenbrooks‘ als die Geschichte einer Epoche der große Hintergrund; von ihm kann man ablesen, welche zeitgeschichtliche Bewandnis es mit diesen Novellenfiguren hat [...].“<sup>6</sup>

Die Möglichkeit, die zeitgeschichtliche Bewandnis von Novellenfiguren an einem Roman als Geschichte einer Epoche abzulesen, impliziert – als Bedingung einer solchen Möglichkeit – einen Zusammenhang von Zeitgeschehen und Literatur, in dem beide nicht nur in ihrer Identität als Verhältnis begriffen werden, sondern als eines, in dem die Geschichtlichkeit der Literatur nicht nur im Zeitgeschehen als gesellschaftlich Allgemeinem gründet, sondern auch in sich selbst als gesellschaftlich Besonderem. In Paul Rillas Weise, Literatur historisch einzuordnen, geht diese als Besonderes nicht im Zeitgeschehen als ihrer Entstehungsbedingung verloren; sie erklärt sich nicht aus ihm allein als Allgemeinem, sondern mit ihrer Einordnung in dieses ermittelt er in begrifflicher Form den Ort, an dem er der Besonderheit der Literatur als gesellschaftliches Verhältnis erst ansichtig zu werden vermag und an dem er sich selbst in seiner einordnenden und verstehenden Tätigkeit nicht in und an seinen Gegenständen, dem Zeitgeschehen und der Literatur, erschöpft. Vielmehr erschließt er sich in und mit diesen Tätigkeiten, mittels derer er nicht nur das Zeitgeschehen und die Novelle in einen und in einem historischen Zusammenhang einzuordnen versteht, sondern auch das Verstehen und das Einordnen selbst, die Möglichkeit, sie in und als Theorie und Praxis schöpferisch zu überschreiten.

### Einheit und Vielfalt der Literatur und ihres Verständnisses

Schon nach dem bisher Gesagten lassen sich für Paul Rillas Weise, Literatur zu verstehen, zwei wesentliche Eigenschaften hervorheben: Zum einen leitet er sein Verständnis von Literatur und darin die Literatur selbst nicht einfach – ‚dogmatisch‘, wie es bis in unsere Tage dem marxistischen Literaturhistoriker gerne unterstellt wird – aus den gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Entstehung ab. Er unterscheidet die Bedingungen einer Wahrheit und die Wahrheit einer Wahrheit

---

<sup>6</sup> Ebd.

(P. Hacks); und ihr Verhältnis begreift er als das wirkliche Dritte ihres Gesamtzusammenhangs (W. I. Lenin).

Diese implizite Voraussetzung des Identitätszusammenhangs von Zeitgeschehen und Literatur als Standpunkt ihres richtigen Verstehens und Einordnens hat gerade kein Verständnis von Literatur zur Folge, in dem diese auf der Grundlage eines abstrakt-allgemeinen Strukturbegriffs als bloßes Destillat gesellschaftlicher Verhältnisse begriffen wird und ihre Besonderheit als bloße Formvariante dieser Verhältnisse; sondern der abstrakt-allgemeine Strukturbegriff von Literatur als einem gesellschaftlichen Verhältnis ist zunächst lediglich die Form, in der die Analyse des konkreten Gegenstandes sich selbst gegenstandstheoretisch reflektiert und organisiert, mittels derer er dann auf einem Feld gegenständlich besonderer Praxis zu sich selbst als konkret-allgemeiner Gegenstandsbegriff kommt, gewissermaßen als begriffene Praxis im Modus der Idealität (H. H. Holz). – Zweitens: Aus Paul Rillas Weise, Literatur zu verstehen, nämlich in ihrem Zeitcharakter mittels historisch richtiger Einordnung als Identität resp. Einheit, darf nicht geschlossen werden, dass ihm nur ein Verständnis der Literatur resp. nur eine Literatur zu kennen und anzuerkennen möglich wäre, sodass ihm im Hinter- und Nebeneinander der Herausbildung und Existenz ihrer vielfältigen Formen deren jeweilige Besonderheit fremd und unbegreiflich bliebe.

### Voraussetzungen

Mit seiner Bezugnahme auf die ‚Buddenbrooks‘ führt Paul Rilla nicht bloß implizit Prinzipielles ein: nämlich den in bestimmter Weise begriffenen Zusammenhang von Zeitgeschehen und Literatur als Identitätsverhältnis, dessen Strukturbegriff den ontologischen ‚Ort‘ bestimmt, in dem die Novelle in ihrem Zeitcharakter mittels richtiger historischer Einordnung zu verstehen ist; sondern er hebt auf dem Feld der Literatur als Moment dieses Identitätsverhältnisses auch schon eine ihrer besonderen Eigenschaften hervor, indem er nämlich darauf hinweist, dass „die ‚Buddenbrooks‘ als Geschichte einer Epoche der große Hintergrund [bleiben], von [dem] man ablesen [kann], welche zeitgeschichtliche Bewandnis es mit diesen Novellenfiguren hat [...]“<sup>7</sup>. Literatur repräsentiert mithin eine Form der in ihrer bestimmten geschichtlichen Lage begriffenen Welt, und die „Welt“ – so Peter Hacks – „das sind für den Menschen die von ihm hergestellten Gegenstände und gesellschaftlichen Einrichtungen“<sup>8</sup>.

Die Bestimmung der Literatur als Form der (Selbst-)Erkenntnis ist hier jedoch nicht schon Resultat eines richtigen Verstehens der Novelle, sondern noch Voraus-

---

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Hacks, Die Maßgaben der Kunst, 92.

setzung dieses Verstehens, und zwar vorausgesetzt im Begriff von Literatur als einem gesellschaftlichen Verhältnis, mithin als besonderer Form des Identitätsverhältnisses von Literatur und Zeitgeschehen. Doch setzt Paul Rilla dem Herangehen an die Novelle einen solchen Begriff eben nicht voraus, um dann zu zeigen, dass in ihr nichts als dieser Begriff steckt; der dient ihm zunächst allein dazu, im Herangehen an das Werk eine Haltung einzunehmen, in der und mit der er all das an ihm zu erkennen vermag, was es mit der Welt gemein hat, um seiner Eigenart, in der es sich gegenüber der Welt als Besonderes behauptet, überhaupt ansichtig werden zu können. So ist der Begriff zwar Instrument zur Aneignung von Literatur, aber eins, das Literatur nicht bloß, um sie verdaulich zu machen, eigener Verträglichkeit gemäß zurichtet, sondern eins, das seinem Nutzer eine bestimmte Haltung abverlangt, in der es, das Instrument, überhaupt als etwas von ihm zu Handhabendes aus ihm hervorgehen kann, womit er sich der Literatur dann so anzunähern vermag, dass er sie in ihrer Eigenart zu greifen bekommt. Und – im Herangehen und Ergreifen seines Gegenstandes kann der Begriff nicht bleiben, was er ist, denn erst in sich als einem solchen Herangehen und Ergreifen bildet er an sich selbst jene Eigenschaften aus, die der Gegenstand in seiner Eigenart vom ihn ergreifenden Instrument als Bedingung der Möglichkeit seines Ergreifens fordert – eine Forderung, die der Begriff wohl erfüllen muss, gegenüber der er sich aber nun auch seinerseits – wie schon die Novelle gegenüber ihm – in seiner Eigenart behaupten muss, wenn das Begreifen der Novelle als Novelle sich als begrifflicher Fortschritt erweisen soll. Paul Rilla setzt darüber hinaus noch zweierlei voraus, wenn er schreibt:

„Es war die Epoche des bürgerlichen Niedergangs [...], die bürgerliche Gesellschaft [...], deren historische Verspätung in Deutschland sich als eine ständige Krise fortsetzte, um in einem allzu plötzlichen und hastigen Machtaufschwung alsbald die Fieberstadien des Imperialismus durchzumachen und damit das ‚Ende‘ zu beschleunigen; daß es dieses Fieber und dieses Ende war, was als bürgerliche Selbstauflösung in einer sich auflösenden Kunst und Geistigkeit zum Ausdruck kam: davon wußte man nichts“<sup>9</sup>.

Zum einen also die gesellschaftlichen Verhältnisse, begriffen in ihrer historischen Konkretheit als ‚Imperialismus‘ im Leninschen Sinne eines parasitären, faulenden, sterbenden Kapitalismus; zum anderen das in diesen Verhältnissen herrschende gesellschaftliche Bewusstsein, begriffen als eines, das sich selbst – ob in allgemeiner Form als ‚Geistigkeit‘ oder auch in besonderer als ‚Kunst‘ – in seiner Auflösung als solche in ihrer gesellschaftlich-geschichtlichen Bedingtheit nicht zu

---

<sup>9</sup> Rilla, Essays, 266f.

erkennen vermochte. In und an sich selbst blieb dem herrschenden gesellschaftlichen Bewusstsein der Charakter der Zeit wesentlich fremd, sodass es sich selbst mangels richtiger historischer Einordnung fremd blieb. Wir werden sehen, dass dieses Sich-selbst-fremd-bleiben Bedingung der Möglichkeit ist, sich in der ‚Epoche des bürgerlichen Niedergangs‘ zu erhalten.

### Voraussetzungen als Resultate

Nun gilt aber auch für die Voraussetzungen von und in Rillas Herangehen an Literatur, was in ihm schon für die Literatur, den Zeitcharakter und ihr richtiges historisches Einordnen und Verstehen selbst galt, dass sie nämlich als Verhältnis in sich selbst entgegengesetzt sind. Voraussetzungen werden hier nicht einfach vorausgesetzt, sondern in ihrer konkreten Bestimmtheit sind sie das Resultat einer Kritik des Gegenstandes, in der dieser nach den Bedingungen seiner Möglichkeit, in der Welt zu sein, befragt wird, indem nach ihnen vom Standpunkt der Welt als Ganzes gefragt wird; dem Zustandekommen der Voraussetzungen als Resultat liegt also die weitestgehende Perspektive der Befragung der Welt zugrunde. Mit und in dieser weltanschaulichen Perspektive gewinnt Paul Rillas Herangehen an die Literatur als ontologischer Ort ihrer Bestimmungsmöglichkeit seine geschichts- resp. gesellschaftstheoretische und philosophische Fundierung, eine Grundlage, auf der es ihm dann möglich ist, einen Begriff von Literatur in weitestgehender welthaltiger Perspektive zu entfalten, in und mit dem die Literatur selbst als Weltverhältnis besonderer Art begriffen wird.

Als konkrete Anwendungsform des historischen Materialismus auf einem Feld gegenständlich besonderer Praxis zeichnet sich dieses Herangehen an die Literatur durch Eigenschaften aus, die Antonio Gramsci am historischen Materialismus selbst als eine den ‚Hegelianismus‘ in sich tragende Form des philosophischen Denkens hervorhob:

„Hegel stellt in der Geschichte des philosophischen Denkens einen Sonderfall dar, weil man in seinem System auf die eine oder andere Weise, sei es auch in der Form eines ‚philosophischen Romans‘, zu begreifen vermag, was die Wirklichkeit ist, das heißt, man hat in einem einzelnen System und bei einem einzelnen Philosophen dieses Bewußtsein der Widersprüche, das zuvor aus dem Ensemble der Systeme hervorging, aus dem Ensemble der Philosophen, die miteinander im Streit lagen, einander widersprachen. In einem bestimmten Sinn ist die Philosophie der Praxis mithin eine Reform und eine Entwicklung des Hegelianismus, ist eine von jedem einseitigen und fanatischen ideologischen Element befreite (oder sich zu befreien suchende) Philosophie, ist das volle Bewußtsein der Widersprüche, in denen

der Philosoph selbst, individuell oder als ganze gesellschaftliche Gruppe genommen, die Widersprüche nicht nur begreift, sondern sich selbst als Element des Widerspruchs setzt, dieses Element zum Prinzip der Erkenntnis und folglich des Handelns erhebt.”<sup>10</sup>

### Sich im Bewußtsein seiner selbst fremd bleiben

So wie sich die Literatur in ihrer Eigenart nicht einfach aus dem Charakter der Zeit ableiten läßt, so auch gesellschaftliches Bewusstsein nicht einfach aus den gesellschaftlichen Verhältnissen. Wenn Paul Rilla sagt: „Es war die Epoche des bürgerlichen Niedergangs. Und der bürgerlichen Dekadenz entsprach eine Literatur, die ihrerseits die künstlerische Dekadenz zum Programm erhob [...]“<sup>11</sup>, dann gründet seine Auffassung von der „Kunst und Geistigkeit“ dieser Epoche als Momente und Ausdrucksformen ihres Niedergangs nicht in einem „summarischen und einengenden Materialismus, vermittels dessen die Formen des Bewußtseins, die Suprastrukturen also, als einfache Epiphänomene eines autarken materiellen Substrates betrachtet werden“<sup>12</sup>, sondern das summarisch Einengende, das sich in seiner Auflösung zugleich aufbläht, indem es immer mehr von sich selbst als dem immer Gleichen anhäuft, findet er in der Sache selbst, in der Literatur der Epoche des bürgerlichen Niedergangs als Verwirklichung des Programms der künstlerischen Dekadenz: „[...] diese Literatur fragte nicht, welche Gesellschaft da zu Ende ging, sie genoß sich selbst als Ende im Sinne einer Übersteigerung alles dessen, was bisher Literatur gewesen war: einer Übersteigerung aller stofflichen Möglichkeiten, eine Übersteigerung aller psychologischen und formalen Mittel.“<sup>13</sup>

Dass nun aber die „sich auflösende Kunst und Geistigkeit“ jener Epoche nicht nur nichts wusste von den „Fieberstadien des Imperialismus“ als dem eigenen sich beschleunigenden Ende, sondern auch nicht danach fragte, „welche Gesellschaft da zu Ende ging“, ist nicht nur als bloßer Mangel an Bewusstheit zu verstehen, als Unfähigkeit die Geschichtlichkeit des eigenen Daseins zu erkennen, sondern in Mangel und Unfähigkeit verwirklicht sich zugleich – als geschichtliche Notwendigkeit – die Fähigkeit, im falschen Bewusstsein von sich selbst der Unausweichlichkeit des eigenen geschichtlichen Niedergangs zu widerstehen: Im bloß Negierenden findet die bürgerliche Klasse das sie Erhaltende. Denn negiert werden die Bedingungen des menschlichen Lebens und dieses selbst in der „Verlaufsform der kapitalistischen maßlosen Globalisierung, die sich über die Erde hinaus in den

---

<sup>10</sup> Gramsci, Gefängnishefte, Heft 11, § 62. 1474f.

<sup>11</sup> Rilla, Essays, 266.

<sup>12</sup> Tertulian, Gramsci, der Anti-Croce und die Philosophie von Lukács, 102.

<sup>13</sup> Rilla, Essays, 267.



Weltraum ausdehnt<sup>14</sup> als eine reale, extensiv ins unbestimmt Unendliche entgrenzte Form der Naturaneignung. In deren Folge kommt es in den Kreislaufsystemen der Selbstorganisation der Natur, die sich in einem relativ stabilen Gleichgewicht befinden, und innerhalb derer sich auch die Menschen – „als leiblich-seelische Wesen inmitten der Natur“<sup>15</sup> – selbst organisieren, zu strukturellen Grenzüberschreitungen. Diese sind zwar an sich, das heißt „für den gesamten Prozess der Selbstorganisation [...] zweckmäßig“<sup>16</sup>, aber für den Menschen nur noch unzweckmäßig, wenn sie nicht in ein neues relativ stabiles Gleichgewichtssystem übergehen, das den Bedingungen des menschlichen Lebens angemessen ist. Zu solchen Grenzüberschreitungen führt aber ein System gesellschaftlicher Produktion, dessen Zweck der sich selbstverwertende Wert, das einfältige und armselige Immer-mehr-vom-selben ist, und das in der Erfüllung dieses Zwecks dem Mittel der „sachzwanghafte[n] Steigerung der Produktivität“<sup>17</sup> unterworfen ist, die „die Grenzen der qualitativ bestimmten natürlichen und gesellschaftlichen Maße überschreitet.“<sup>18</sup> Eine dem Interesse des Profits gehorchende Logik in der Organisation der gesellschaftlichen Beziehungen „ist zwar“, wie Thomas Metscher feststellt, „der globalen Herrschaft fähig, doch keiner Rationalität, die das Ganze im Sinn des Interesses der Gattung vertritt.“<sup>19</sup> Die „Irrationalität des [gesellschaftlichen] Ganzen“ erweist sich in der extensiv ins unbestimmt Unendliche entgrenzten gesellschaftlichen Form der Naturaneignung als irrationale gesellschaftliche Stellung zum Ganzen der Natur. Damit ist jedoch erst ein Widerspruchsmoment des konstitutionellen Irrationalismus (Th. Metscher) der gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse auf der Ebene einer Ganzheitssicht von Natur, Gesellschaft und menschlichem Denken bestimmt. Das zweite ist die Partialrationalität, durch die gesellschaftliches und individuelles Handeln in Teilbereichen geprägt sind, z. B. eine wissenschaftliche Rationalität auf Feldern gegenständlich besonderer Praxis (H. H. Holz), die die Notwendigkeit resp. Möglichkeit ihrer philosophischen Integration mittels eines Begriffs von der Welt als Ganzem bestreitet. Auf der Ebene der gerade erwähnten Ganzheitssicht kann sie als Stellung der unmittelbaren Selbstbegrenzung im Endlichen (E. Treptow) bestimmt werden. Und den konstitutionellen Irrationalismus der gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse, als auf die Spitze getriebener Widerspruch von Partialrationalität und Irrationalität des Ganzen, können wir auf dieser Ebene als auf die Spitze getriebener Widerspruch zwischen unmittelbarer Selbstbegrenzung im Endlichen und extensiver Entgrenzung ins unbestimmt Unendliche (E. Treptow) beschreiben.

---

<sup>14</sup> Treptow, Die erhabene Natur, 12.

<sup>15</sup> Ebd., 10.

<sup>16</sup> Ebd., 16.

<sup>17</sup> Ebd., 11.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Metscher, Logos und Wirklichkeit, 370.

## Das bloß Negierende als das Erhaltende

Dass Paul Rilla ein halbes und wir selbst – auch angesichts einer sich im Sieg über den Sozialismus zäh am Leben erhaltenden Bourgeoisie – ein Jahrhundert nach den ‚Buddenbrooks‘ als Geschichte der Epoche des bürgerlichen Niedergangs die Epoche eben so geschichtlich begreifen können, erlaubt ihm wie uns die Einsicht in den Charakter gerade der Stabilität, die die bürgerliche Gesellschaft in ihrem Niedergang zu entfalten vermag: Niedergehend ist sie nicht, weil allerorten bloß Zerfall stattfände und wahrzunehmen wäre, in dessen zu erwartender vollständiger Entfaltung sich dann ihr Begriff als Epoche des Niedergangs erfüllen würde. Geschichtlich niedergehend ist die bürgerliche Klasse, weil sie in ihrer Weise, gesellschaftliche Beziehungen zu organisieren, „zwar der globalen Herrschaft fähig [ist], doch keiner Rationalität, die das Ganze im Sinn des Interesses der Gattung vertritt“<sup>20</sup>. Zum Erhalt ihrer selbst resp. ihrer globalen Herrschaft fähig ist die bürgerliche Klasse allein in dieser und als Unfähigkeit, das heißt, indem sie die Interessen der Gattung negiert:

- auf der materiell-stofflichen Ebene des gesamtgesellschaftlichen Reproduktionsprozesses durch seine extensive Entgrenzung ins unbestimmt Unendliche als allgemeine gesellschaftliche Form der Naturaneignung (E. Treptow), die den Bedingungen des menschlichen Lebens nicht mehr angemessen ist,

- und auf der Ebene der Herausbildung eines hegemonialen gesellschaftlichen Bewusstseins der herrschenden Klasse, durch dessen Selbstbegrenzung im Endlichen, wie es als isoliertes Einzelnes jeweils unmittelbar gegeben ist (E. Treptow), als eine in allen Lebensbereichen, vom alltäglichen bis hin zum wissenschaftlichen, künstlerischen und philosophischen Verhalten, zur Anwendung gebrachten Form, den Realitätsstatus der Welt als Gesamtzusammenhang zu leugnen, um ihn so der Anstrengung des Begriffs zu entziehen, einem Begriff, in und mit dem dann auch die geschichtlichen Bedingungen offenzulegen wären, unter denen das Ganze im Sinn des Gattungsinteresses zu organisieren möglich wäre.

Die Bourgeoisie kann sich mithin gesellschaftlich nur bejahen, indem sie die Gattung resp. deren Interessen negiert. So ist das bloß Negierende das Erhaltende nicht nur auf der Ebene der materiell-stofflichen Reproduktion, sondern auch im herrschenden gesellschaftlichen Bewusstsein als Bewusstsein der Herrschenden. Der Erhalt ihrer gesellschaftlichen Existenz zwingt die Bourgeoisie, sich ihrer eigenen Geschichte zu entledigen, insofern sie revolutionär ist: Denn konnte sie zur

---

<sup>20</sup> Ebd.

herrschenden Klasse nur werden, indem sie von sich selbst nicht nur für sich selbst, sondern für alle vom Feudalismus ausgebeuteten und unterdrückten Teile der Gesellschaft das Bewusstsein entwickelte, im eigenen geschichtlichen Fortkommen zugleich Träger des Menschheitsfortschritts zu sein (ein Bewusstsein, das sich zwar als Illusion erwies, sobald es sich in der erfolgreichen bürgerlichen Revolution verwirklichte, aber als eine notwendige, das heißt als Bedingung der Möglichkeit des revolutionären Durchbruchs), so müsste sie nun, in der Epoche ihres Niedergangs, mit der Einsicht in die Geschichte als Totalität die in ihr gründende Notwendigkeit einer Überwindung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung anerkennen, mithin sich selbst in der einzig ihr möglichen gesellschaftlichen Existenzweise negieren. „[So] wie Gramsci den Sachverhalt hervorhebt, daß die Arbeiterklasse als einzige Klasse (als einzige, die ‚geschichtlich notwendig‘ ist) in der Lage sei, die ‚historische Notwendigkeit‘ zu erkennen, ohne damit den eigenen ‚Selbstmord‘ einzuläuten, so unterstreicht Lukács, daß nur vom Standpunkt des Proletariats aus ‚Selbsterkenntnis und Erkenntnis der Totalität zusammenfallen‘ [G. Lukács] [...]”<sup>21</sup> Für die Bourgeoisie bedeutet dies, die Negation des Gesamtzusammenhangs der Welt als Realverhältnis und der Geschichte in ihrer Einheit als ein sich eigenen Gesetzen gemäß entfaltender Prozess ins Zentrum ihres Ringens um Hegemoniefähigkeit zu stellen. Denn zur Aufrechterhaltung ihrer ideologischen Dominanz ist nicht allein wichtig, auf gesellschaftliche Fragen im Sinne des eigenen Klasseninteresses Antworten geben zu können, sondern die Qualität dieser Antworten im Hinblick auf ihre Tragfähigkeit für die gesellschaftliche Praxis wird ganz wesentlich davon bestimmt, in welcher Art und Weise überhaupt nach der Welt und der Geschichte gefragt wird.

„Insofern” – so Hans Heinz Holz – „bedeutet der Begriff Hegemonie mehr als nur das Verhältnis von weltanschaulicher Führung und politischer Führung. Er ist die erkenntnistheoretische Kategorie, durch die der historische Entwicklungsstand einer Gesellschaft und die Rolle der revolutionären Klasse in ihr bestimmt wird. [...] Der Anspruch, die Kategorie Hegemonie nicht nur als eine politische, sondern auch als eine erkenntnistheoretische zu verstehen, führt weit in das Problem des Verhältnisses von Sein und Bewußtsein. Es sind nicht nur die Bewußtseinsinhalte, die sich unter neuen Produktionsverhältnissen und Organisationsmechanismen der Gesellschaft ändern [...]. Vielmehr ändert sich die Form des Wirklichkeitsverhältnisses [...] [der] Typus von Rationalität [...]”<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Burgio, Gramsci und die theoretische und politische Frage des Klassenbewußtseins, 58.

<sup>22</sup> Holz, *Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie*, Bd. 2, 18f.

Und insofern wird die begriffliche Entfaltung der Hegemonie als einer erkenntnistheoretischen Kategorie, mithin ihre Entfaltung durch die revolutionäre Klasse als und in einem neuen Typus von Rationalität, und dessen theoretisch-philosophische Anwendung auf den verschiedenen Feldern gegenständlich besonderer Praxis, zu einem ausnehmend besonderen und, weil im Verteidigungssystem (A. Gramsci) der bürgerlichen Gesellschaft eine zentrale Stellung einnehmend, zentralen Moment des ideologischen Klassenkampfes.

## Sozialismus

Ringt die bürgerliche Klasse auf der Ebene des gesellschaftlichen Bewusstseins um ihr geschichtliches Fortbestehen, indem sie nicht fragt, was „da zu Ende“ geht, so gewinnt die Arbeiterklasse ihre geschichtliche Perspektive in ihrer Fähigkeit, sich als Klasse aufzuheben, indem sie nach diesem „Ende“ – und darin auch nach ihrem eigenen – fragt. Wovon man in einer sich „auflösenden“ bürgerlichen „Kunst und Geistigkeit“ nichts wusste, „davon wußte man“ – so Rilla – „in der sozialen Realität“, doch nicht dort, wo das „Ende“ im Leid bloß als das eigene empfunden wird, sondern dort, wo es in seiner Geschichtlichkeit begriffen wird, „wo mit dem jungen kämpferischen Sozialismus die reale historische Macht im Anmarsch war“<sup>23</sup>. Die Besonderheit dieser Macht ist, dies von einem geschichtlichen Standpunkt aus zu leisten, in dem Selbsterkenntnis und Erkenntnis der Totalität zusammenfallen (G. Lukács) als begriffenes Integral der Praxis (H. H. Holz). So sind diese einander entgegengesetzten Verhaltensweisen von Bourgeoisie und Proletariat Ausdrucksformen der „Wahrheit von der Unvereinbarkeit eines sozialen Lebenswillens mit den Lebensformen, wie sie die niedergehende bürgerliche Gesellschaft als Wirklichkeit anbietet“<sup>24</sup>.

## II. Thomas Mann – große bürgerliche Kunst

Welche Haltung nimmt Thomas Mann in dieser geschichtlichen Lage ein?

„Auch [er]“ – so Paul Rilla – „wußte sicherlich damals nicht, unter welchem Zeichen einer historischen Wende die verfallende bürgerliche Gesellschaft stand. Aber der Roman ‚Buddenbrooks‘, erschienen im ersten Jahr des neuen Jahrhunderts, trug den Untertitel: ‚Verfall einer Familie‘. Und der Roman wußte mehr, als seinem Autor noch bewußt geworden war. Er

---

<sup>23</sup> Rilla, Essays, 267.

<sup>24</sup> Ebd., 272.

wußte es, weil dieser Autor die bürgerliche Dekadenz nicht ästhetisch illuminierte, sondern künstlerisch gestaltete."<sup>25</sup>

„Es“, das ist, „daß nicht ‚die Zeit‘ zu Ende ging, indem das Jahrhundert zu Ende ging, sondern, daß die bürgerliche Gesellschaft am Ende angelangt war“ (P. Rilla). Was aber ein Roman mehr wissen kann, „als seinem Autor noch bewußt geworden war“, der doch – im Gegensatz zur „künstlerischen Dekadenz“ – das Ende der bürgerlichen Gesellschaft wahrnahm, und auf wen resp. auf welchen Moment dieses dem Autor noch nicht bewusst Gewordene verweist, erschließt sich uns, wenn wir verstehen, wie dieser eigenartige Widerspruch zwischen Roman und Autor überhaupt zustande kommen kann. „Er“ – der Roman – „wußte es, weil dieser Autor die bürgerliche Dekadenz nicht ästhetisch illuminierte, sondern künstlerisch gestaltete.“ (P. Rilla)

### Künstlerisch gestalten

Was heißt: „künstlerisch“ gestalten? Rilla bestimmt es zunächst als Verhalten des Autors gegenüber der gesellschaftlichen Realität: der „Autor [...] gestaltete“, nämlich „die bürgerliche Dekadenz“ und zwar „künstlerisch“. Im Resultat seiner begrifflichen Ausführungen ist dann der „Roman“, der „mehr“ wusste, „als seinem Autor noch bewußt geworden war“, „weil dieser Autor“ die gesellschaftliche Realität „künstlerisch gestaltete“, nicht nur Ausdruck des künstlerischen Gestaltens der „bürgerlichen Dekadenz“ durch den Autor und als solcher Gestaltetes, sondern der Roman selbst, nicht bloß der Autor, ist gestaltend: „Der Roman war nicht Auflösung, sondern Gestaltung [...]“ und dies zweifellos nicht nur als Gestaltetes, sondern auch als Gestaltendes, denn Rilla fährt fort: „[...] Und die Gestaltung opponierte der Auflösung, die sie gestaltete.“ Und eben in dieser Eigenschaft dieses Romans, als Gestaltetes gestaltend zu sein, vermag er mehr zu wissen, als seinem Autor, der ihn gestaltete, noch bewusst geworden war.

Zwar gerinnt das künstlerische Gestalten des Autors zur verdinglichten Form des Romans, doch als Form „großer bürgerlicher Kunst“ opponiert sie nicht bloß der „Auflösung“, sondern auch sich selbst als bloß verdinglichter Form: Sie weiß „mehr“ als ihrem Schöpfer im Akt ihrer Hervorbringung „noch bewußt geworden war“; dieses „mehr“ verwirklicht sich als die im Akt ihrer Rezeption aus ihr selbst hervorgehende Möglichkeit, über sich selbst hinauszugehen, indem sie ihren „Inhalt“ – d. i. „der bürgerliche Verfall, völlig konkret dargestellt an der Generationengeschichte einer Lübecker Kaufmanns- und Honoratiorenfamilie“<sup>26</sup> – zu überschreiten vermag, weil sie ihn groß resp. als Größe gestaltet, indem sie „ihn als gesellschaft-

<sup>25</sup> Ebd., 267.

<sup>26</sup> Ebd., 268.

lichen Prozeß in aller hintergründigen und vieldeutigen Bezüglichkeit aus sich herausstellte<sup>27</sup>. Der Roman opponiert mithin der Auflösung nicht einfach, sondern als deren künstlerische Aufhebung, in der das Hinausgehen über sich selbst und über die Auflösung sich wechselseitig durchdringen und auseinander hervorbringen.

Die Fähigkeit, der Auflösung zu widerstehen, gewinnt der Roman in und aus sich selbst als Gestaltung, mithin durch und als Handhabung ihrer „künstlerischen Mittel“. Zunächst sind es diese „Mittel“, die „nicht dekadent“<sup>28</sup> waren, sondern – so Rilla – „große bürgerliche Kunst“<sup>29</sup>. Auch wenn sie von ihm ihrer jeweilig besonderen Form nach nicht hervorgehoben werden, so ist ihre Charakterisierung als „große bürgerliche Kunst“ doch alles andere als bloß abstrakt allgemeine Formel; das ist sie ihrer einseitig-logischen Form nach, und insofern sie es auch noch aufgrund ihrer vorläufigen Bestimmungsarmut dem Inhalt nach ist, kommt daran lediglich die Offenheit von Rillas Arbeitsweise zum Ausdruck: Der Begriff als die im Modus der Idealität aus sich herausgestellte, in ihrem Bestimmungsreichtum zunehmend einsichtige Sache ist Resultat und nicht Vorwegnahme des Begreifens, in der es schon abgeschlossen wäre, wenn und indem es anhöbe.

Offen ist eine solche Arbeitsweise dann aber nicht nur hinsichtlich des gegenständlich noch weitgehend Unbestimmten, sondern auch hinsichtlich des schon streng Bestimmten: des theoretischen und weltanschaulichen Standpunktes in der zu lösenden Problemstellung und ihrer gegenständlichen Dimension. In und als deren Offenlegung hebt Rillas Begreifen an: Vom Standpunkt des Ganzen fragt er nach dem Besonderen als Ganzem. Paul Rillas Weise, Literatur zu verstehen, erschließt sich uns in ihrer doppelten Offenheit – als Offenheit gegenüber der begrifflich noch nicht bewältigten Eigenart des Gegenstandes und als Offenlegung der Bedingungen der Möglichkeit ihrer Bewältigung – nicht, weil und indem sie abstrakt, ihrer bloß einseitig-logischen Formen nach von ihm behauptet wird, sondern im Prozess ihrer Aneignung sind wir gefordert, in seinen ihrer einseitigen Form nach ruhenden Begriffen die Bewegung seines Denkens als im doppelten Sinne bestimmte Offenheit erneut zur Entfaltung zu bringen – hier und jetzt mit Blick auf seine Begriffe „Mittel“ und „Inhalt“.

Dem Essay als verdinglichter Form seiner selbst muss diese Offenheit, wie dem Roman die Fähigkeit, der Auflösung zu opponieren, abgerungen werden:

„[...] im Genuß der Bildung“ – so Hans Heinz Holz – „verflüchtigt sich diese, die nur in der Arbeit des bildenden Geistes gewonnen wird [...]. Bildung als ein Bestand an erwerbbaaren Bildungsgütern ist ,der sich entfrem-

---

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ebd.

dele Geist'. Insofern sich indessen lebendige Bildung nur im Umgang mit den Werken des produktiven Geistes, also mit den zu Resultaten geronnenen Bildungsprozessen, gewinnen läßt, entsteht hier das Paradox, daß Bildung eh und je wieder in der Versteinering ihrer selbst und in ihrem Tode endet, also immer aufs neue der Verdinglichung abgerungen werden muß. Ohne sich an die materielle Dinglichkeit des Werkes zu halten, vergeht der Prozeß der Geschichte und mit ihm unser eigenes Sein spurlos; im Werk aber erstarrt er zur Spur und ist auch nicht mehr er selbst."<sup>30</sup>

### Künstlerische Mittel als große bürgerliche Kunst

Was war nun aber an den „Mitteln des Romans“ als „großer bürgerlicher Kunst“ groß, wenn doch ihr „Inhalt“ der „bürgerliche Verfall“ war, „völlig konkret dargestellt [...]“? Wie konnte „Verfall“, das Kleinerwerden und Vergehen von etwas, künstlerisch groß dargestellt werden? Indem die Darstellung den „Verfall“ nicht „ästhetisch illuminierte“ und „in der eigenen Auflösung kennerisch nachschmeckte“, sondern – so Paul Rilla weiter – indem „sie ihn als gesellschaftlichen Prozeß in aller hintergründigen und vieldeutigen Bezüglichkeit aus sich herausstellte. Der Roman nahm den bürgerlichen Verfall wahr, weil er sich ihm nicht künstlerisch auslieferte.“<sup>31</sup>

Der Akt, etwas aus sich herauszustellen, hat mit dem darzustellenden Stoff, dem „Verfall“ als „gesellschaftlichem Prozess“, gemein, voll „hintergründiger und vieldeutiger Bezüglichkeit“ zu sein, in der das Sich-herausstellen sich selbst als Größe eben so: hintergründig wie vieldeutig, konstituiert. Es handelt sich um einen Akt des Sich-aus-sich-Herausstellens, in dem etwas als Größe: in der Vielfalt und dem Reichtum seiner Beziehungseigenschaft, zu sich kommt als ein Selbstverhältnis, das den Selbstunterschied konstitutiv <sup>(H. H. Holz)</sup> in sich trägt. Der Begriff des Sich-aus-sich-Herausstellens verweist darauf, dass dieser Akt nicht bloß an etwas vollzogen wird: Das wäre bloß die einseitige Form, in der sich dieser Akt verwirklicht. Sondern etwas ist (als ein solches Selbstverhältnis) wesentlich bestimmt als die Bewegung des Sich-aus-sich-Herausstellens.

### Verfall als Größe

„Den Verfall aus sich herausstellen“, das meint zunächst, ihn „aus sich“ als „Verfall“ allein seiner bloß einseitigen Form nach herausstellen, nämlich als „gesellschaftlichen Prozeß“. Als solcher trägt er eben nicht nur sich selbst allein als

<sup>30</sup> Holz, Der Sammler und das Seinige, 457.

<sup>31</sup> Rilla, Essays, 268.

„Verfall“ in sich, sondern sich als Prozess menschlicher Selbstkonstituierung, der sich seiner einseitigen, historisch konkreten Form nach als „Verfall“ verwirklicht. In sich als einem gesellschaftlichen Prozess vermag sich der „Verfall“ als geschichtliches Werden zu begreifen, das die aufsteigende, die Fortschrittslinie in der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft als Bedingung der Möglichkeit seiner selbst als „Verfall“ in sich trägt: „Der Roman nahm wahr, daß nicht ‚die Zeit‘ zu Ende ging, indem das Jahrhundert zu Ende ging, sondern, daß die bürgerliche Gesellschaft am Ende angelangt war.“<sup>32</sup> Das ist auf dem Weg zu großer künstlerischer Darstellung schon Größe, aber eine, die sich noch ganz als Einsicht in die Größe ihres „Inhalts“, noch nicht als dessen künstlerische Gestaltung bestimmt.

„Größe“ – so Hacks – „ist die Kategorie, in der die Historie sich abspielt“, „lang und breit“<sup>33</sup> in ihrer Quantität, als gesellschaftlicher Fortschritt in ihrer Qualität. Als Stoff der künstlerischen Darstellung ist sie begriffene Größe, die Kategorie, in der das sich Abspielen der Historie begriffen wird. Sie ist aber als Moment künstlerischer Darstellung nicht nur künstlerisch noch nicht entfaltet, sondern sie verwirklicht sich als eine der Größe des Inhalts gemäße Größe der Einsicht erst, wenn sie den „Verfall“ nicht nur als Resultat geschichtlichen Werdens begreift, sondern auch als Bedingung der Möglichkeit seines Fortschritts und in der Einheit seiner Momente selbst als geschichtlich-konkretes Werden. Größe als inhaltliche Bewältigung des „Verfalls“ der bürgerlichen Gesellschaft ist dann groß nicht bloß nach hinten, im weitesten geschichtlichen Rückgriff, sondern auch nach vorn, im weitesten Sichtbarmachen des geschichtlich Möglichen; Größe ist dann allem gemein: der „Historie“, ihrer inhaltlichen Bewältigung und dem Zusammenhang von beiden; als Allgemeines ist sie das sich seiner selbst als Fortschritt bewusst werdende geschichtliche Verhalten des Menschen auf einer historisch-konkreten Stufe seiner Entfaltung; künstlerische Größe ist besondere Form seiner Verwirklichung. Sie trägt Größe als inhaltlich bewältigtes geschichtliches Verhalten des Menschen in sich, aber in ihm als solches nicht schon unmittelbar sich selbst als künstlerisches, sondern bloß als Bedingung der Möglichkeit künstlerischen Verhaltens. Als solche ist die Bewältigung des „Verfalls“ der bürgerlichen Gesellschaft, indem dieser „aus sich“ herausgestellt wird als „gesellschaftlicher Prozess“, mithin als „Größe“, Moment des künstlerischen Verhaltens. Ohne dieses Moment ist die Besonderheit künstlerischen Verhaltens als Verwirklichung künstlerischer Größe nicht zu verstehen, und doch erklärt sich diese in ihrer Besonderheit nicht aus ihm, sondern aus sich selbst heraus, nämlich – dem „Verfall“ analog – als etwas, das sich selbst „aus sich“ herausstellt als einen „gesellschaftlichen Prozess“.

---

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Hacks, Die Maßgaben der Kunst, 20.



## Darstellung als Größe

Künstlerisches Verhalten kommt zu sich selbst als künstlerisches und darin als Größe erst in sich als einem gesellschaftlichen Prozess. Von ihm ist die Rede, wenn Paul Rilla sagt: „Aber war der Roman große bürgerliche Kunst, so griff dieser positive bürgerliche Akzent auch auf den Inhalt über.“<sup>34</sup> „Große bürgerliche Kunst“ ist hier und zunächst bloß bestimmt als „künstlerische Mittel“ allein, in denen sie noch nicht zu sich selbst als künstlerische Größe gekommen ist, sondern sie ist vorerst noch Akzent, „positiver bürgerlicher Akzent“, ihrer selbst als gesellschaftlicher Prozess; also in doppelter Weise: Akzent der gesellschaftlichen, im konkreten Fall: bürgerlichen Wirklichkeit, insofern „[...] bürgerlicher Akzent“. Und Akzent ihrer selbst als – bürgerliche – Kunst; insofern sie die bürgerliche Wirklichkeit des Verfalls als solchen darstellt, „konkret [...] an der Generationengeschichte einer Lübecker Kaufmanns- und Honoratiorenfamilie“, ist sie realistisch, und als realistische Kunst ist sie schon große, aber als solche noch Akzent, insofern sie den „bürgerlichen Verfall“ in seiner geschichtlichen Bedingtheit aus sich herausstellt als „gesellschaftlichen Prozess“, an dem der Verfall sich noch nicht selbst als geschichtliche Bedingung der Möglichkeit gesellschaftlichen Fortschritts zeigt, sondern bloß als geschichtlich bedingter Verfall. Doch schon auf dieser Stufe ihrer Größe, als Akzent ihrer selbst, in dem sie noch nicht voll entfaltet ist, ist „große bürgerliche Kunst“ „positiver [...] Akzent“ in mehrfachem Sinne: Sie bejaht „den bürgerlichen Verfall“ als Bedingung ihrer selbst, indem sie ihn – sich als Inhalt resp. Stoff zu eigen machend – in seiner besonderen, ihn wesentlich bestimmenden Eigenschaft darstellt, nämlich verfallend zu sein. Darin erkennt sie ihn als wirklich vorhanden an und bestimmt ihn nicht abstrakt als Ende ohne geschichtliches Her- und Fortkommen, als Stunde Null, in der alles im Nichts endet und aus dem Nichts alles hervorgeht, sondern als geschichtlichen Prozess in der Fülle seiner „hintergründigen und vieldeutigen Bezüglichkeit“. Und so setzt sich dann die große bürgerliche Kunst von Anfang an selbst positiv in die Welt: als wirklich vorhanden, sich selbst bejahend und bestimmend in einem gesellschaftlich-geschichtlichen Prozess als einen solchen.

Doch muss dieser Prozess, um sich als solcher verwirklichen zu können, den verdinglichten Formen seiner selbst abgerungen werden, wobei zu beachten ist, dass sich diese als Gegenstände literarischer Produktion und Rezeption hinsichtlich ihres Wirklichkeitsmodus grundlegend unterscheiden und die Verwirklichung des Prozesses der Umkehrung seiner selbst als gegenständlich-stofflicher Form bedarf. Dieses Abringen ist nun aber auf der Ebene des literarischen Kunstwerks, im konkreten Fall der ‚Buddenbrooks‘, nichts anderes als die (Rück-)Gewinnung des

---

<sup>34</sup> Rilla, Essays, 268.

„Übergreifens“, von dem Paul Rilla spricht, in dem die „künstlerischen Mittel“ – als „große bürgerliche Kunst“ der Darstellung des „bürgerlichen Verfalls“ – jenen „positiven bürgerlichen Akzent“ repräsentieren, der auf den „Verfall“ als Inhalt der Darstellung übergreift.

„Den Verfall aus sich herausstellen als gesellschaftlichen Prozeß“, das meint zunächst, ihn „aus sich“ als „Verfall“ herausstellen, als „Verfall“ zeigen. Als „Mittel“ der künstlerischen Darstellung meint es aber auch, ihn als das Andere seiner selbst zu zeigen. In der Einheit und dem Widerspruch dieser beiden Formen des künstlerischen Sich-aus-sich-Herausstellens macht sich die Darstellung des „bürgerlichen Verfalls“ diesen als wirklich vorhandene und geschichtlich bestimmte Bedingung ihrer selbst zu eigen. Sie bejaht ihn in diesem Sinne, während sie sich zugleich „aus sich“ herausstellt als Form der Aufhebung dieses Prozesses, in der dieser als wirklicher Verfall sich aus sich herausstellt als möglicher gesellschaftlicher Fortschritt, der in jenem die geschichtlichen Bedingungen seiner selbst findet. Indem der Roman als „künstlerisches Mittel“ auf sich selbst als „Inhalt“ zielt, das ist der „bürgerliche Verfall“, übergreift er in der gegenteiligen Bestimmung seiner selbst sich selbst als Verhältnis; in diesem Übergreifen als einem gesellschaftlichen Prozess konstituiert sich künstlerische Größe als objektiv doppeltes Reflexionsverhältnis <sup>(H. H. Holz)</sup>, das in sich selbst und die gesellschaftliche Realität in ihrer Einheit als Verhältnis von Verhältnissen <sup>(H. H. Holz)</sup> reflektiert.

### Gesellschaftlicher Fortschritt

In ihrer Positivität und Größe nicht nur Akzent sondern künstlerische Größe ist „große bürgerliche Kunst“ dann nicht nur, weil sie als „realistische Kunst“ die bürgerliche Welt in der Konkretheit ihrer Auflösung zu würdigen versteht, sondern weil sie sie auch in der Periode ihres Verfalls resp. ihren Verfall selbst als sich entwickelnden Gesamtzusammenhang begreift, indem sie als Herangehen an die Welt eine Haltung zur Anschauung bringt, an der nicht bloß zu sehen ist, was der Mensch seinem geschichtlichen Herkommen gemäß ist, sondern auch, was er seinem geschichtlichen Fortkommen gemäß sein kann. Große Kunst setzt sich positiv, nämlich als reales Moment des Fortschritts in die Welt. Fortschritt? – Ja „Fortschritt“, „das ist“ – so Peter Hacks – „die tatsächliche Bewegung der Menschheit zu [ihrem] schönen Gesicht hin“<sup>35</sup>. Nicht fortschrittlich zu sein, ist die Eigenart großer Kunst, sondern diese Eigenschaft gewinnt sie erst als historisch-konkrete Bedingung der Möglichkeit einer wirklichen Fortschrittsbewegung, indem sie deren Fortkommen auf dem Boden der Erkenntnis ihres Herkommens Möglichkeiten von Ziel und Gangart anschaulich macht.

<sup>35</sup> Keck/ Mehrle, Berlinische Dramaturgie, Bd. 3, 104.

## Eigenart des ästhetischen Verhaltens

Künstlerisch resp. ästhetisch ist ein Verhalten, das sich in der inhaltlichen und formalen Bewältigung geschichtlicher „Größe“ selbst als Größe verwirklicht. Und zwar nicht bloß, indem es – im konkreten Fall – den Verfall der bürgerlichen Gesellschaft aus sich herausstellt als einen gesellschaftlichen Prozess. Sondern es verwirklicht das Herausstellen des Verfalls aus sich als einen gesellschaftlichen Prozess in Form eines sich Herausstellens aus sich selbst, in dem der gesellschaftliche Prozess im weitesten geschichtlichen Rück- und Vorgriff nicht nur inhaltlich bewältigt wird, sondern auch seiner Form nach als „Integral der Praxis“ (H. H. Holz); jedoch nicht schon unmittelbar als „wirkliche Bewegung der Menschheit“ (P. Hacks) im Modus der Realität (H. H. Holz), sondern in der Form des Kunstwerks eine Form des Herangehens der Menschheit an sich selbst zeigend, in der wir uns im „schönen Gesicht“<sup>(P. Hacks)</sup> unserer selbst anschaulich zu werden vermögen.

In seiner Eigenart als Form eines objektiv doppelten Reflexionsverhältnisses (H. H. Holz) verwirklicht sich ästhetisches Verhalten immer auch als ein Akt der Selbstreflexion, mithin der Selbstkritik im Sinne einer Reflexion der Bedingungen der eigenen Möglichkeit, sich zu verwirklichen, und auch im Sinne einer Reflexion der eigenen Rolle und Stellung im und zum realen gesellschaftlichen Prozess.

### III

## Formen der Selbstreflexion des Ästhetischen

Thomas Mann hebt die Selbstreflexion des ästhetischen Gegenstandes, die sich als Verhältnis einer inhaltlichen und formalen Bewältigung der Welt objektiv verwirklicht, schon in den ‚Buddenbrooks‘ auf die literarisch-stoffliche Ebene. Auch wenn dort die „Sphäre des Künstlertums“<sup>36</sup> nur gestreift wird, so kommt ihr als eine Art Transferstelle des Übergreifens vom „positiven bürgerlichen Akzent“, den künstlerischen Mitteln des Romans als großer bürgerlicher Kunst, auf seinen Inhalt eine zentrale Bedeutung zu. Denn indem die künstlerische „Gestaltung“ sich der „Auflösung“, die sie gestaltet, nicht nur als künstlerisches Mittel widersetzt, sondern künstlerisches als ein sich der Auflösung widersetzendes Verhalten als Thema auch auf der stofflich-inhaltlichen Ebene des Romans angelegt ist, vermag Thomas Mann die „Auflösung“ der bürgerlichen Gesellschaft als widersprüchlichen Zusammenhang „eine[s] kunstflüchtigen Lebens und einer lebensflüchtigen Kunst“<sup>37</sup> offenzulegen. Zugleich vermag er sie anzuerkennen als historisch-konkrete Be-

---

<sup>36</sup> Rilla, Essays, 269.

<sup>37</sup> Ebd., 270.

dingung seines eigenen künstlerischen Schaffens, ohne sich ihr jedoch „künstlerisch auszuliefern“: weder in Form eines „ästhetischen Illuminierens“ der bürgerlichen Auflösung, noch als „kennnerischen Nachschmecken“ in Form eigener Auflösung.

„Edle Schwäche [...] vor der Realität abdankende Vergeistigung“<sup>38</sup>

Mit Rilla hatten wir bereits festgestellt, dass die „Gestaltung“ der „Auflösung“, die sie gestaltete, „opponierte“, indem sie sie gestaltete, nämlich als „gesellschaftlichen Prozess“ in aller „hintergründigen und vieldeutigen Bezüglichkeit“, statt sich ihr „auszuliefern“ und sie bloß „in eigener Auflösung genussvoll nachzuschmecken“. „Mit anderen Worten:“ – sagt dann Rilla – „auch der Inhalt, auch der Verfallsinhalt des Romans wurde von einem bürgerlichen Gefühl, von einer bürgerlichen Geistigkeit auf die Probe gestellt. Wenn der Roman die Niedergangserrscheinungen in der bürgerlichen Macht- und Besitzsphäre malte, so hob er eine echte Bürgerlichkeit hervor, um deren Niedergang es schade war, so pries er die Inhalte einer echten bürgerlichen Tradition [...]“<sup>39</sup>

Die „künstlerischen Mittel des Romans“, die als „große bürgerliche Kunst“ auf seinen „Inhalt, den Verfallsinhalt“ zielen, und die als „positiver bürgerlicher Akzent“ ihn übergreifen, kommen so in ihm zu liegen als „echte Bürgerlichkeit“ und „Tradition“, als „bürgerliches Gefühl“ und „bürgerliche Geistigkeit“ im Widerspruch zur „bürgerlichen Auflösung“ als „gesellschaftlichem Prozess“, in dem sie, die „echte Bürgerlichkeit“, nun aber ihrerseits von der „Auflösung“ übergriffen wird, mithin als „positiver bürgerlicher Akzent“ in sie eingeht. Als Moment der „bürgerlichen Auflösung“ hebt sich die „echte Bürgerlichkeit“ zwar von ihr ab, und in diesem Abheben ist es dem „Roman“ möglich, sie als „echte bürgerliche Tradition“, als „bürgerliches Gefühl“ und „bürgerliche Geistigkeit“, zu „preisen“ und ihren „Niedergang“ vom Standpunkt dieser „Tradition“ zu bedauern. Doch weil und indem diese „echte bürgerliche Tradition“ sich „in der deutschen Wirklichkeit unter der schnell und robust heraufkommenden neuen [der imperialistischen, D.H.] Bourgeoisie [...] nicht fortsetzen konnte, sondern als edle Schwäche, als vor der Realität abdankende Vergeistigung untergehen musste“<sup>40</sup>, wird sie ein Moment der „Auflösung“, das nicht bloß in deren Kielwasser dem „Ende“ der bürgerlichen Gesellschaft entgegentreibt, sondern selbst zum treibenden Moment, zum Agens ihres „Verfalls“ wird. Verfallend ist die bürgerliche Gesellschaft also nicht bloß dort, wo der Verfall „durch die stets brutalere Bourgeoispraxis der Be-

<sup>38</sup> Ebd., 268f.

<sup>39</sup> Ebd., 268.

<sup>40</sup> Ebd., 268f.

sitz- und Konkurrenz-Interessen" [Hervorh., D.H.] aktiv vorangetrieben wird als Negation der „positiven, [...] humanen bürgerlichen Qualitäten", mit der die Bourgeoisie sich zu erhalten und ihrer Selbstaufgabe zu widersetzen trachtet, indem sie die Interessen der Gattung negiert. Verfallend ist sie auch dort, wo „der Verfall [...] die solide bürgerliche Tüchtigkeit" – jene Haltung „der starken Buddenbrook-Generationen", nämlich „[m]it gutem Gewissen bei den Geschäften zu sein" – „umschlagen läßt in künstlerisch-geistige Ansprüche und Zweifel"<sup>41</sup> [Hervorh., D.H.] . Zwar opponieren diese Ansprüche und Zweifel der Auflösung echter bürgerlicher Tradition durch die brutale bürgerliche Praxis; doch „die aufsteigende neue Bourgeoisie ernennt ihre Unmoral zur Moral"<sup>42</sup>, weil die Durchsetzung ihrer „Besitz- und Konkurrenz-Interessen" unter den neuen, den imperialistischen Bedingungen eine brutale Praxis und ein „Gewissen [...] robust wie [diese] Praxis"<sup>43</sup> unumgänglich machen. Opponiert eine „echte bürgerliche Tradition" der „Auflösung", die sich als geschichtlich unumgängliche bürgerliche Gewaltpraxis vollzieht, so kann sie sich darin nicht als echte Tradition „positive[r], [...] humane[r] bürgerliche[r] Qualitäten"<sup>44</sup> fortsetzen, sondern sie muss sich als „vor der Realität abdankende Vergeistigung" in sentimentale bis zynische Erinnerung an sich selbst flüchten; indem sie als „edle Schwäche" die brutale Sicherung ihrer eigenen Existenzbedingungen verachtet, schlägt sie als elitäre Selbstüberhebung gegenüber diesen Bedingungen um in Selbstverachtung, in der sie zugleich sich selbst als echte Tradition einer „soliden bürgerlichen Tüchtigkeit" wie als notwendige Bedingung ihrer eigenen gesellschaftlichen Existenz, das ist ein Gewissen robust wie die Praxis, unterminiert. Trägt die „brutale Bourgeoispraxis" die Auflösung in sich, indem sie sich mittels der Negation ihrer positiven, humanen Qualitäten und der Interessen der Gattung zu erhalten sucht, so trägt die in „künstlerisch-geistige Ansprüche und Zweifel" umgeschlagene „solide bürgerliche Tüchtigkeit" des „Bürger[s] mit schlechtem Gewissen"<sup>45</sup> – wie bei Konsul Thomas Buddenbrook und, wenn auch in anderer Form, bei seinem Bruder Christian – die Auflösung in sich, weil sie die Kraft und Fähigkeit zu einer brutalen Praxis der Selbsterhaltung und einem robusten Gewissen unterminiert. „Und eben dieses empfindliche moralische Gewissen" – so schließt Paul Rilla – „ist das Zeichen des bürgerlichen Verfalls", der „Selbstbezweifelung und Selbstaufgabe"<sup>46</sup>, während Gewalt und Unmoral als Moral zu Zeichen eines bürgerlichen Selbsterhaltungswillens avancieren.

---

<sup>41</sup> Ebd., 269.

<sup>42</sup> Ebd., 269f.

<sup>43</sup> Ebd., 270.

<sup>44</sup> Ebd., 269.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> Ebd.

## Künstlerische Bewältigung der Welt

Künstlerisch bewältigt Thomas Mann den ‚Verfall‘ nicht, weil er ihn mit seiner Darstellung einfach aus sich herausstellt als ‚gesellschaftlichen Prozess‘, in dem der ‚Verfall‘ sich bloß als geschichtlich bedingter herausstellt, sondern, weil er ihn mit seiner Darstellung aus sich herausstellt als einen gesellschaftlichen Verfallsprozess, in den die künstlerische Bewältigung der Welt als Moment seiner selbst hineingestellt ist: nämlich als Einheit und Widerspruch eines sich der Auflösung Widersetzens und ihres Vorantreibens. Gerade indem Thomas Mann den Verfall der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur als „die stets brutalere Bourgeoispraxis der Besitz- und Konkurrenzinteressen“ darstellt, das heißt nicht nur auf dem Feld der gesellschaftlichen Praxis, sondern auch auf dem Feld der „künstlerisch-geistigen Ansprüche“<sup>47</sup>, für die konstitutiv ist, sich gesellschaftlicher Praxis zu widersetzen, stellt er ihn als unhintergebar in seiner ganzen Breite heraus: Auf keinem gesellschaftlichen Feld und durch kein besonderes Verhalten – sei es alltäglich, wissenschaftlich-philosophisch, künstlerisch oder auch religiös – ist der Verfall der bürgerlichen Gesellschaft zu umgehen oder hintergebar. Und so schlägt – auf der Ebene des Verfalls wie auf der seiner Darstellung – gesellschaftliche Breite um in historische Tiefe, in der die bürgerliche Gesellschaft nicht nur – in ihrer ganzen Breite verfallend – historisch bedingt ist, sondern in der Unumgänglichkeit ihres Verfalls und als solcher wird sie zur geschichtlichen Bedingung der Möglichkeit von gesellschaftlichem Fortschritt. Historische Tiefe gewinnen der Verfall wie auch seine Darstellung nach hinten als Bedingtes und nach vorne als Bedingung des geschichtlich Möglichen.

## Literaturverzeichnis

**Burgio, Alberto.** o. J. „Gramsci und die theoretische und politische Frage des Klassenbewußtseins“. In: Holz, Hans Heinz/ Prestipino, Guiseppo (Hg.): *Antonio Gramsci heute. Aktuelle Perspektiven seiner Philosophie*. Bonn: Pahl-Rugenstein Nachfolger, 29-70.

**Gramsci, Antonio.** 1994. Gefängnishefte 6. *Philosophie der Praxis. 10. und 11. Heft*. Hg. von Wolfgang Fritz Haug unter Mitwirkung von Klaus Bochmann, Peter Jehle und Gerhard Kuck. Hamburg: Argument Verlag.

**Hacks, Peter.** 1996. *Die Maßgaben der Kunst. Gesammelte Aufsätze 1959-1994*. Hamburg: Edition Nautilus

**Holz, Hans Heinz.** 2007. „Der Sammler und das Seinige“ (1968). In: Balzer,

---

<sup>47</sup> Ebd.

Friedrich-Martin (Hrsg.): *Hans Heinz Holz für Einsteiger und Fortgeschrittene*. Gesamtbibliographie (Stand vom 26. Februar 2007) / 500 publizistische Beiträge im Volltext, CD-Rom. *Kunst und Kultur. Ausgewählte Publizistik (1946-1977)*, Bonn: Pahl-Rugenstein Verlag Nachfolger, 455-458.

- 2011. *Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie 2. Theorie als materielle Gewalt. Die Klassiker der III. Internationale*. Berlin: Aurora Verlag.

**Keck, Thomas/ Mehrle, Jens (Hrsg.)**. 2010. *Gesprächsprotokolle der von Peter Hacks geleiteten Akademiearbeitsgruppen. Berlinische Dramaturgie. Bd. 3. Ästhetik*. Berlin: Aurora Verlag.

**Lukács, Georg**. 1948. *Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker*. Berlin: Aufbau.

**Metscher, Thomas**. 2010. *Logos und Wirklichkeit. Ein Beitrag zu einer Theorie des gesellschaftlichen Bewußtseins*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.

**Rilla, Paul**. 1955. *Essays*. Berlin: Henschelverlag.

**Tertulian, Nicolas**. o. J. „Gramsci, der Anti-Croce und die Philosophie von Georg Lukács”. In: Holz, Hans Heinz/ Prestipino, Guisepppe (Hg.): *Antonio Gramsci heute. Aktuelle Perspektiven seiner Philosophie*. Bonn: Pahl-Rugenstein Nachfolger, 99-115.

**Treptow, Elmar**. 2006. *Die erhabene Natur. Entwurf einer ökologischen Ästhetik*. Berlin: Weidler Verlag.

# Paradigmenwechsel reloaded.

## Zu Jürgen Habermas' und Axel Honneths Kritik an Marx im Kontext der Wende in der Frankfurter Schule

*Mario Schäbel, Wien<sup>1</sup>*

Im vorliegenden Aufsatz soll der Paradigmenwechsel in der Frankfurter Schule noch einmal neu aufgerollt werden. Oftmals wird dieser einfach unhinterfragt hingenommen, anstatt ihn kritisch auf den Prüfstand zu stellen. Im Zusammenhang mit dem Paradigmenwechsel ist von vielen Paradigmen die Rede, unter anderem dem der Bewusstseinsphilosophie, dem Arbeits- und Produktionsparadigma, sowie dem Paradigma der Naturbeherrschung. Im Zentrum des Aufsatzes steht dagegen die These, dass der eigentliche Grund des von Habermas initiierten und von Honneth fortgeführten Paradigmenwechsels, die Ablehnung von Marx' Kritik der politischen Ökonomie ist. Diese, mitsamt des Kritikbegriffs den sie impliziert, muss als das eigentliche Paradigma der ersten Generation der Frankfurter Schule angesehen werden. Im Aufsatz wird die Marx-Interpretation von Habermas und Honneth einer kritischen Betrachtung unterzogen. Es wird argumentiert, dass eine größtenteils fragwürdige Auslegung des marxischen – sowie in der Folge, adornoschen – Kritikbegriffs den eigentlichen Grund für die scheinbare Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels darstellt.

Die gängige Lesart des Paradigmenwechsels in der Frankfurter Schule ist, dass jener von Habermas eingeleitet wurde, weil sich aus dessen Sicht das Paradigma der Bewusstseinsphilosophie erschöpft hatte. Letztlich habe es nur dazu geführt, dass sich das kritische Denken in einen performativen Widerspruch verstrickte und somit in eine theoretische Sackgasse geriet. Habermas habe die Frankfurter Schule aus dieser misslichen Lage befreit, indem er eine kritische Theorie ausarbeitete, die nicht mehr dem Paradigma der Bewusstseinsphilosophie folgte, sondern dem der Kommunikationstheorie.

Bei einer solchen Lesart bleibt allerdings oftmals die wichtige Frage nach Marx auf der Strecke, das heißt die Frage danach, inwiefern der eigentliche Unterschied

---

<sup>1</sup> Doktorand der Soziologie an der Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Mexiko  
Kontakt: marioschaebel@gmail.com



zwischen der Gründergeneration und der zweiten und dritten Generation, verkörpert vor allem durch ihre wichtigsten Repräsentanten Habermas und Honneth, in einer Abkehr von Marx gesehen werden muss. Denn bekanntermaßen spricht beispielsweise Max Horkheimer im Nachtrag zu seinem grundlegenden Aufsatz *Traditionelle und kritische Theorie* mit Bezug auf das Paradigma der Kritischen Theorie nicht von dem der Bewusstseinsphilosophie, sondern von Marx' Kritik der politischen Ökonomie.<sup>2</sup> In diesem Aufsatz möchte ich dementsprechend der Frage nachgehen, inwiefern die eigentliche Motivation hinter dem von Habermas vorgeschlagenen und von Honneth fortgeführten Paradigmenwechsel, die Ablehnung des theoretischen Ansatzes von Karl Marx ist.<sup>3</sup> Dazu muss angemerkt werden, dass Honneth der Idee, das marxische Erbe der Gründergeneration fortzuführen, nicht ganz so abgeneigt gegenübersteht wie noch Habermas; was sich beispielweise an seinem Reaktualisierungsversuch der Verdinglichungstheorie zeigt oder auch an der Wichtigkeit des sozialen Kampfs für seine Anerkennungstheorie. Letztlich aber entfernt sich die Marxinterpretation Honneths, wie im Aufsatz gezeigt wird, so weit von diesem selbst als auch von derjenigen der ersten Generation, dass bezüglich der Frage nach dem Erbe des marxischen Kerns der Kritischen Theorie im besten Falle von einer Kontinuität durch Ablösung gesprochen werden kann.<sup>4</sup>

Im ersten Teil des Aufsatzes wird die Marxkritik von Habermas und Honneth überblicksartig zusammengefasst. Dabei geht es vor allem um die Herausarbeitung der Wechselbeziehung zwischen der Ablehnung der marxischen Theorie und Habermas' und Honneths Kritik an der älteren Kritischen Theorie. Der wesentliche Punkt hierbei ist das marxische Arbeits- beziehungsweise Produktionsparadigma. Im zweiten Teil geht es dann um die Präzisierung des Kritikverständnisses von Adorno und Horkheimer, sowie um die Frage, inwiefern Marx für dieses wesentlich ist. Es soll gezeigt werden, dass Habermas und Honneth das an Marx orientierte negativistisch-immanente Kritikverständnis Adornos und Horkheimers ablehnen, beziehungsweise ihm zumindest nicht gerecht werden. Im abschließenden dritten Teil wird der Versuch unternommen, eine kritische Sicht der Anerkennungstheorie von Honneth zu entwerfen. Die These lautet hier, dass sich eine solche notwendig ergibt, wenn man dem Normativitäts- und Kritikverständnis der auf Marx aufbauenden Tradition der ersten Generation der Frankfurter Schule folgt.

---

<sup>2</sup> Vgl. Horkheimer/Marcuse, „Philosophie und kritische Theorie“. Der ‚Nachtrag‘ wurde in der Zeitschrift für Sozialforschung, VI, Heft 3, gemeinsam mit dem Diskussionsbeitrag von Herbert Marcuse unter dem Titel *Philosophie und kritische Theorie* veröffentlicht.

<sup>3</sup> Ähnlich argumentiert beispielsweise auch Michael Thompson, der den Paradigmenwechsel ebenfalls in einen Zusammenhang mit der Abkehr von Marx bringt. Laut Thompson führe das zu einer gezähmten Kritischen Theorie, die jeglichen radikalen politischen Gehalt verloren habe. Vgl. Thompson, *The Domestication of Critical Theory*.

<sup>4</sup> Vgl. Henning, *Reicht Anerkennung?*, 160.

## 1. Habermas' und Honneths Kritik an Marx im Zusammenhang mit dem Paradigmenwechsel

Es geht in diesem Abschnitt darum, den bei Habermas und Honneth vorhandenen engen Zusammenhang zwischen Marxkritik und der Überzeugtheit von der Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels herauszuarbeiten. Habermas spricht in diesem Kontext beispielsweise von einer „verschwiegenen Orthodoxie“,<sup>5</sup> womit er sagen möchte, dass der Theorieansatz der älteren Kritischen Theorie von seiner grundlegenden Struktur her aufs Engste an den von Marx gekoppelt war. Honneth seinerseits erkennt bei Adorno und Horkheimer ein soziologisches Defizit, welches er darauf zurückführt, dass beide Marx' Paradigma der gesellschaftlichen Naturbeherrschung durch Arbeit folgen.<sup>6</sup> Im Allgemeinen kann gesagt werden, dass sowohl Habermas als auch Honneth davon überzeugt sind, dass der unzureichende Ausweis der normativen Grundlagen der Kritik in der ersten Generation in direktem Zusammenhang mit der Wichtigkeit von Marx für selbige steht.

### 1.1. Habermas' Kritik an Marx, Adorno und Horkheimer

Habermas' zentraler Kritikpunkt an Marx ist, dass sein Begriff von gesellschaftlicher Praxis menschliche Interaktion auf Arbeit reduziere. Deshalb verstehe er sie ausschließlich als eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, anstatt (auch) als eine zwischen Subjekten. Aus seiner Sicht aber ist es unzureichend, gesellschaftlich-kulturelle Phänomene nur nach dem Paradigma produktiver Arbeit zu erklären, was ihn dazu bewegt, kritisch von Marx' Produktionsparadigma zu sprechen. Die Institution der Sprache beispielsweise könne nicht als ein Produkt instrumenteller Arbeit verstanden werden, sondern sie müsse als normengeleitete Interaktion begriffen werden, die im Bereich des Symbolischen anzusiedeln sei. Habermas schlägt dementsprechend vor, in klarer Form zwischen zwei Sphären gesellschaftlicher Reproduktion zu unterscheiden, die Marx in unguter Weise vermischt habe: a) die materielle Reproduktion durch Arbeit, und b) die symbolische Reproduktion durch Kommunikation.

Der Hintergrund von Habermas' Kritik ist seine Ablehnung der orthodoxen Auslegung des Basis-Überbau-Modells. Anders als die Mehrheit der Vertreter des ‚westlichen Marxismus‘ unter ihnen auch Adorno und Horkheimer, ersetzt er jenes nicht durch eine Dialektik von Subjekt und Objekt, sondern beharrt auf deren Getrenntheit. So lehnt Habermas den Primat der ökonomischen Sphäre über die Interaktionssphäre ab, den er bei Marx ausmacht, und löst letztere aus ihrer

---

<sup>5</sup> Habermas, *Theorie und Praxis*, 235.

<sup>6</sup> Vgl. Honneth, *Kritik der Macht*, 26/111.

vermeintlich totalen Determination durch erstere heraus. Bemerkenswerterweise beruft er sich hierfür ausgerechnet auf Hegels Dialektik von Arbeit und Interaktion, wie dieser sie in seinen Jenaer Vorlesungen ausarbeitete. Denn Hegel „reduziert weder Interaktion auf Arbeit, noch hebt er diese in Interaktion auf.“<sup>7</sup> Habermas' Bezugnahme auf Hegels Dialektik betont also kurioserweise gerade die dualistische Trennung der beiden Sphären gesellschaftlicher Reproduktion, ungeachtet der Tatsache, dass eine dialektische Beziehung wohl eher ihre wechselseitige Vermittlung nahelegen würde.

Habermas' Kritik richtet sich außerdem gegen das normative Fundament des Produktionsparadigmas, das er aus dem Verdinglichungsbegriff herleitet:

„Im Begriff der Verdinglichung spiegelt sich der normative Gehalt des expressivistischen Modells: was nicht mehr als das eigene Produkt zu Bewußtsein kommen kann, schränkt die eigene Produktivität ein, hemmt zugleich Autonomie und Selbstverwirklichung und entfremdet das Subjekt sowohl von der Welt wie von sich selber.“<sup>8</sup>

Der gesamte „westliche Marxismus“, der Marx' Theorie als eine Philosophie der Praxis interpretiert, basiert laut Habermas auf einem solchen Verständnis von Normativität. Seiner Meinung nach lässt sich aber die normative Grundlage einer kritischen Gesellschaftstheorie nicht praxisphilosophisch begründen. Hierzu müsse vielmehr auf das Paradigma verständigungsorientierten Handelns zurückgegriffen werden. Habermas entwirft in diesem Zusammenhang die Vorstellung eines sich in der Lebenswelt vollziehenden herrschaftsfreien Diskurses, der über die Adäquatheit der von der Kritik herangezogenen Normen zu entscheiden habe (hierauf wird weiter unten noch ausführlich eingegangen). „Wie freilich diese Idee der Vernunft als eine in den Kommunikationsverhältnissen faktisch angelegte und praktisch zu ergreifende Idee begründet werden könnte, dazu wird eine aufs Produktionsparadigma eingeschworene Theorie nichts sagen können.“<sup>9</sup>

Die von Habermas vorgebrachte Kritik an der unzureichenden Erklärung der normativen Grundlagen in der ersten Generation Kritischer Theorie steht also in direktem Zusammenhang mit der Kritik an Marx' Produktionsparadigma. Aufgrund der Tatsache, dass Adorno und Horkheimer bereits die unter allen gesellschaftlichen Umständen notwendige arbeitsvermittelte Aneignung der Natur durch den Menschen als Elementarform instrumenteller Vernunft begreifen, verbauen sie sich laut Habermas die Hoffnung auf ein mögliches Entkommen aus der Tota-

---

<sup>7</sup> Habermas, Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘, 35.

<sup>8</sup> Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, 98.

<sup>9</sup> Ebd., 103.

lität dieses ahistorischen Sachverhalts und legen ihrer Gesellschaftskritik stattdessen einen absoluten Pessimismus zugrunde. Jedoch verkennen aus seiner Sicht auch Adorno und Horkheimer, wie schon Marx, die Selbständigkeit der Sphäre der gesellschaftlichen Interaktion. Habermas' These lautet, dass in dieser noch emanzipatorisches Potential vorhanden sei, da das kommunikative zwischenmenschliche Handeln einer normativen Logik folge, die von der instrumentellen Systemlogik nicht restlos absorbiert werden könne. Habermas erkennt zwar an, dass auch die gesellschaftlichen Beziehungen der Lebenswelt von der Kolonialisierung durchs System in Mitleidenschaft gezogen werden, letztendlich aber bewahre sich die Interaktionssphäre ihre Autonomie und bleibe bis zu einem gewissen Grad verschont. So gelingt es Habermas, die totale Kritik der instrumentellen Vernunft zu relativieren und ihren pessimistischen Implikationen zu entgegen. Seine eigene Variante kritischer Gesellschaftstheorie kann er auf diese Weise auf einem positiven Ideal aufbauen, für das es sich seinem Verständnis nach zu kämpfen lohnt, anstatt sich resignativ einer rein kritisch-negativistischen Position zu überlassen.

Die aktuellere Kritik, die aus marxistischer Perspektive an Habermas geübt wird, dreht sich in einer oder anderer Form stets um den Vorwurf, dass er „den [m]arx'schen Begriff des Doppelcharakters der Arbeit systematisch verfehlt und ihm für die werttheoretische Ebene des [m]arx'schen Werks der kategoriale Zugang fehlt.“<sup>10</sup> So stellen sowohl Ingo Elbe<sup>11</sup> als auch Dieter Wolf<sup>12</sup> und Moishe Postone<sup>13</sup> eine Konfusion von konkreter und abstrakter Arbeit bei Habermas fest, die sie zudem als Grundlage seiner radikalen Trennung von Arbeit und Interaktion ausmachen. Die Arbeit, verstanden als „das invariante Verhältnis der Gattung zur umgebenden Natur, das durch den Funktionskreis instrumentalen Handelns festgelegt ist“,<sup>14</sup> wird als naturalistische Fehlinterpretation und transhistorische Projektion der historisch-spezifischen Form der Arbeit im Kapitalismus zurückgewiesen. Wenn Habermas Marx unterstellt, gesellschaftliche Praxis auf Arbeit als rein instrumentellen Stoffwechselfprozess zwischen Mensch und Natur zu reduzieren, dann sehe er dabei nicht, dass Marx diese Feststellung nicht in affirmativer, sondern in kritischer Weise treffe. Das folgende Zitat von Postone bringt diese Kritik auf den Punkt:

---

<sup>10</sup> Elbe, Habermas' Kritik des Produktionsparadigmas, 20.

<sup>11</sup> Habermas verteidigt sich gegen den Vorwurf Elbes, indem er bekennt, dass er die Diskussionen um Marx Wertformanalyse „nur im Vorbeigehen zur Kenntnis genommen habe“ und sich im Allgemeinen mit dessen Werttheorie ab 1960 nur noch „kursorisch beschäftigt“ habe. Ob ihn diese Unwissenheit allerdings vor der Kritik Elbes zu schützen vermag, bleibt dahingestellt. Habermas, Entgegnung von Jürgen Habermas, 152f.

<sup>12</sup> Vgl. Wolf, Jürgen Habermas' und Alfred Schmidts Kritik am ‚Marx'schen Produktionsparadigma‘.

<sup>13</sup> Vgl. Postone, Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft.

<sup>14</sup> Habermas, Erkenntnis und Interesse, 49.

„Anders gesagt hypostasiert Habermas den entfremdeten Charakter der Arbeit im Kapitalismus transhistorisch zu einer Eigenschaft der Arbeit überhaupt. Folglich ist sein Verständnis der kapitalistischen Produktionsverhältnisse in einem entscheidenden Punkt unterbestimmt, denn ihm fehlt genau deren zentrales, sie charakterisierendes Moment: ihr entfremdeter und objektiver Charakter, den er, indem er sie als instrumentales Handeln definiert, der ‚Arbeit‘ zuschreibt. Der Arbeit an und für sich Instrumentalität zuzuschreiben, heißt zu naturalisieren, was gesellschaftlich konstituiert wird, und als transhistorisch zu projizieren, was historisch bestimmt ist.“<sup>15</sup>

## 1.2. Honneths Kritik an Marx, Adorno, Horkheimer und Habermas

Wie schon Habermas, so macht auch Honneth die starke Bezugnahme auf Marx dafür verantwortlich, dass die Geschichts- und Sozialphilosophie von Adorno und Horkheimer einer Komplexitätsreduktion unterliege. Da sie auf der „stillschweigenden Voraussetzung eines Entsprechungsverhältnisses von sozialer Herrschaft und Naturbeherrschung“<sup>16</sup> beruhe, sei sie für eine Analyse der modernen Gesellschaft ungeeignet. Habermas' These von der „verschwiegenen Orthodoxie“<sup>17</sup> folgend, ist auch Honneth der Auffassung, dass der angenommene Primat der materiellen Verhältnisse über die Sozialsphäre deren Eigenständigkeit negiere, und somit auch nicht dazu in der Lage sei, die Autonomie der Subsysteme in modernen Gesellschaften angemessen zu begreifen. Honneth spricht deswegen von einem soziologischen Defizit bei Adorno und Horkheimer:

„Es mag sein, daß sich in einer solchen Verabschiedung der Soziologie wie in einem Zerrspiegel der Irrtum der marxistischen Gesellschaftsanalyse dieses Jahrhunderts überhaupt reflektiert, die eigenen Kategorien so gewählt und angelegt zu haben, daß sich zwischen einem hypostasierten System der ökonomischen Reproduktion und einer dazu komplementär gedachten Sphäre der individuellen Sozialisation die fundierende Schicht sozialen Handelns, die Dimension des Sozialen, nicht mehr zu erkennen gibt.“<sup>18</sup>

Aus Honneths Sicht trug die Unterschätzung der Unabhängigkeit der Interaktionssphäre dazu bei, dass Adorno und Horkheimer die Bedeutung von moralischen Normen oder subjektiven Interpretationsleistungen in ihren Analysen sträflich ver-

---

<sup>15</sup> Postone, *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft*, 361 f.

<sup>16</sup> Honneth, *Kritik der Macht*, 64.

<sup>17</sup> Habermas, *Theorie und Praxis*, 235.

<sup>18</sup> Honneth, *Kritik der Macht*, 111.

nachlässigten. Für Honneth dagegen stellen ebendiese einen eigenständigen Faktor sozialgeschichtlicher Entwicklung dar. Er stimmt dem von Habermas vorgeschlagenen Paradigmenwechsel somit prinzipiell zu. Gleichzeitig kritisiert er dessen kommunikationstheoretisch angelegte kritische Gesellschaftstheorie aber auch dafür, dem Kampf als einem Grundphänomen des Sozialen keine ausreichende Beachtung zu schenken. Deswegen sei es auch Habermas noch nicht vollständig gelungen, das soziologische Defizit der ersten Generation der Frankfurter Schule zu überwinden. Mit seiner Anerkennungstheorie strebt Honneth „eine Vertiefung oder Nuancenverschiebung“<sup>19</sup> des neuen Paradigmas an, die durch ihre stärkere Orientierung an sozialem Antagonismus, der eher an Konsens interessierten Gesellschaftstheorie von Habermas ergänzend zur Seite stehen soll.

„Insofern war das gewissermaßen ein Dreischritt: das Produktionsparadigma zu ersetzen durch das Verständigungsparadigma, als einer wirklichen Einsicht in die Struktur des Sozialen, aber dann darüber hinaus diese Struktur des Sozialen nicht nur als Verständigung, sondern auch als Konflikt in der Verständigung zu verstehen.“<sup>20</sup>

Honneth bezeichnet dabei die Idee, das Soziale als ein Feld von kämpferischen Auseinandersetzungen zu verstehen, als ein marxisches Erbe. Während also Habermas mit seiner Kritik am Produktionsparadigma Marx gänzlich den Rücken zukehrt, hält Honneth zumindest in diesem Aspekt noch an seiner Bedeutsamkeit für eine kritische Gesellschaftstheorie fest. In einem 2001 von Olivier Voirol geführten Interview, äußert er sich diesbezüglich folgendermaßen: „Ich war immer der Überzeugung, dass wichtiger als das [m]arxsche Produktionsparadigma vielleicht seine ganze Idee des Klassenkampfes war.“<sup>21</sup>

Auch die Kritik an den idealistischen Implikationen von Habermas' Geschichtsphilosophie, die sich vor allem an der Annahme der menschlichen Gattung als einheitlichem Subjekt der Geschichte entzündete, muss in diesen Kontext eingeordnet werden. Honneth greift diese Kritik auf und schlägt seinem Mentor in Anlehnung an Marx vor, die „irreführende Vorstellung eines einheitlichen Gattungssubjekts“<sup>22</sup> fallen zu lassen und durch in Konflikt stehende soziale Gruppen als dem eigentlichen geschichtlichen Subjekt zu ersetzen. Habermas zeigt sich jenem Einwand gegenüber aufgeschlossen und reagiert bereits früh folgendermaßen: „Da sich das der Transzendentalphilosophie entlehnte Kollektivsubjekt einer

---

<sup>19</sup> Basaure et al., Erneuerung der Kritik, 77.

<sup>20</sup> Ebd., 117.

<sup>21</sup> Ebd., 116.

<sup>22</sup> Honneth, Kritik der Macht, 313.

sinnhaft konstituierten Lebenswelt jedenfalls in der Soziologie als eine irreführende Fiktion erweist, bietet sich der Systembegriff an.<sup>23</sup>

Von diesem Zugeständnis abgesehen, muss hier eingewendet werden, dass Honneths Kritik ohnehin nur zum Teil zutreffend ist. Denn Habermas leugnet die Bedeutung des Kampfs für die gesellschaftliche Reproduktion keinesfalls. Vielmehr hat er trotz seiner Insistenz auf die dualistische Trennung von Arbeit und Interaktion nie in Frage gestellt, dass letztere über den Kampf vermittelt ist.<sup>24</sup> Gleichmaßen spricht auch seine Konzeption der Diskursethik gegen Honneths Kritik, da selbige als ein Prozess kämpferischer Verständigung über die intersubjektive Gültigkeit von Normen verstanden werden muss.

## 2. Zur Diskussion um die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie

In diesem Abschnitt möchte ich meine eingangs erwähnte These ausführen, wonach der Paradigmenwechsel in der Frankfurter Schule in unmittelbarem Zusammenhang mit Habermas' und Honneths Ablehnung des an Marx angelehnten Kritikbegriffs der ersten Generation zu sehen ist. Dazu zeige ich im ersten Teil, dass Honneth, obwohl er dem Marxschen immanenten Kritikverständnis, das er auch bei Adorno und Horkheimer vorfindet, im Grunde aufgeschlossen gegenübersteht, dennoch eine positivistische Wende vollführt, die nicht mehr mit den genannten Denkern in Einklang zu bringen ist. Im zweiten Teil zeige ich dann, inwiefern das wesentliche von Habermas für den Paradigmenwechsel vorgebrachte Argument, nämlich die angeblich unzureichende Erklärung der normativen Grundlagen in der Gründergeneration, zumindest was Adorno angeht, in Frage gestellt werden muss.

### 2.1. Honneths halbherzige immanente Negativität

Eine entscheidende Ursache für die kritische Einstellung gegenüber gesellschaftlichen Normen bei den Gründern der Frankfurter Schule, vor allem bei Adorno und Horkheimer, ist die Erfahrung des Nationalsozialismus, welche sie in der *Dialektik der Aufklärung* versuchen zu verarbeiten. Die zentrale Aussage dieses Werks ist, dass scheinbar positive gesellschaftliche Ideale in herrschaftsstabilisierende Praktiken umschlagen können,<sup>25</sup> was aus Sicht der beiden Autoren unter anderem auch auf den prinzipiell befürworteten Kampf gegen die Normen der zweiten Natur zutrifft: „Der Faschismus ist totalitär auch darin, dass er die Rebellion der

---

<sup>23</sup> Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 484.

<sup>24</sup> Vgl. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, 72.

<sup>25</sup> Vgl. Honneth, *Pathologien der Vernunft*, 63.

unterdrückten Natur gegen die Herrschaft unmittelbar der Herrschaft nutzbar zu machen strebt.<sup>26</sup> Die Anerkennung der grundlegenden Ambivalenz von gesellschaftlichen Normen bringt Adorno und Horkheimer schließlich dazu, ihre skeptische Haltung ebendiesen gegenüber auch auf die für ihre eigene Kritik herangezogenen Ideale auszuweiten.<sup>27</sup> Sie verabschieden sich damit von der Idee einer objektiven und ahistorischen Vernunft, die als moralisch-normativer Maßstab quasi von außen an die Gesellschaft angelegt werden könne, und beginnen stattdessen von einer geschichtlichen Vernunft auszugehen. Ihre Kritik verwandelt sich damit in eine immanente, was zum einen bedeutet, dass sie als Maßstab ihrer Theorie nur noch die von der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit hervorgebrachten normativen Ideale verwenden, und zum anderen, dass sie auch diesen selbst kritisch gegenüberstehen. Honneth spricht diesbezüglich von rekonstruktiver Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt.

Eine so verstandene immanente Kritik unterscheidet sich sowohl von der externen als auch von der internen Kritik.<sup>28</sup> Von der externen Kritik unterscheidet sie sich, weil sie ihren normativen Maßstab der Gesellschaft nicht von außen entgegenhält, sondern ihn der bestehenden Wirklichkeit entnimmt. Gleichzeitig darf die immanente Kritik aber auch nicht als eine nur interne verstanden werden, da sie sich nicht allein gegen etwaige Diskrepanzen zwischen einem vorgegebenen normativen Ideal und der existierenden Realität richtet, sondern beide kritisch hinterfragt. Eben deshalb ist die immanente Kritik ihrem eigenen Anspruch nach nicht nur reformistisch, sondern sehr wohl an einer grundlegenden Transformation des Bestehenden orientiert. Aus Honneths Sicht folgen Adorno und Horkheimer damit dem Vorbild der Marxschen Ideologiekritik, deren methodologisches Grundprinzip ebenfalls die Immanenz der Kritik sei.<sup>29</sup> Es handele sich hierbei um ein linkshegelianisches Kritikmodell, und „unterhalb eines derartig anspruchsvollen Theorieprogramms scheint es [...] kaum möglich, von einer spezifischen Identität der Kritischen Theorie zu reden, die sich von anderen Ansätzen einer Gesellschaftskritik irgendwie unterscheiden können soll.“<sup>30</sup>

Honneth möchte dem linkshegelianischen Theorieprogramm einer immanenten Kritik folgen, die auf eine „innerweltliche Instanz der Transzendenz“<sup>31</sup> setzt. Seiner Ansicht nach weisen diejenigen Normen, die in der gesellschaftlichen Wirklichkeit bereits über eine gewisse Geltung verfügen, stets einen Geltungsüberhang auf, der sie dazu geeignet macht, nicht nur die bestehenden Verhältnisse zu reproduzieren,

---

<sup>26</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, 194.

<sup>27</sup> Vgl. Honneth, *Pathologien der Vernunft*, 67.

<sup>28</sup> Vgl. Jaeggi, *Was ist Ideologiekritik?*, 267. Vgl. Stahl, *Immanente Kritik*, 35.

<sup>29</sup> Vgl. Honneth, *Pathologien der Vernunft*, 64.

<sup>30</sup> Ebd., 66f.

<sup>31</sup> Fraser/Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung?*, 274.



sondern über diese hinauszugehen. Eine solche Sichtweise beruht indes auf der Überzeugung, die Geltung jener Normen sei allein schon durch ihre Wirklichkeit gegeben.<sup>32</sup> Die Immanenzforderung wird bei Honneth deswegen „latent affirmativ.“<sup>33</sup> Diese affirmative Tendenz seiner Gesellschaftstheorie zeigt sich auch in *Das Recht der Freiheit*, ein Werk, in dem Honneth eine Kehrtwende weg von der immanent-transzendenten Kritik hin zu kontextunabhängigen universellen Normen macht.<sup>34</sup> Seine Kritik wird dadurch endgültig reformistisch, das heißt, sie ist nur noch an einer Behebung der Diskrepanz zwischen Norm und Realität interessiert; mit anderen Worten: sie „läuft [...] auf eine sozialdemokratische Kritik am Neoliberalismus hinaus.“<sup>35</sup>

Es gibt einen zweiten Grund, der für die These spricht, Honneth untergrabe seine Intention einer immanent-transzendenten Kritik. Bekanntlich möchte Honneth dem Pathologiebegriff erneut die Aufmerksamkeit zukommen lassen, die ihm nach Habermas' kommunikationstheoretischer Wende in der Kritischen Theorie verlorengegangen war. Für die Ausarbeitung seines eigenen Pathologieverständnisses versucht er sich an einer Reaktualisierung von Marx' Begriff der Verdinglichung, den er insbesondere in seiner Interpretation durch Georg Lukács rezipiert. Diesem wirft er vor, Verdinglichung einzig als Produkt der kapitalistischen Wirtschaftsstrukturen zu begreifen, wohingegen es darauf ankomme, „bestimmte Entwicklungen des sozialen Lebens mit kontexttranszendierendem Anspruch als Pathologien zu bewerten.“<sup>36</sup> Hierunter fällt für Honneth auch die Verdinglichung, die er als eine pathologische Form sozialer Praxis auslegt, welche er durch eine egoistische, instrumentelle und kalkulierende Rationalität bestimmt sieht, die zur Folge habe, dass der Andere nur noch als Objekt und als Mittel zum Zweck wahrgenommen wird. Dadurch gehe eine vorgängige Anerkennung verloren, durch welche sich die intersubjektiven Beziehungen ursprünglich auszeichneten, weshalb Honneth von Anerkennungsvergessenheit spricht. Der Begriff der Anerkennung erhält in Honneths Gesellschaftskritik somit einen ontologischen Status. Seine Argumentationsweise muss „[q]uasitranszendental“<sup>37</sup> genannt werden, eben weil die soziale Pathologie der Verdinglichung von ihrem an die kapitalistische Produktionsweise gekoppelten Entstehungshintergrund abgelöst und in die Sphäre der reinen Intersubjektivität verlegt wird. Es ist insofern gerechtfertigt, von einer „handlungstheoretischen Umformulierung des Verdinglichungsbegriffs“<sup>38</sup> bei Honneth zu sprechen.

<sup>32</sup> Vgl. Keil/Mohan, Gesellschaftskritik ohne Gegenstand, 260.

<sup>33</sup> Henning, Reicht Anerkennung?, 164.

<sup>34</sup> Vgl. Freyenhagen, Honneth on Social Pathologies. Vgl. Mohan, Normative Rekonstruktion und Kritik.

<sup>35</sup> Keil/Mohan, Gesellschaftskritik ohne Gegenstand, 263.

<sup>36</sup> Honneth, Das Ich im Wir, 68.

<sup>37</sup> Henning, Von der Kritik warenförmiger Arbeit zur Apotheose der Marktgesellschaft, 250.

<sup>38</sup> Keil/Mohan, Gesellschaftskritik ohne Gegenstand, 261.

Honneths Marx-Interpretation darf im Allgemeinen als gewagt bezeichnet werden. Denn mit seiner normativistischen Interpretation stellt er sich gegen die herrschende Meinung. Die Mehrheit der Marx-Interpreten verneint, dass dessen Gesellschaftskritik auf moralischen Prinzipien basiert.<sup>39</sup> Dafür können verschiedene Gründe angeführt werden. Zum einen ist Marx eigene Ausrichtung eher negativistisch, weshalb er im *Kapital* zustimmend den venezianischen Philosophen Giammaria Ortes zitiert: „Statt unnütze Systeme für das Glück der Völker aufzustellen, will ich mich darauf beschränken, die Gründe ihres Unglücks zu untersuchen.“<sup>40</sup> Marx geht es also mehr um die Kritik der materiellen Verhältnisse, als darum, sich einen positiven Idealzustand auszumalen. Des Weiteren steht die Moral aus seiner Sicht gegenüber dem tatsächlichen Geschichtsverlauf, der durch dialektische Gesetzmäßigkeiten bestimmt ist, auf verlorenem Posten. In diesem Zusammenhang verspottet Marx beispielsweise den utopischen Sozialismus als moralisierende Kritik, die unvermittelt mit den gesellschaftlichen Verhältnissen bleibt und somit diesen gegenüber ohnmächtig.

Marx ist eher Moralkritiker als Moralphilosoph. Ein zentrales Anliegen seiner Kritik ist es zu zeigen, inwiefern moralische Normen stets in Macht- und Herrschaftsverhältnisse eingebunden sind, welche sie abzusichern helfen sollen. Im Gegensatz zu Honneth – und auch Habermas – werden normative Interaktionen von Marx also nicht in den Rang eines eigenständigen Erklärungsfaktors des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses erhoben. Seine Theorie basiert hingegen auf einem Primat der objektiven Gesellschaftsstrukturen, aus welchen das subjektive Verhalten abgeleitet wird. Die Moral ist „[n]ichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse.“<sup>41</sup> Marx rechnet normative Ideale dem Überbau zu, das heißt, für ihn stellen sie „Reflexe und Echos“<sup>42</sup> der in den materiellen Verhältnissen begründeten Macht- und Herrschaftsverhältnisse dar. Sie können aus seiner Sicht niemals neutral sein, sondern müssen stets als ein Resultat der Absicht der herrschenden Klasse angesehen werden, „ein besonderes Interesse als allgemeines [...] darzustellen.“<sup>43</sup>

Im dritten Punkt werde ich auf die Kritik an Honneths Anerkennungstheorie aus marxischer Perspektive zurückkommen. Zunächst jedoch möchte ich noch meine Darstellung von Honneths Kritik an der unzureichenden Klärung der normativen Grundlagen in der ersten Generation der Kritischen Theorie vertiefen, sowie diese selbst – als auch diejenige von Habermas – einer Kritik unterziehen.

---

<sup>39</sup> Vgl. Backhaus, Über den Doppelsinn der Begriffe ‚politische Ökonomie‘ und ‚Kritik‘ bei Marx und in der Frankfurter Schule, 40. Vgl. Heinrich, Die Wissenschaft vom Wert, 382.

<sup>40</sup> Marx, Das Kapital, 675f.

<sup>41</sup> Marx, Die deutsche Ideologie, 46.

<sup>42</sup> Ebd., 26.

<sup>43</sup> Ebd., 48.

## 2.2. Habermas' und Honneths zweifelhafte Interpretation von Adornos Negativismus

Neben dem linkshegelianischen Verständnis von Kritik, macht Honneth den Negativismus als ein fundamentales Charakteristikum der Kritischen Theorie aus.<sup>44</sup> Im Rahmen seiner Diskussion des Negativismusbegriffs bezieht er sich auf Michael Theunissen Unterscheidung zwischen einem inhaltlichen und einem methodischen Negativismus. Theunissen zufolge gehe es dem inhaltlichen Negativismus um den bloßen Aufweis von als negativ zu bewertenden Situationen, wohingegen der methodische Negativismus zugleich an einer Verbesserung solcher Situationen hin zum Positiven interessiert sei. Adornos Negativismus zeichnet sich seiner Ansicht nach dadurch aus, beide Varianten zu integrieren, denn er „will gerade Kritik des Negativen im Sinne des Schlechten sein, und zwar am Maßstab des entsprechend normativ aufzufassenden Positiven.“<sup>45</sup> Honneth übernimmt diese Einschätzung und erklärt sie als für den Negativismus der gesamten Frankfurter Schule gültig. Dem kann sicherlich bedenkenlos zugestimmt werden. Hierfür spricht schon allein die Tatsache, dass sich die Kritische Theorie von der traditionellen per definitionem durch ihren Willen unterscheidet, negative Zustände zu überwinden, anstatt sie in positivistischer Manier einfach hinzunehmen und nur zu beschreiben.

Allerdings gibt es zwischen den verschiedenen Repräsentanten der Kritischen Theorie gravierende Unterschiede, was den methodischen Aspekt des Negativismus angeht, mit anderen Worten, bezüglich der Frage, auf welchem Wege das angestrebte Positive erreicht werden soll. Hier kommt vor allem Adorno eine Sonderrolle zu. Denn dieser lehnte es bekanntlich zeitlebens ab, ein affirmatives Bild des Positiven auszumalen und beharrte im Gegensatz dazu darauf, dass sich das Positive nur aus der Negation des Negativen ergebe. So äußert er sich beispielsweise in seinem Aufsatz *Individuum und Organisation* folgendermaßen: „Wir mögen nicht wissen, was der Mensch und was die rechte Gestaltung der menschlichen Dinge sei, aber was er nicht sein soll und welche Gestaltung der menschlichen Dinge falsch ist, das wissen wir, und einzig in diesem bestimmten und konkreten Wissen ist uns das Andere, Positive, offen.“<sup>46</sup>

Habermas kritisiert Adornos negativistische Position deswegen, weil er trotz seines Credo keine positiven Ideale zu errichten, dies letztlich doch tue, zum Beispiel mit seinem Begriff der Versöhnung. Dieser komme einer formalen Antizipation richtigen Lebens gleich, weshalb Adornos Philosophie durch eine fundamentale Inkonsequenz bestimmt sei. Habermas ist allerdings der Auffassung, Adorno selber hätte seiner Argumentation

---

<sup>44</sup> Vgl. Honneth, *Pathologien der Vernunft*, 31.

<sup>45</sup> Theunissen, *Negativität bei Adorno*, 47.

<sup>46</sup> Adorno, *Individuum und Organisation*, 456.

„nicht zugestimmt und darauf beharrt, daß die Metapher der Versöhnung das einzige ist, was sich sagen läßt, und auch das nur, weil diese Metapher dem Bilderverbot genügt und sich selbst gleichsam durchstreicht. Das ganz andere läßt sich nur in unbestimmter Negation bezeichnen, nicht erkennen.“<sup>47</sup>

Im Endeffekt stellt Habermas damit auf normativer Ebene den gleichen aporetischen Widerspruch in Adornos Denken fest, den er bereits auf erkenntnistheoretischer Ebene ausgemacht hatte. So gilt ihm beispielsweise Adornos *Negative Dialektik* bereits durch ihren in sich widersprüchlichen programmatischen Gedanken, „das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen“<sup>48</sup>, als von Anfang an zum Scheitern verurteilt. Ihr gesamter Inhalt drehe sich dann auch nur noch darum, wie Adorno jenes aussichtslose Unterfangen „in seiner Undurchführbarkeit vorführt.“<sup>49</sup> Aufgrund solcher aporetischen Widersprüche entscheidet sich Habermas schließlich dazu, Adornos Negativismus aufzugeben. Auf normativer Ebene zieht dies die Konsequenz nach sich, dass er die vage Metapher der Versöhnung durch das positive Ideal der herrschaftsfreien Kommunikation ersetzt.<sup>50</sup>

Honneth teilt Habermas' Kritik an Adorno.<sup>51</sup> Auch er ist davon überzeugt, dass sich dessen kritisches Denken in einen performativen Widerspruch verstrickt habe und somit in eine theoretische Sackgasse geraten sei. Er bedauert, dass im gleichen Atemzug das ursprüngliche Projekt der Kritischen Theorie, die von Horkheimer in den 1930er Jahren angestoßene interdisziplinäre Gesellschaftsanalyse auf der Strecke geblieben sei. Adornos rein negative Philosophie einer Selbstkritik begrifflichen Denkens, die durch keinerlei empirische Sozialforschung abgesichert sei, könne weder gesichertes Wissen bereitstellen noch ihre eigene normative Grundlage ausweisen.<sup>52</sup> Die total gewordene Kritik der instrumentellen Vernunft unterminiere so ihr eigenes Fundament.

Eine derartige Kritik an Adorno beruht jedoch zum einen auf falschen Voraussetzungen und zum anderen auf einer nicht haltbaren Interpretation der Figur der bestimmten Negation. So geht Habermas davon aus, Adornos Negativismus widerspreche sich, weil er nicht in der absoluten Negation verbleibe, sondern entge-

<sup>47</sup> Habermas, Philosophisch-politische Profile, 176.

<sup>48</sup> Ebd., 21.

<sup>49</sup> Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, 498.

<sup>50</sup> Vgl. Habermas, Philosophisch-politische Profile, 176.

<sup>51</sup> Vgl. Honneth, Kritik der Macht.

<sup>52</sup> In *Pathologien der Vernunft* schränkt Honneth seine Kritik allerdings ein. Er bekundet, es sei ein Fehler gewesen, Adornos Philosophie rein als eine soziologische Theorie verstanden zu haben. „Vielmehr geriet aus dem Blick, daß der konsequente Adorno auch seine soziologischen Analysen wohl nur als Teil jener Hermeneutik eines naturgeschichtlichen Verhängnisses verstanden wissen wollte [...]. Daher ist seine Kapitalismusanalyse nicht erklärende Theorie, sondern Hermeneutik einer verfehlten Lebensform.“ Honneth, *Pathologien der Vernunft*, 71.

gen seines eigenen Anspruchs positive Ideale aufstelle. Jedoch besteht „die Pointe des Adornoschen Negativismus [...] nicht in der vollständigen Abwesenheit positiver Momente, sondern darin, dass das Positive dem Negativen nicht als abstraktes Modell unverbunden gegenübersteht.“<sup>53</sup> Rahel Jaeggi nennt diese Vorgehensweise Adornos ethischen Negativismus. Es war demnach nie dessen Anspruch, kategorisch jegliches positive Ideal aus der Kritischen Theorie auszuschließen. Habermas Vorwurf macht deshalb keinen Sinn. Vielmehr muss argumentiert werden, dass der emanzipatorische Anspruch in Adornos kritischer Gesellschaftstheorie nicht zu kurz kommt und er ihre normativen Grundlagen sehr wohl ausweisen kann. „Freiheit ist einzig in bestimmter Negation zu fassen, gemäß der konkreten Gestalt von Unfreiheit. Positiv wird sie zum Als ob.“<sup>54</sup> Mit anderen Worten, die normative Grundlage von Adornos Theorie ergibt sich aus dem historischen Prozess der Negation des Negativen.

„[G]erade aus der schonungslosen Einsicht, daß die Möglichkeit des richtigen Lebens ganz und gar blockiert ist, soll nach Adorno die Kraft erwachsen, die das Subjekt braucht, um es damit nicht sein Bewenden haben zu lassen. [...] Das ist das zentrale Motiv, das aller theoretischen und ästhetischen Arbeit Adornos zugrunde liegt. Wenn überhaupt, dann ist das Bessere nur zu haben als Negation des bestehenden Negativen. Die theoretische und praktische Disposition, die man – zustimmend oder ablehnend – als Adornos ‚Negativismus‘ bezeichnet hat, hat keinen anderen Sinn als den, in bestimmter Negation der bestehenden Negativität auf deren Überwindung vorauszuweisen. Die bestimmte Negation ist die letzte Instanz, die dem bedrohten Individuum ‚Trost‘ geben kann.“<sup>55</sup>

Habermas hat also auch mit seiner Meinung Unrecht, Adornos Negativismus „habe keine Implikate im Sinne einer bestimmten Negation.“<sup>56</sup> Denn eine bestimmte Negation zeichnet sich dadurch aus, dass sie durch das von ihr Negierte bestimmt ist. Adornos ethische Begriffe erfüllen dieses Kriterium durchaus. Sie bleiben nur deswegen relativ unbestimmt, weil sich ihr positiver Inhalt immer erst aus der jeweiligen negierenden Praxis ergibt, nicht aber, weil sie prinzipiell keinen solchen Inhalt haben. Eine positive ethische Norm theoretisch vorwegnehmen zu wollen, ist aus Adornos Perspektive sinnlos, weil ein solches Vorhaben den sich historisch entfaltenden dialektischen Zusammenhang von Theorie und Praxis überspringt.

---

<sup>53</sup> Jaeggi, Kein Einzelner vermag etwas dagegen, 135.

<sup>54</sup> Adorno, Negative Dialektik, 230.

<sup>55</sup> Schweppenhäuser, Theodor W. Adorno zur Einführung, 30.

<sup>56</sup> Habermas, Philosophisch-politische Profile, 175.

Eine unbestimmte Negation stellte der Versöhnungsbegriff nur dann dar, wenn er dem Negativen ohne jegliche Vermittlung mit ihm unmittelbar entgegengesetzt würde. Das ist die eigentliche Definition von unbestimmter Negation. Ihr zufolge wäre vielmehr zu diskutieren, inwiefern Habermas' kommunikationstheoretischer Variante kritischer Gesellschaftstheorie eine unbestimmte Negation zugrunde liegt. Denn was sind die von der Kolonialisierung durchs System unberührten lebensweltlichen Prozesse normativer Interaktion anderes, als eine unbestimmte Negation im eben definierten Sinn?

Ein Autor, der einer solchen Argumentation widerspricht und Habermas' Theorie als eine Form immanenter Kritik zu verteidigen versucht, ist Titus Stahl.<sup>57</sup> Er setzt dabei vor allem darauf, dass die von Habermas als Grundlage seiner Kritik verwendeten Normen einem Prozess kommunikativen Aushandelns entspringen, was allein schon gegen die These ihres kontexttranszendierenden Charakters spreche. Stahl ist sich zwar des universellen Geltungsanspruchs der zur Debatte stehenden Normen bewusst, aber aufgrund der Tatsache, dass jene einer kommunikativen Praxis immanent sind, sieht er Habermas davor gefeit, seine Theorie auf einer historisch invarianten und transzendenten Grundlage aufzubauen. Es reicht Stahl für eine solche Einschätzung schon aus, dass Habermas in der Theorie des kommunikativen Handelns selbige mit den Worten charakterisiert, sie sei der „Anfang einer Gesellschaftstheorie, die sich bemüht, ihre kritischen Maßstäbe auszuweisen.“<sup>58</sup> Im eigentlichen Sinne heißt das jedoch nichts anderes, als dass Habermas auch die Gültigkeit der normativen Grundlage seiner eigenen Theorie nicht von ihrer Infragestellung durch kommunikative Praxis ausnimmt. Ob das jedoch schon ausreicht, um seine Theorie als immanente Kritik zu bezeichnen, soll an dieser Stelle angezweifelt werden.

Denn obwohl die ethischen Normen bei Habermas einem durch Kampf vermittelten historischen Wandel unterliegen, wird dieser letztlich von einer abstrakten kommunikativen Interaktion in Gang gebracht, die aus ihrem Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Totalität herausgelöst wurde. Die von jeder Herrschaft freie ideale Sprechsituation, die in Habermas' Theorie die Bedingung der Möglichkeit darstellt, über die Adäquatheit von Handlungsnormen entscheiden zu können, ist eine utopische Fiktion, die der gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht entspricht. Habermas muss sie „kontrafaktisch“<sup>59</sup> unterstellen, um seine Argumentation theoretisch rechtfertigen zu können. Jedoch ist die Annahme, wonach die in der Lebenswelt sich ereignende zwischenmenschliche Kommunikation gegenüber dem Einfluss des politisch-ökonomischen Systems immun sei, schlicht rea-

---

<sup>57</sup> Vgl. Stahl, Habermas and the Project of Immanent Critique.

<sup>58</sup> Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, 7.

<sup>59</sup> Schiller, Habermas und die Kritische Theorie, 112.

litätsfern zu nennen. Indem er die kommunikative Funktion der Sprache an sich zur normativen Grundlage seiner Kritik macht, bezieht Habermas einen dem historischen Prozess äußerlichen, archimedischen Standpunkt. Deswegen ist es geboten, seine Argumentation „[q]uasitranszendental“<sup>60</sup> zu nennen, und ihr den Status einer immanenten Kritik abzusprechen. Habermas' kommunikationstheoretische Gesellschaftstheorie sollte vielmehr als traditionelle Theorie begriffen werden, da sie wie jene auf der Trennung zwischen Subjekt und Objekt beruht und somit auf dem Standpunkt eines äußerlichen Beobachters. Damit fällt sie eindeutig hinter Adorno und dessen Einsicht zurück, nichts und niemand könne sich seiner gesellschaftlichen Bestimmtheit entziehen; in seiner Terminologie mit dem Begriff des Primats des Objekts zum Ausdruck gebracht. Mit Bezug auf Habermas' Diskursethik lässt sich deshalb festhalten:

„Erst der ideologiekritische Nachweis, daß und wie sie unverhohlen hinter den erreichten Stand materialistischer Moralkritik zurückfällt, kann deutlich machen, daß ihre objektive Funktion darin besteht, den theoretischen Verblendungszusammenhang zu verstärken, der sich vor die begriffliche Durchdringung der kapitalistischen Gesellschaft geschoben hat, die die Vorbedingung ihrer Veränderung wäre.“<sup>61</sup>

### 3. Ein kritischer Blick auf die Anerkennungstheorie

In diesem Abschnitt argumentiere ich, dass es inkonsequent ist, wenn Honneth das seiner Version kritischer Theorie zugrundegelegte Anerkennungsideal einseitig positiv sieht. Zum einen, weil ein solches Vorgehen den soeben ausgeführten Implikationen der Figur der bestimmten Negation nicht gerecht wird. Zum anderen, weil Honneth damit die von ihm selbst als wesentlicher Bestandteil jeder immanenten Kritik ausgemachte Ambivalenz normativer Ideale ignoriert. Hier möchte ich dementsprechend einen negativen Anerkennungsbegriff entwerfen, im ersten Teil zunächst ausgehend von Marx und anschließend im zweiten Teil aus dem Kontext der Antisemitismustheorie von Adorno und Horkheimer heraus. Nur eine solche Untersuchung von Honneths Anerkennungstheorie auf ihre negativen Aspekte hin ermöglicht eine Fortführung des Erbes der Frankfurter Schule, das mit dem ursprünglichen Paradigma einer immanenten und negativistischen Kritik in Einklang steht.

---

<sup>60</sup> Henning, Von der Kritik warenförmiger Arbeit zur Apotheose der Marktgesellschaft, 250.

<sup>61</sup> Schweppenhäuser, Die ‚kommunikativ verflüssigte Moral‘, 140.

### 3.1. Ein negativer Anerkennungs-begriff im Anschluss an Marx

Wie bereits unter Punkt 2.1. angesprochen, sind die Möglichkeiten für das honnethsche Unterfangen, Marx' Theorie in eine normative Kritik umzudeuten, von nur begrenztem Spielraum. Aus marxischer Perspektive müsste vielmehr gefragt werden, inwiefern auch die Anerkennungsnorm kritisch gesehen werden muss. Ohne die Erörterung dieser Frage „mißrät affirmative Moralphilosophie [...] notwendig zur Verklärung des falschen Zustands.“<sup>62</sup> Derartige Versuche, eine an Marx orientierte Kritik der Anerkennungstheorie auszuarbeiten, existieren bereits.<sup>63</sup> Und Honneth kann im Übrigen nicht vorgeworfen werden, Kritiken derlei Couleur einfach zu ignorieren. So setzt er sich bereits 2004, in seinem Aufsatz *Anerkennung als Ideologie*, eingehend mit der Frage nach einem negativen Begriff von Anerkennung auseinander. Er bezieht sich dabei vor allem auf Louis Althusser, für den bestimmte Anerkennungsformen dann ideologisch genannt werden müssen, wenn sie einem Individuum ein falsches Selbstbild suggerieren, das bei diesem zu einer systemkonformen Haltung führt. Derartige Formen von Anerkennung tragen aus der Sicht von Althusser letztlich dazu bei, bestehende Macht- und Herrschaftsverhältnisse aufrecht zu erhalten.

Honneth spricht einem solchen Verständnis von Anerkennung weder seine Berechtigung ab, noch kritisiert er es in übermäßig scharfer Weise. Im Gegenteil, er teilt sogar die Überzeugung der Notwendigkeit, einen negativen Anerkennungs-begriff auszuarbeiten; auch wenn er selber dieses Thema „noch gar nicht richtig in Angriff genommen“<sup>64</sup> habe. Schlussendlich entscheidet er sich jedoch, trotz der Tatsache, dass er einem negativen Anerkennungs-begriff durchaus nicht abgeneigt gegenüber steht, dafür, das positive Ideal der Anerkennung als normatives Fundament seiner eigenen Theorie beizubehalten.<sup>65</sup>

Honneths Entscheidung lässt sich nur schwer nachvollziehen. Denn es ist unverständlich, warum er trotz seiner positiven Bezugnahme auf die an Marx orientierte Frankfurter Traditionslinie einer immanenten Kritik, den Anerkennungs-begriff so kategorisch von jeder möglichen Verstrickung in die Reproduktion ablehnenswerter gesellschaftlicher Verhältnisse freispricht. Einem immanenten Verständnis von Kritik folgend, wäre es nur logisch konsequent zu fragen, inwiefern auch das Anerkennungs-ideal ein Produkt der kapitalistischen Gesellschaftsform ist und allein schon deswegen als „innerweltliche Instanz der Transzendenz“<sup>66</sup> hin-

---

<sup>62</sup> Ebd., 129.

<sup>63</sup> Vgl. Henning, Reicht Anerkennung?. Vgl. Mohan, Normative Rekonstruktion und Kritik.

<sup>64</sup> Basaure et al., Erneuerung der Kritik, 132.

<sup>65</sup> Vgl. Honneth, Das Ich im Wir, 111.

<sup>66</sup> Fraser/Honneth, Umverteilung oder Anerkennung?, 274.



terfragt werden muss. Auch im Hinblick auf Honneths eigene Kritik an Habermas' Dualismus von System und Lebenswelt,<sup>67</sup> den er realitätsfern nennt, ist es durchaus erstaunlich, dass er selbst einer ähnlichen Fiktion unterliegt, wenn er von unbefleckten Anerkennungsbeziehungen ausgeht, die in keiner Weise in die Reproduktion der falschen Gesellschaft involviert sind.

Sein Anerkennungs-begriff gilt Honneth bereits dadurch als in ausreichendem Maße kritisch, da er sich gegen Situationen richtet, in denen einem Menschen die ihm zustehende Anerkennung eines Identitätsanspruchs verweigert oder in nur unzureichender Weise zugestanden wird. Vielmehr aber müsste gefragt werden, woher die normativen Anerkennungserwartungen stammen, die dem jeweiligen Identitätsanspruch zugrunde liegen, und warum es legitim sein soll, allein schon dessen verweigte Anerkennung als Unrecht zu bezeichnen. Bei Honneths Argumentation „entsteht [...] leicht der Eindruck, als seien die Empfindungen der Missachtung als solche schon etwas moralisch Gutes, auf das sich die Theorie [...] direkt und ohne Abstriche beziehen kann.“<sup>68</sup> Bei Marx hat Verdinglichung nicht primär mit der Degradierung von Menschen zu Objekten zu tun, sondern vor allem mit zu einer Art zweiten Natur erstarrten menschlichen Beziehungen, im übertragenen Sinne also mit eingefahrenen Aktions-Reaktionsmustern, deren Kontinuität für die Stabilität der herrschenden gesellschaftlichen Ordnung von wesentlicher Bedeutung ist. Nur basierend auf der fehlenden Zurkenntnisnahme dieser Tatsache kann Honneth so bedenkenlos behaupten, die Erfüllung der Normen, die die rezipierten Verhaltenserwartungen steuern, sei an sich gut.

Wechselseitige Anerkennung stellt aber nicht schon von Natur aus etwas Positives dar. Es kommt vielmehr darauf an, was der Inhalt dieser wechselseitigen Anerkennung ist. Was Marx betrifft, kann hier beispielsweise seine Aussage angeführt werden, wonach „Menschen nur stillschweigend sich als Privateigentümer jener veräußerlichen Dinge und eben dadurch als voneinander unabhängige Personen gegenüberzutreten“<sup>69</sup> brauchen, um so zum einen ein „Verhältnis wechselseitiger Fremdheit“<sup>70</sup> anzuerkennen und zum anderen, den Grundstein der kapitalistischen Gesellschaftsordnung zu legen. Würden sich die Menschen dagegen ihre Anerkennung als private Warenbesitzer wechselseitig versagen, so würde damit aus Marx Sicht folgerichtigerweise auch die notwendige Voraussetzung des Kapitalismus nicht zustande kommen. Bei Marx wird also eher die verweigte Anerkennung in einem positiven Sinne verstanden, und umgekehrt, die zugestandene Anerkennung in einem negativen. Ein weiteres Beispiel, das herangezogen

---

<sup>67</sup> Vgl. Honneth, Kritik der Macht, 321.

<sup>68</sup> Saavedra/Sobottka, Die Debatte um den Begriff der Anerkennung, 198.

<sup>69</sup> Marx, Das Kapital, 102.

<sup>70</sup> Ebd.

werden kann, um diese These zu belegen, lässt sich ebenfalls im Kapital finden. Marx schreibt dort: „Dieser Mensch ist z.B. nur König, weil sich andre Menschen als Untertanen zu ihm verhalten. Sie glauben umgekehrt Untertanen zu sein, weil er König ist.“<sup>71</sup> Die Aussage impliziert, dass eine dem König verweigerte Anerkennung ein Mittel sein kann, um seine Herrschaft zu untergraben. Die nicht gewährte Anerkennung hat hier für Marx also erneut eine positive Bedeutung, wohingegen der zugestandenen Anerkennung, als Grundlage der Herrschaft des Königs, eine negative Bedeutung zukommt.

Honneths These, Marx habe der Anerkennung vornehmlich einen positiven Wert beigemessen, lässt sich also relativ leicht widerlegen. Im Gegenteil, mit Marx kann gezeigt werden, dass das Ideal der Anerkennung weit davon entfernt ist, den kapitalistischen Status quo in Frage zu stellen. Es zementiert diesen vielmehr, als dass es dazu beiträgt, ihn zu überwinden.

### 3.2. Anerkennung im Kontext von Adornos und Horkheimers Antisemitismustheorie

Die Vertreter der ersten Generation der Frankfurter Schule folgen Marx in seiner negativen Verwendung des Anerkennungsbegriffs, was sich am Beispiel von Adornos und Horkheimers Theorie des Antisemitismus veranschaulichen lässt. Der Schlüsselbegriff ihrer Antisemitismustheorie ist pathische Projektion. Ein der Psychoanalyse entlehnter Begriff, mit dem die beiden Autoren in der *Dialektik der Aufklärung* einen Abwehrmechanismus beschreiben, mit Hilfe dessen die betroffenen Subjekte versuchen, ihr negatives Selbstbild zu verdrängen, indem sie es auf andere projizieren. Ihrer Theorie entsprechend verwendet der Antisemit die Juden als Projektionsfläche derjenigen Seiten an sich, die er nicht anerkennen kann. Werner Bonefeld spricht in diesem Zusammenhang vom „external enemy within.“<sup>72</sup> In dieser Formulierung kommt der Kern von Adornos und Horkheimers Antisemitismustheorie zum Ausdruck: das Problem, welches der Antisemit mit den Juden hat, ist in Wahrheit das Problem, das er mit sich selbst hat. Dem stimmt auch Stefan Gandler zu, der jene Überlegung zum Anlass nimmt, die These aufzustellen, die Antisemitismustheorie liefere nicht nur eine Erklärung für den Holocaust, sondern sei zugleich als eine Theorie der kapitalistischen Herrschaftsform im Allgemeinen zu verstehen:

„Unsere These, die wir von Horkheimer und Adorno übernehmen, ist, dass der so genannte Hass auf das Andere (oder den Anderen/die Andere) eher ein Hass auf das allzu Bekannte in einem selbst ist. Da es in der gegenwärtigen

---

<sup>71</sup> Ebd., 72.

<sup>72</sup> Bonefeld, *Critical Theory and the Critique of Political Economy*, 151.

tigen Gesellschaft praktisch keinen Platz für Selbstkritik oder Selbstreflexion gibt, wird der Hass, den man auf diejenigen eigenen Facetten hat, die – zum Beispiel aufgrund bestimmter gesellschaftlicher Normen – von einem selbst nicht akzeptiert werden, als Hass auf den auserkorenen Anderen, der in der Wirklichkeit der allzu Bekannte ist, projiziert. Was am Anderen gehasst wird, ist nicht das Unbekannte, sondern vielmehr das allzu Bekannte; das was man, entsprechend der herrschenden Logik, an sich selbst zu hassen hat, wird im Anderen gehasst.<sup>73</sup>

Es ist durchaus berechtigt, dass sich Gandler für seine These, die Projektion als Kern des Antisemitismus müsse als ein auch in der heutigen kapitalistischen Gesellschaft noch alltäglicher Vorgang begriffen werden, auf Adorno beruft. Denn letzterer schreibt beispielsweise in seiner Studie über Schuld und Abwehr:

„Der Projektionsmechanismus liegt insbesondere bei der Paranoia, beim Verfolgungswahn vor. Die Neigung zu projizieren geht aber weit über den eigentlichen psychotischen Bereich hinaus und findet sich in allen möglichen Graden bis ins normale alltägliche Verhalten.“<sup>74</sup>

In der *Dialektik der Aufklärung* wird argumentiert, dass sich der beschriebene Projektionsmechanismus bis zum paranoischen Wahn steigern kann. Die nationalsozialistische Bewegung habe vor allem deswegen eine solche Anziehungskraft auf die Menschen ausgeübt, weil sie ihnen erlaubte, mittels der Integration in die kollektive Paranoia mit der eigenen besser umgehen zu können. Dem paranoischen Wahn des Antisemitismus wird somit eine normalisierende und integrative Funktion zugesprochen.

Was hat nun all das mit dem Anerkennungsthema zu tun? Aus der erläuterten Projektionsdefinition ergibt sich notwendig ein negatives Verständnis von Anerkennung, das demjenigen von Honneth diametral entgegengesetzt ist. Denn worum geht es dem Antisemiten? Es geht ihm darum, in einer bestimmten Form anerkannt zu werden, nämlich so, wie er sich selbst gerne sieht. Dagegen möchte er nicht so anerkannt werden, wie er sich selbst tatsächlich sieht. Mit anderen Worten: der Antisemit möchte sich nicht mit seinem wirklichen Selbstbild in den Augen des anderen konfrontieren müssen, sondern er versucht es zu verdrängen. Diese Überlegungen implizieren eine entscheidende Veränderung in der Einschätzung des Kampfs um Anerkennung, den Honneth grundsätzlich positiv bewertet. Denn wenn Menschen um die Durchsetzung illegitimer Identitätsansprüche kämpfen,

---

<sup>73</sup> Gandler, Frankfurter Fragmente, 119.

<sup>74</sup> Adorno, Gesellschaft (I), 232.

wie im Fall des Antisemiten, dann muss dieser Kampf negativ gesehen werden. Außerdem kann hier nicht mehr von fehlender Anerkennung als Pathologie gesprochen werden. Im Rahmen des Beispiels würde das zu dem absurden Schluss führen, gerade diejenige Person zu verurteilen, die den Antisemiten nicht so anerkennt, wie er gesehen werden will. Es müsste vielmehr ganz im Gegenteil von einer pathologischen Anerkennungs sucht die Rede sein. Denn beim Antisemiten handelt es sich ganz klar um eine in ihrem Selbstverhältnis von den Bildern anderer Menschen abhängige Person.

Des Weiteren sollte auch nicht, wie Honneth das tut, davon ausgegangen werden, dass der Mensch durch die als Anerkennungsvergessenheit ausgelegte Verdinglichung seine Fähigkeit zur Empathie verliert. Es müsste eher von einem pathologischen Empathieexzess gesprochen werden. Der Grund hierfür liegt in folgender Überlegung. Die wesentliche Grundlage der menschlichen Empathiefähigkeit ist es, sich in den anderen hinein versetzen zu können und das eigene Verhalten aus seinen Augen zu sehen. Wenn der Mensch aber bei diesem Akt im anderen letztlich doch immer nur er selber bleibt, das heißt, wenn der Blick des anderen Menschen ihm nur sein in diesen projiziertes Selbstbild reflektiert, dann ist seine Empathiefähigkeit beeinträchtigt. Eine solche Form von beeinträchtigter Empathie ist aus meiner Sicht das, was in der Antisemitismustheorie von Adorno und Horkheimer verhandelt wird, nicht aber der völlige Verlust von Empathie.

Es kann noch angemerkt werden, dass die Antisemitismustheorie von Adorno und Horkheimer sogar als direkter Abkömmling von Marx' Warenbegriff zu verstehen ist. Eine These, die im Übrigen bereits Hans-Jürgen Krahl insinuiert, wenn er schreibt:

„Die Psychoanalyse lehrt, zum Phänomen pathologischer Zustände gehöre konstitutiv der Mechanismus der Projektion, zumal die vom Subjekt auf die Außenwelt, wie sie sich gesellschaftlich im Warenfetischismus vollzieht.“<sup>75</sup>

Die Kategorie der Ware ist für Marx nicht nur eine ökonomische, sondern er beschreibt mit ihr zudem eine ganz bestimmte, eben die kapitalistische Form gesellschaftlicher Verhältnisse. In einer Fußnote des *Kapitals* heißt es:

„In gewisser Art geht's dem Menschen wie der Ware. Da er weder mit einem Spiegel auf die Welt kommt, noch als Fichtescher Philosoph: Ich bin ich, bespiegelt sich der Mensch zuerst in einem andren Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen bezieht

---

<sup>75</sup> Krahl, *Konstitution und Klassenkampf*, 49f.

sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch. Damit gilt ihm aber auch der Paul mit Haut und Haaren, in seiner paulinischen Leiblichkeit, als Erscheinungsform des Genus Mensch.“<sup>76</sup>

Ein solches warenförmiges Selbst- bzw. Gesellschaftsverhältnis ist es, das in der Antisemitismustheorie von Adorno und Horkheimer zum Ausdruck kommt. Ich möchte an dieser Stelle jedoch darauf verzichten, anhand einer detaillierten theoretischen Ableitung den Beweis für diese These anzutreten. Zum einen, weil das Zitat meines Erachtens für sich selbst spricht. Zum anderen aber vor allem deswegen, weil es mir in diesem Teil des Aufsatzes hauptsächlich darum ging zu zeigen, dass die Frage nach einem negativen Anerkennungsverständnis über eine gewisse Berechtigung verfügt, wenn man sich auf die auf Marx aufbauende Tradition der ersten Generation der Frankfurter Schule beruft. Es war nicht mein Ziel, den ohnehin bereits zuvor bewiesenen Einfluss von Marx auf jene Generation noch einmal nachzuvollziehen.

#### 4. Schlussfolgerung

Die in diesem Aufsatz im Rahmen der Hinterfragung des Paradigmenwechsels angestellten Überlegungen laufen auf die Frage hinaus, welches Verständnis von Kritik für die Kritische Theorie spezifisch ist. Wie gezeigt, macht sich Honneth für einen negativistischen und immanenten Kritikbegriff stark, den er als zu bewahrendes Erbe seiner Vorgänger ansieht. Nichtsdestotrotz entscheidet er sich dazu, das normative Ideal seiner eigenen Variante Kritischer Theorie, das der Anerkennung, einseitig positiv zu verstehen, anstatt es einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Das Gleiche trifft auch für Habermas und sein Ideal der herrschaftsfreien Kommunikation zu. Eine solche Vorgehensweise wird jedoch dem an Marx anschließenden Anspruch einer negativistisch-immanenten Gesellschaftskritik nicht gerecht. Sie fällt hinter die von der älteren Kritischen Theorie aufgezeigte Problematik von normativen Grundlagen der Gesellschaftskritik zurück, wenn selbige in den Rang eines absolut ersten Prinzips erhoben werden, deren eindeutige Positivität nicht mehr in Frage gestellt wird. Insofern würde der vermeintliche Fortschritt nach dem Paradigmenwechsel in Wirklichkeit einen Rückschritt für die Kritische Theorie bedeuten.

Grundsätzlich kann es zwar als unproblematisch angesehen werden, wenn der Negativismus der Kritischen Theorie auch über eine positive Seite verfügt. Verwandelt sich die Kritik jedoch in Affirmation, dann ist dies auf ein unzureichendes Verständnis der Figur der bestimmten Negation zurückzuführen, das mit demje-

---

<sup>76</sup> Marx, Das Kapital, 67.

nigen des Negativismus der ersten Generation der Frankfurter Schule nicht mehr in Einklang steht. Nicht umsonst spricht beispielsweise Adorno davon, er wolle „Dialektik von derlei affirmativem Wesen befreien.“<sup>77</sup> Bei Adorno und Horkheimer ist, im Vergleich zu Habermas und Honneth, ein klareres Bewusstsein um die Problematik vorhanden, die sich daraus ergibt, dass eine immanente Kritik ihre normativen Ideale aus dem widersprüchlichen Bewegungsprozess der Wirklichkeit entnimmt, welcher der dialektischen Figur der bestimmten Negation folgt.<sup>78</sup> Dieser Figur zufolge ergibt sich das Positive stets aus einer aufhebenden Überwindung des Negativen. Aufhebung meint hier, dass auch die scheinbar rein positiven normativen Ideale ein Moment des Negativen, das überwunden werden soll, enthalten. Dementsprechend müssen auch jene notwendigerweise kritisch gesehen werden.

In einer solchen Vorgehensweise müsste der eigentliche Weg gesehen werden, die von der ersten Generation etablierte, an Marx anschließende Tradition einer negativistisch-immanenten Kritischen Theorie fortzusetzen. Mit ihr wird ein Aspekt von Kritik erneut stark gemacht, der nach dem Paradigmenwechsel unterbelichtet geblieben ist: Selbstkritik. Nur wenn gegenüber den normativen Grundlagen der Kritik eine selbstkritische Haltung eingenommen wird, handelt es sich tatsächlich um eine Kritische Theorie, die diesen Namen verdient. Alles andere käme ihrer „Entdialektisierung“<sup>79</sup> gleich.

#### Literaturverzeichnis:

- Adorno, Theodor W.** 1972. *Individuum und Organisation*. Gesammelte Schriften Bd. 8. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 440-456.  
 – 1975. *Gesellschaft (I)*. Gesammelte Schriften, Bd. 8. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 9-19.  
 – 1984. *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Gesammelte Schriften, Bd. 6. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 7-412.
- Adorno, Theodor und Max Horkheimer.** 2006. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Backhaus, Hans-Georg.** 2000. „Über den Doppelsinn der Begriffe ‚politische Ökonomie‘ und ‚Kritik‘ bei Marx und in der Frankfurter Schule“. In: Dornuf, Stefan/Pitsch, Reinhard (Hg.): *Wolfgang Harich zum Gedächtnis. Eine Gedenkschrift in zwei Bänden*. München: Müller & Nerdling, 10–213.
- Basaure, Mauro, Jan P. Reemtsma und Rasmus Willig** (Hg.). 2009. *Erneuerung*

<sup>77</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, 9.

<sup>78</sup> Vgl. Jaeggi, *Was ist Ideologiekritik?*, 283.

<sup>79</sup> Sommer, *Das Konzept einer negativen Dialektik*, 7.

*der Kritik. Axel Honneth im Gespräch.* Frankfurt a. M.: Campus.

**Bonefeld, Werner.** 2014. *Critical Theory and the Critique of Political Economy. On Subversion and negative Reason.* London/New York: Bloomsbury.

**Elbe, Ingo.** 2014. „Habermas’ Kritik des Produktionsparadigmas“. <http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/Habermas.pdf>, 20.10.2018.

**Fraser, Nancy und Axel Honneth.** 2003. Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-Philosophische Kontroverse. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

**Freyenhagen, Fabian.** 2015. „Honneth on Social Pathologies: A Critique“. *Critical Horizons* 16, 131-152.

**Gandler, Stefan.** 2013. *Frankfurter Fragmente. Essays zur Kritischen Theorie.* Bern: Peter Lang.

**Habermas, Jürgen.** 1978. *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

–1979. *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

–1982a. *Theorie des kommunikativen Handelns.* Bd 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– 1982b. *Zur Logik der Sozialwissenschaften.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– 1984. *Philosophisch-politische Profile.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne.* Zwölf Vorlesungen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– 1992. *Erkenntnis und Interesse.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– 2015. „Entgegnung von Jürgen Habermas“. In: Rasic, Smail (Hg.): *Habermas und der Historische Materialismus.* Freiburg/München: Karl Alber, 151–153.

**Heinrich, Michael.** 1999. Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition. Münster: Westfälisches Dampfboot.

**Henning, Christoph.** 2012. „Von der Kritik warenförmiger Arbeit zur Apotheose der Marktgesellschaft. Verdinglichung in Marxismus und Anerkennungstheorie“. In: Friesen, Hans et al. (Hg.): *Ding und Verdinglichung. Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie.* München: Wilhelm Fink, 243-272.

– 2013. „Reicht Anerkennung? Über Mucken der Marxschen Marktkritik“. In: Jaggi, Rahel/Loick, Daniel (Hg.): *Karl Marx. Perspektiven der Gesellschaftskritik.* Berlin: Suhrkamp, 159-168.

**Honneth, Axel.** 1989. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– 2007. *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– 2010. *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Horkheimer, Max/Marcuse, Herbert.** 1937. „Philosophie und kritische Theorie“. Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. VI, Bd. 3, 625-631.
- Jaeggi, Rahel.** 2005. „Kein Einzelner vermag etwas dagegen“. Adornos Minima Moralia als Kritik von Lebensformen“. In: Honneth, Axel (Hg.): *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 115-141.  
– 2013. „Was ist Ideologiekritik?“. In: Jaeggi, Rahel/Wesche, Tilo (Hg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 266–295.
- Keil, Daniel und Robin Mohan.** 2012. „*Gesellschaftskritik ohne Gegenstand. Axel Honneths Anerkennungstheorie aus materialistischer Perspektive*“. Prokla 42, 249-266.
- Krahl, Hans-Jürgen.** 2008. *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution*. Frankfurt a. M.: Verlag Neue Kritik.
- Marx, Karl.** 1962. Das Kapital. In: Marx-Engels Werke 23. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl und Friedrich Engels.** 1978. *Die deutsche Ideologie*. In: Marx-Engels Werke 3. Berlin: Dietz, 9-520.
- Mohan, Robin.** 2015. „Normative Rekonstruktion und Kritik. Die Subsumtion der Gesellschaftsanalyse unter die Gerechtigkeitstheorie bei Axel Honneth“. Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie 2, 34–66.
- Postone, Moishe.** 2003. *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*. Freiburg: Ca Ira.
- Saavedra, Giovanni A. und Emil A. Sobottka.** 2009. „Die Debatte um den Begriff der Anerkennung“. In: Soziale Passagen 1, 193-207.
- Schiller, Hans-Ernst.** 1989. „Habermas und die Kritische Theorie“. In: Bolte, Gerhard (Hg.): *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*. Lüneburg: zu Klampen, 101-121.
- Schweppenhäuser, Gerhard.** 1989. „Die ‚kommunikativ verflüssigte Moral‘. Zur Diskursethik Bei Habermas“. In: Bolte, Gerhard (Hg.): *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*. Lüneburg: zu Klampen, 122-145.  
– 1996. *Theodor W. Adorno zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Sommer, Marc N.** 2016. *Das Konzept einer negativen Dialektik. Adorno und Hegel*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stahl, Titus.** 2013a. „Habermas and the Project of Immanent Critique“. In: Constellations 20: 533-552.  
– 2013b. *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Theunissen, Michael.** 1983. „Negativität bei Adorno“. In: Habermas, Jürgen/von Friedeburg, Ludwig (Hg.): *Adorno-Konferenz 1983*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 41-65.
- Thompson, Michael J.** 2016. *The Domestication of Critical Theory*. London: Rowman & Littlefield.



**Wolf, Dieter.** 2012. „Jürgen Habermas’ und Alfred Schmidts Kritik am ‚Marx’schen Produktionsparadigma‘ mit Ausführungen zur Einheit von Natur und Menschengeschichte. Kritik der Politischen Ökonomie – interdisziplinär“. [http://dieterwolf.net/Habermas\\_Schmidt\\_Produktionsparadigma.pdf](http://dieterwolf.net/Habermas_Schmidt_Produktionsparadigma.pdf), 20.10.2018.

## Diskussion



# Sie trägt.

## Eine Replik auf Annette Schlemm

Marc Püschel, Berlin

In der *Aufhebung* #12 unternimmt Annette Schlemm eine Untersuchung, ob die Hoffnung auf eine dialektische Geschichtsphilosophie trägt oder trügt und kommt zu dem Ergebnis, dass wir „nicht auf einen irgendwie vorauszusetzenden dialektischen Gang der Geschichte vertrauen [können], wir können daraus keine Zuversicht ableiten.“<sup>1</sup> Ein Ergebnis, auf das wir unsererseits nicht vertrauen können, unterzieht man Schlemms Text selbst einer genauen Untersuchung. Wir beschränken uns hierbei auf die Bereiche, in denen sie Argumente vorbringt, und lassen ihre Verweise auf die „Schlachtbanken“ des 20. Jahrhunderts und den Klimawandel außen vor, da sie hier nur Fragen aufwirft, ohne zu begründen, ob und inwiefern bestimmte Krisenphänomene etwas an unserer Geschichtsauffassung ändern würden. Doch der Reihe nach.

Schlemm hebt an mit einer durchaus aussichtsreichen Kritik an mechanistischen und deterministischen Tendenzen in der Geschichtsbetrachtung, die es im Marxismus immer gegeben hat und deren Beseitigung unbedingt verdienstvoll ist. Hierbei scheint mir Schlemm aber einen Ebenenfehler zu begehen, wenn sie etwa ein Staatsbürgerkunde-Schulbuch und andere notwendige Popularisierungen der marxistischen Lehre gegen wissenschaftliche Untersuchungen ausspielt. Verbleibt man auf der wissenschaftlichen Ebene allein, so fällt einem ein negatives Urteil über die marxistische Geschichtswissenschaft ungleich schwerer. Gänzlich falsch ist es beispielsweise, wenn Schlemm von Jürgen Kuczynskis Buch *Gesellschaften im Untergang*, das einen ungewohnten Blick auf die Ablösung einer Gesellschaftsformation durch eine andere wirft, behauptet, es sei „weitgehend unbekannt geliebt“<sup>2</sup>. Tatsächlich wurde Kuczynskis Buch breit rezipiert und bildete einen wichtigen Kulminationspunkt in einer der ausführlichsten Diskussionen, die es in der DDR-Geschichtswissenschaft überhaupt gegeben hat und die sich besonders zwischen Kuczynski einerseits und Ingrid Mittenzwei sowie Wolfgang Küttler andererseits entspann und sich über Jahre hinzog.<sup>3</sup> Vor allem ist der Untergang Roms, der in Schlemms Argumentation eine wichtige Rolle als Beispiel für eine angeblich

---

<sup>1</sup> Schlemm, *Trägt oder trügt die Hoffnung aus einer dialektischen Geschichtsphilosophie?*, 66.

<sup>2</sup> Ebd., 55.

<sup>3</sup> Vgl. Mayer, *Transnationale Debattengeflechte in marxistisch inspirierten Historiographien*, 281.

eindimensionale und lineare marxistische Geschichtsauffassung spielt, in so differenziertem Maße erörtert worden, dass selbst bundesrepublikanische Historikerinnen und Historiker ihren Kolleginnen und Kollegen aus der DDR Respekt zollten und auf die Notwendigkeit hinwiesen, deren Ergebnisse zu rezipieren.<sup>4</sup> Für die Gegenwart ist daraus die Forderung abzuleiten, sich statt vorschneller Folgerungen um Zusammenfassung und Beurteilung des bisher erreichten Standes marxistischer Forschung zu bemühen, denn die Frage der Möglichkeit von Geschichtsphilosophie und ihr Verhältnis zur realen Geschichte sind in der Vergangenheit ausführlich besprochen worden. Und so bleibt, selbst wenn man den Ebenenfehler unberücksichtigt lässt, von Schlemms Aufsatz vor allem die nicht eben sehr spannende Nachricht übrig, dass es einige Marxisten gab, die deterministisch dachten und einige, die dies nicht taten.

Umso spannender ist, dass Schlemm das Kind sogleich mit dem Bade auszuschütten und sich von einer marxistischen, ja sogar einer dialektischen Geschichtsphilosophie zu verabschieden scheint. Unerörtert bleibt in dieser Hinsicht, warum Marx und Engels an Teleologie festhielten, auch wenn sie historische Epochen immer konkret untersuchten und warnten, dabei schematisch vorzugehen. So zitiert Schlemm Marx richtigerweise mit folgenden Worten: „Wenn man jede dieser Entwicklungen für sich studiert und sie dann miteinander vergleicht, wird man leicht den Schlüssel zu dieser Erscheinung finden, aber man wird niemals dahin gelangen mit dem Universalschlüssel einer allgemeinen geschichtsphilosophischen Theorie, deren größter Vorzug darin besteht, übergeschichtlich zu sein.“<sup>5</sup> Dabei spart sie aber aus, dass Marx sich hier nur gegen die einfache Übernahme der Theorie von der Entwicklung Westeuropas auf Russland wendet. Er verweist in dem Brief aber selbst auf die Passagen im *Kapital*, worin er von historischer Notwendigkeit spricht:

„Am Schluß des Kapitels wird die geschichtliche Tendenz der Produktion auf folgendes zurückgeführt: daß sie „mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigene Negation erzeugt“, daß sie selbst die Elemente einer neuen Wirtschaftsordnung geschaffen hat, indem sie gleichzeitig den Produktivkräften der gesellschaftlichen Arbeit und der allseitigen Entwicklung jedes individuellen Produzenten den größten Aufschwung gibt, daß das kapitalistische Eigentum, das in der Tat schon auf einer Art kollektiver Produktion beruht, sich nur in gesellschaftliches Eigentum verwandeln kann.“<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Hassel, *Marxistische Formationstheorie und der Untergang Westroms*, 81.

<sup>5</sup> Marx, Brief an die Redaktion der „*Otetschestwennyje Sapiski*“, 109.

<sup>6</sup> Ebd., 110.

Und Marx führt weiter aus, dass auch Russland diesen Weg wird beschreiten *müssen* – unter der Voraussetzung, dass sich dort erst einmal der Kapitalismus durchsetzt:

„Welche Anwendung auf Rußland konnte nun mein Kritiker machen von dieser geschichtlichen Skizze? Einfach nur diese: Strebt Rußland dahin, eine kapitalistische Nation nach westeuropäischem Vorbild zu werden und in den letzten Jahren hat es sich in dieser Richtung sehr viel Mühe kosten lassen, so wird es dies nicht fertig bringen, ohne vorher einen guten Teil seiner Bauern in Proletarier verwandelt zu haben; und dann, einmal hineingerissen in den Wirbel der kapitalistischen Wirtschaft, wird es die unerbittlichen Gesetze dieses Systems zu ertragen haben, genauso wie die andern profanen Völker. Das ist alles. Aber das ist meinem Kritiker zu wenig.“<sup>7</sup>

Auch den berühmten Brief an Sassulitsch zitiert Schlemm unvollständig, wenn sie schreibt, dass Marx „von ihm gezogene geschichtliche Folgerungen“<sup>8</sup> auf die Länder Westeuropas beschränkt wissen wollte. Für die russische Dorfgemeinschaft will Marx diese Beschränkung in der Tat einführen, er spricht aber nicht von geschichtlichen Folgerungen, sondern für Westeuropa spricht er von „historischer Unvermeidlichkeit“.<sup>9</sup> Schlemm führt darüber hinaus auch Stellen aus Engels‘ konkreten Untersuchungen zur Spätantike und dem Übergang zum Feudalismus an. Die Frage ist aber, in welchem Verhältnis solche historischen Forschungen zum Festhalten an teleologischen Mustern stehen, die sich im marxistischen Grundverständnis ausdrücken, das Engels an Marx‘ Grab verdeutlichte: „Wie Darwin das Gesetz der Entwicklung der organischen Natur, so entdeckte Marx das Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte.“<sup>10</sup>

Bevor wir aber die Eckpfeiler der marxistischen Teleologie explizieren, gehen wir den Umweg über Schlemms gewichtigste Kritik, nämlich diejenige an dem methodologischen Kurzschluss, die Strukturen der Dialektik ohne Vermittlung auf die Gesetzmäßigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung zu übertragen. Sie schreibt:

„Befördert werden solche Kurzschlüsse durch das Prinzip, überall eine Dialektik am Werk zu sehen, wie sie letztlich bei aller materialistischen

---

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Schlemm, 53.

<sup>9</sup> „Die ‚historische Unvermeidlichkeit‘ dieser Bewegung ist also ausdrücklich auf die Länder Westeuropas beschränkt.“ Marx, Brief an V.I. Sassulitsch, 242/243.

<sup>10</sup> Engels, Das Begräbnis von Karl Marx, 335.

„Umstülpung“ in der Hegelschen Logik ihr Vorbild findet. So wie bei Hegel sich die Kategorien auseinander entwickeln (z.B. in der Reihe „Sein“ – „Nichts“ – „Werden“ - ...) so werden die Gesellschaftsformationen in ihrer zeitlichen Folge aufgereiht („Urgesellschaft“ – „Sklavenhaltergesellschaft“ – „Feudalismus“ – „Kapitalismus“ - ...).“<sup>11</sup>

Drei Einwände sind dagegen zu erheben:

1. Es ist ein Grundsatz des Marxismus, überall Dialektik am Werk zu sehen. Eingeständenermaßen, soll dieser Grundsatz nicht zu einem grundlosen Dogma herabsinken, muss er selbst begründet sein (wie Hans Heinz Holz richtig erkannte, ontologisch begründet sein<sup>12</sup>). Dies würde aber im Umkehrschluss auch für die Dialektik gelten, die Schlemm ohne Begründung beansprucht, wenn sie schreibt: „Wenn wir uns in diesen Kämpfen und für unsere Entscheidungen eine Orientierung suchen, so kann uns die Dialektik durchaus leiten. Vor allem die Dialektik des Zusammenhangs von Tendenz und Kontingenz.“<sup>13</sup>

2. Es bleibt unklar, warum Hegel für die Stufenfolge in seiner Geschichtsphilosophie kritisiert wird, wenn Schlemm Hegel doch selbst in Anspruch nimmt. So heißt es:

„Damit werden Argumentationen von Hegel, die logische Vermittlungen beinhalten, unvermittelt auf zeitliche Veränderungen übertragen. Hegel dagegen wusste noch, dass ein „äußerliches Entstehen“ nicht mit den „Entstehen aus dem Begriff“ verwechselt werden darf. Auch wenn er davon ausgeht, „daß es [...] in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei“, so gewann er diesen Ausgangspunkt nicht etwa durch eine Übertragung der von ihm in der „Logik“ zusammengefassten Erkenntnisse, sondern „es hat sich also erst aus der Betrachtung der Weltgeschichte selbst zu ergeben, daß es vernünftig in ihr zugegangen sei.“<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Schlemm, 56.

<sup>12</sup> So schreibt Holz: „Es wäre ein Rückfall in die metaphysische Denkweise mit ihren dogmatischen Setzungen, würde man nun einfach die dialektischen Strukturen der Materie oder dem Naturseienden zuschreiben. Vielmehr müssen wir den Ursprung dialektischer Verhältnisse – sowohl als Gesetze des Denkens wie als Verfassung des Seienden – sichtbar machen, wenn wir eine begründende Theorie der Dialektik liefern wollen.“ Und Holz führt diesbezüglich aus, „daß die dialektische Verfassung der Welt selbst aus dem universellen, ontologisch begriffenen Widerspiegelungs-Verhältnis abgeleitet werden kann.“ Holz, Weltentwurf und Reflexion, 15 f.

<sup>13</sup> Schlemm, 66.

<sup>14</sup> Zitiert nach Schlemm, 65.

Einige Seiten vorher hatte Schlemm allerdings noch Zweifel an Hegels eigenem Stufengang in der Geschichtsphilosophie angemeldet.<sup>15</sup> Auch hier fehlt wieder eine Klärung der Frage, wie sich Hegels Teleologie mit seinem Anspruch auf konkretes Denken in der historischen Betrachtung vermittelt.

3. Der dritte Einwand erhebt sich bei einem Bild, das Schlemm uns als Alternative für eine geschichtliche Stufenfolge bietet. Sie führt aus:

„So verläuft aber nicht die zeitliche Entwicklung bzw. Geschichte. Hier finden wir eher die Struktur eines Strauches vor mit vielen Weggabelungen und Verästelungen – und auch Verbindungen. Wenn an einem Ende eines Asts eine Ameise sitzt, so hat sie von ganz unten einen bestimmten Weg zurückgelegt, den wir rekonstruieren können. Wenn sie aber unten beginnt, wie wahrscheinlich ist es wohl, dass sie genau auf dem Astende ankommen wird, auf dem wir sie dann später sehen, bzw. von dem aus sie selbst zurückschaut?“<sup>16</sup>

Nun ist aber die empirische Beobachtung, welchen Weg die Ameise genommen hat, noch überhaupt keine Wissenschaft, ja nicht einmal eine „Rekonstruktion“. Wissenschaftlich würde es erst, wenn wir uns die Frage stellen, warum die Ameise genau den Weg gewählt hat, den sie wählte. Und hierbei fällt sogleich auf, dass wir die Frage überhaupt nicht beantworten können, wenn wir von der Frage nach dem Zweck der Ameise absehen. Ganz gleich, ob sie vor Fressfeinden fliehen, zurück in ihren Bau kehren oder nach Nahrung suchen will, die Ameise hat bestimmte Zwecke und der Weg, den sie wählte, muss von ihrer Zwecksetzung her begriffen werden – womit wir gar nicht anders können als uns mit Teleologie zu befassen.<sup>17</sup> Dabei spielt es zunächst weder eine Rolle, ob die Ameise den wirklich besten oder nur vermeintlich besten Weg zur Erreichung ihres Ziels verfolgte, noch, dass diese Art Teleologie nach Hegel nur eine defizitäre Form von Zwecksetzung ist, wie er im Teleologie-Unterkapitel zum „subjektiven Zweck“ in der *Wissenschaft der Logik* beschreibt.<sup>18</sup> Überhaupt ist der Abschnitt zur Teleologie

---

<sup>15</sup> Schlemm, 59.

<sup>16</sup> Schlemm, 57.

<sup>17</sup> Man kann einwenden, Tiere haben keinen Willen und verfolgen also auch keine Zwecke, aber diese weitreichende philosophische Fragestellung können wir hier ignorieren, da das Beispiel der Ameise ohnehin nur eine Analogie zur menschlichen Geschichte darstellt, in welcher Willen und Zwecke existieren.

<sup>18</sup> Über diese erste Stufe der Teleologie führt Hegel aus: „Der formelle Nachteil, in welchem diese Teleologie zunächst steht, ist, daß sie nur bis zur äußeren Zweckmäßigkeit kommt. Indem der Begriff hierdurch als ein Formelles gesetzt ist, so ist ihr der Inhalt auch ein ihm äußerlich in der Mannigfal-



bei Hegel einer der wichtigsten für das Verständnis von Hegels Dialektik und untrennbar mit dieser verknüpft. Denn: „Hegel kommt in der Wissenschaft der Logik zu einem Verständnis von Identität als Selbstbestimmung, in dem Selbstaufhebung und Selbstreflexion die Komponenten ihrer Explikationsweise ausmachen, als einen folgerichtigen Gang, als eine Bewegung, in der sich das Bestimmte selbstständig in eine Beziehung fügt, die als Telos, als Zweck zu deuten ist.“<sup>19</sup>

Aber die Fehler bei Schlemm beseite gesetzt, müssen wir uns der Frage stellen, was marxistische Teleologie ist. Ich beschränke mich auf drei zentrale Punkte, die unentbehrlich für den Marxismus sind:

1. Die Erkenntnis, dass das Privateigentum an Produktionsmitteln in der Gegenwart die Gesellschaft in regelmäßige Krisen verwickelt und Haupthindernis für alle emanzipatorischen Bestrebungen ist.
2. Die daraus abgeleitete Folgerung, dass wir nur dann von geschichtlichem (und nicht nur partiellem) Fortschritt sprechen können, wenn dieses Privateigentum an Produktionsmitteln abgeschafft wird.
3. Die Einsicht, dass die Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln kein Selbstläufer ist, sondern eines materiellen Trägers bedarf, der von dem kapitalistischen Reproduktionsprozess am meisten benachteiligt ist und daher das Interesse hat, dieses zu beseitigen. Bekannterweise identifizierten Marx und Engels die Arbeiterklasse als diesen Träger.

Aus diesen Punkten kann geschlossen werden, dass die Gründer des Marxismus gerade weil sie keinen idealistisch-selbstläuferischen Fortgang in der Geschichte annahmen sich um ein materialistisches Verständnis von Teleologie bemühten, das sowohl die Fehler eines eklektizistischen Geschichtsbildes als auch den Idealismus der Hegelschen Teleologie vermeidet.

Wenn Schlemm jedenfalls von sich selbst behauptet, in Sachen Offenheit sozialer Praxis das Kind nicht mit dem Bade auszuschütten, so begeht sie bei ihrer Verabschiedung jeglicher Geschichtsphilosophie doch den entscheidenden Fehler, Geschichte nicht konkret zu denken. Stattdessen verbleibt sie in abstrakten Beschreibungen, wenn sie schreibt, dass

---

tigkeit oder objektiven Welt Gegebenes, - in eben jenen Bestimmtheiten, welche auch Inhalt des Mechanismus, aber als ein Äußerliches, Zufälliges sind.“ Hegel, Wissenschaft der Logik II, 440.

<sup>19</sup> Pierini, Theorie der Freiheit, 60.

„das Möglichkeitsfeld der Praxis durch frühere Praxis erweitert, aber auch begrenzt [wird]. Bedingungen werden irreversibel verändert, auf diese Weise verläuft sich das Geschehen nicht in einer willkürlichen Zick-Zack-Spur, sondern bildet einen auf dem Früheren basierenden Ablauf, dessen Endpunkt jedoch in keiner Weise vorherbestimmt ist.“<sup>20</sup>

Und in ihrem Fazit: „Wir können mögliche gewünschte Zukunftsoptionen antizipieren.“<sup>21</sup> Dies klingt ganz danach, als hätten wir eine ganze Palette an historisch-politischen Optionen, sagen wir beispielsweise einen Sozialismus, eine Anarchie oder einen modifizierten Kapitalismus, aus denen wir unversehens auswählen können. Aber gerade wenn man den Kapitalismus historisch konkret untersucht, kommt man wie Marx zu dem Ergebnis, dass der Sozialismus keine Option unter vielen ist, sondern die einzige Option gegenüber der Barbarei ist, um mit Luxemburg zu sprechen. Dass es genau die Alternative der Barbarei gibt, beinhaltet im Übrigen schon den anti-deterministischen Gedanken, dass der weitere Geschichtsverlauf keineswegs zwangsläufig zum Sozialismus/Kommunismus führen muss. Aber erst in der Durchsetzung des Sozialismus können wir von historischem Fortschritt sprechen.

Dies ist auch gegen eventuelle geschichtliche Alternativen einzuwenden, auf die Schlemm verweist, indem sie Engels zitiert: „So geht auch Engels davon aus, dass für die ehemaligen römischen Provinzen ohne den Einfluss der gentilen Gesellschaftsverfassung auch eine „normännisch-sarazenische Unterjochung“ möglich gewesen wäre statt die Entstehung des Feudalismus.“<sup>22</sup> Natürlich bot sich diese Möglichkeit. Die Frage ist aber, ob diese „normännisch-sarazenische Unterjochung“ die Möglichkeit in sich getragen hätte, dass daraus der Kapitalismus erwächst (wie der Feudalismus). Eine Gesellschaft aber, in der nur noch Widersprüche walten, die nicht mehr weiterführen, sondern nur zu einem Dahinsiechen oder bestenfalls zu einem halbwegs stabilen und konstanten Gleichgewicht führen, kann nicht als fortschrittlich qualifiziert werden.

Damit kommen wir jedoch zum positiven Gehalt von Schlemms Beitrag. Sie hat vollkommen Recht, wenn sie kritisiert, Geschichtsphilosophie nur als lineare Abfolge von Gesellschaftsformationen zu schreiben. Die Frage bleibt ja offen, ob es Kategorien gibt, die beschreiben können, warum sich manche Gesellschafts-

---

<sup>20</sup> Schlemm, 64.

<sup>21</sup> Schlemm, 66.

<sup>22</sup> Schlemm, 63. Gleich im Anschluss demonstriert Schlemm im übrigen einen Mangel in ihrem Methodenverständnis, wenn sie schreibt, dass die Entstehung von Neuem einer multifaktoriellen statt monokausaler Erklärung bedarf. Dies unbedingt zugestanden, aber alle vielfältigen Entstehungsbedingungen und -gründe müssen doch in ein kategoriales Verhältnis oder eine andersartige Relation zueinander gebracht werden.

formationen ihren historischen Alternativen gegenüber als überlegen erwiesen. Wie der Übergang von der Spätantike in den Feudalismus ja tatsächlich zeigt, ist die Produktivkraftentwicklung nicht der alleinige Faktor dabei. Das marxistische Geschichtsbild hat sich primär für die Entstehung einer der fünf großen Gesellschaftsformationen (Urgesellschaft, Sklavenhaltergesellschaft, Feudalismus, Kapitalismus, Sozialismus) aus der vorhergehenden interessiert und erst hinterher bemüht, in historischen Einzeluntersuchungen die genauen Übergänge aufzuweisen. In der kategorialen Erfassung und Beschreibung der Überlegenheit dieser Formationen gegenüber anderen zeitgleich möglichen läge erst eine einheitliche marxistische Geschichtsphilosophie begründet, die ich sowohl für ein Desiderat halte als auch notwendig für die Weiterentwicklung des Marxismus.

Eine solche Geschichtsphilosophie müsste den Fehler vermeiden, eine lineare Begriffsfolge in der dialektischen Logik unvermittelt auf realgeschichtliche Prozesse zu übertragen. Sie darf aber auch nicht ins andere Extrem schlagen und verneinen, dass sich ein stetiger Fortschritt in der Geschichte durch die Abfolge von Gesellschaftsformationen hindurch rekonstruieren lässt. Wollen wir beides ins Auge fassen, den Fortschritt in der Geschichte, den man im Rückblick durchaus linear betrachten kann, und die Vermittlungen und Wechselwirkungen mit anderen Gesellschaftsformationen und historischen Alternativen, brauchen wir ein Dialektikverständnis, das über das Hegelsche hinausweist. Meines Erachtens liegt uns aber im Werk von Hans Heinz Holz, der im Rückgriff auf Leibniz und die Spiegel-Metapher eine Ontologie entwirft, die geeignet ist, die Vielheit in der Einheit materialistisch aufzufassen, ein solches Verständnis bereits in Grundzügen vor. Darauf aufbauend ließe sich eine Art Evolutionstheorie des Gesellschaftlichen entwerfen, die systematisch begründen kann, warum die Abfolge der genannten fünf Gesellschaftsformationen sich gegen andere durchsetzte. Dafür wiederum benötigen wir ein vertieftes Verständnis der Funktionszusammenhänge aller gesellschaftlichen Bereiche. An Georg Lukács anknüpfend hat Domenico Losurdo in einem beeindruckenden Aufsatz darauf verwiesen, dass „der Marxismus eine Ontologie des gesellschaftlichen Seins benötigt.“<sup>23</sup>

Diese Aufgaben sind keineswegs eine „Luxusbeschäftigung“, denn sie reagieren auf einen von antikommunistischer Seite oft vorgebrachten Einwand gegen den Marxismus, dass sich der Sozialismus nämlich nicht, wie von Marx prognostiziert in den kapitalistisch entwickelten Ländern Westeuropas durchgesetzt hat (interessanterweise bringt Schlemm diesen aus ihrer Position heraus naheliegenden

---

<sup>23</sup> Losurdo, Hegel, Marx und die Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Der Aufsatz ist hier besonders deswegen empfehlenswert, weil Losurdo darin zeigt, wie man konkrete teleologische Vorhersagen im Marxismus, wie etwa über das Absterben des Staates, kritisieren kann, ohne die Geschichtsphilosophie als ganze aufzugeben.

Kritikpunkt nicht). Will der Marxismus im 21. Jahrhundert nicht nur geistig satisfaktionsfähig bleiben, sondern auch wieder praktisch wirksam werden, müssen wir uns diesem Problem stellen, denn die Antwort auf diese Frage ist unweigerlich auch ein Leitfaden für die politische Praxis in den entwickelten kapitalistischen Ländern. Eine Frage, die sich dabei in Anbetracht des Übergangs zum Feudalismus, der auch an der Peripherie zur Sklavenhaltergesellschaft stattfand, stellt, ist, ob es nicht ein allgemeines Entwicklungsgesetz ist, dass der Fortschritt zu einer höheren Gesellschaftsformation nicht innerhalb der höchstentwickeltesten Regionen der vorangegangenen Formation passiert, sondern immer an ihrem Rande. Ich würde eine solche Untersuchung nicht für aussichtslos halten.

Jedenfalls wird erst eine Verfeinerung unseres historisch-dialektischen Begriffsapparats den internationalen Marxismus wieder in den Stand setzen, die Leistung Lenins zu wiederholen. Denn wir sollten nicht vergessen, dass gerade das Wissen um den dialektischen Gang der Geschichte die Menschheit in Gestalt der Bolschewiki zum ersten Mal befähigte, gemäß einer Jahrzehnte zuvor entworfenen Theorie planmäßig ihre eigene Geschichte zu verändern. Die Hoffnung auf Geschichtsphilosophie hat bewiesen, dass sie tragfähig war. Ob sie es weiterhin ist, hängt von unseren Bemühungen ab, sie wiederzubeleben.

#### Literaturverzeichnis:

**Engels, Friedrich.** 1883. „Das Begräbnis von Karl Marx“. In: *Marx-Engels-Werke*. Band 19. Berlin: Dietz 1973, 335-339.

**Hassel, Peter.** 1990. „Marxistische Formationstheorie und der Untergang Westroms“. In: Fischer, Alexander und Heydemann, Günther (Hg): *Geschichtswissenschaft in der DDR*. Berlin: Duncker & Humblot, 81-98.

**Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1812/1816. *Wissenschaft der Logik II*. Werke 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.

**Holz, Hans Heinz.** 2005. *Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler.

**Losurdo, Domenico.** 2011. „Hegel, Marx und die Ontologie des gesellschaftlichen Seins“. *Zeitschrift Marxistische Erneuerung Nr. 86*. Einsehbar auf: <http://www.zeitschrift-marxistische-erneuerung.de/article/218.hegel-marx-und-die-ontologie-des-gesellschaftlichen-seins.html> (zuletzt aufgerufen am 09.04.2019).

**Marx, Karl.** 1881. „Brief an V.I. Sassulitsch“. In: *Marx-Engels-Werke*. 19. Berlin: Dietz 1973, 242/243.

– 1877. „Brief an die Redaktion der „Otetschestwenyije Sapiski“. In: *Marx-Engels-Werke*. Band 19. Berlin: Dietz 1973, 107-112.

**Mayer, David.** 2008. „Transnationale Debattengeflechte in marxistisch inspirier-

ten Historiographien. Die Übergangsdebatten und ihre Rezeption in der DDR“. In: Steidl, Annemarie, Buchner, Thomas, u.a. (Hg.): *Übergänge und Schnittmen- gen. Arbeit, Migration, Bevölkerung und Wissenschaftsgeschichte in Diskussion*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau, 265-288.

**Pierini, Tommaso.** 2006. *Theorie der Freiheit. Der Begriff des Zwecks in Hegels Wissenschaft der Logik*. München: Wilhelm Fink.

**Schlemm, Annette:** „Trägt oder trägt die Hoffnung aus einer dialektischen Ge- schichtsphilosophie?“. *Aufhebung* #12, 49-70.

# Es braucht noch außerordentlich viel Geschichte...

*Bemerkung zum Beitrag „Trägt oder trägt die Hoffnung aus einer dialektischen Geschichtsphilosophie? in: Aufhebung #12*

*Renate Wahsner, Berlin*

Welche Alternative wird zwischen der Notwendigkeit des Fortschritts und dem dialektischen Gang der Geschichte angenommen? Soll gesagt werden, dass letzterer nicht mechanizistisch genommen werden soll? Das ist natürlich richtig, nur muss man wissen, was das heißt.

Mit dem Ende der DDR hielt die Geschichte nicht den Atem an, auch nicht ein wenig, sondern sie machte auf das verbreitete mechanistische Dialektikverständnis aufmerksam. Der Aufklärungsglaube an den stetigen Fortschritt der Menschheitsgeschichte ging nicht schlechthin verloren, sondern wurde wissenschaftlich korrigiert bzw. präzisiert (was man auch schon den klassischen Schriften hätte entnehmen können).

Statt: dass „an einer Hoffnung, die primär auf der realen Dialektik [...] des Fortschrittprozesses beruht“,<sup>1</sup> stark gezweifelt werden sollte, müsste die jüngere Geschichte zu einer Kritik der Dialektikauffassung führen – und zwar der eigenen bzw. auch der offiziell propagierten. Das *wissenschaftlich*-theoretische Konzept bedarf keiner Korrektur.

Natürlich wird jede Theorie durch neue Erkenntnisse bereichert, wird mitunter auch neu gefasst oder weiterentwickelt (wie z. B. die klassische Mechanik durch die Relativitätstheorie), was sich aber bisher nicht vollzogen hat.<sup>2</sup> Der geschichtliche Verlauf hat sich – bildlich oder etwas unseriös gesagt – genau an das Gesetz gehalten, dessen Begründung man bei Marx und Lenin nachlesen kann.<sup>3</sup> (Ich meine wirklich: nachlesen, sonst weiß man nicht, was gemeint ist.)

Das wurde in dem Beitrag von Schlemm auch nicht anders gesagt, aber es klingt so, als sei das gemeint, als bedürfe es einer Änderung der Theorie. Hiergegen sei gesagt: An der Notwendigkeit des Fortschritts ist nicht zu zweifeln, sehr wohl aber an seiner Zwangsläufigkeit. Von *wem* wurde die Zwangsläufigkeit be-

---

<sup>1</sup> Schlemm, *Trägt oder trägt die Hoffnung aus einer dialektischen Geschichtsphilosophie?*, 50.

<sup>2</sup> Das heißt nicht, dass es bislang in der marxistischen Philosophie keine Entwicklung gab, aber das zu explizieren ist ein anderes Thema. Vgl. auch R. Wahsner, »... der Sozialismus, seitdem er eine Wissenschaft geworden, «. Gibt es überhaupt Umbrüche in einer Wissenschaft?, 20-33.

<sup>3</sup> Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. Vorwort, 9; W.I. Lenin, *Die große Initiative*, 416.

hauptet? Ein Wissenschaftler wird doch in der Lage sein, zwischen politischen, ideologischen Losungen bzw. verkürzten oder vereinfachten Texten für Schüler und wissenschaftlichen Thesen zu unterscheiden. *Was* – sollte man überlegen – hat eine Niederlage erlitten?

Die Irritation liegt nicht an der materialistischen Umstülpung der Hegelschen Logik durch Marx und Engels, sondern daran wie man sie (die Umstülpung) weitgehend verstanden hat. Und wodurch war dieses Verständnis bedingt? *Das* müsste man untersuchen.

Das gesellschaftswissenschaftliche Gesetz (wie jedes Gesetz) darf nicht als Ding aufgefasst werden, vor allem nicht als ein Etwas, das wie eine Kugel, nach ihrem Anstoß, von selbst weiterläuft.

Das *Gesetz* bezeichnet ein *System von Verhältnissen*. Dieses philosophisch betrachtet – und Dialektik ist ein *philosophisches* Konzept – bedarf die Betrachtung dieser Verhältnisse der Einbeziehung des Subjekts. Die philosophische Rezeption geschichtlicher oder überhaupt einzelwissenschaftlicher Betrachtungen muss das jeweilige Subjekt-Objekt-Verhältnis, auf dem diese Gesetze begründet wurden, explizieren (was das einzelwissenschaftliche Gesetz selbst nicht kann).

Was müssen oder sollen wir also begreifen? (Oder sarkastisch gesagt: was lehrt die „Wende“?)

1. Gesetze kann man nicht durch Beschlüsse (und seien sie vom Politbüro) oder durch Wünsche beeinflussen. So nützt es z. B. nichts (wie geschehen), *Arbeitsproduktivität* so umzudefinieren, dass sie eine Überlegenheit vortäuscht (vgl. die im Beitrag zitierte Bemerkung von Christoph Hein)<sup>4</sup>.

2. Dialektik ist keine Volksreligion und keine Staatsreligion (mithin auch nichts, was dem Alltagsbewusstsein sofort einleuchtet). Sie ist Philosophie, und zwar eine, die auf der Basis der vorgängigen philosophischen Grundlegungen der intensiven Ausgestaltung bedarf, einer Ausgestaltung, die auf gründlichen Analysen beruht.

Noch einmal zu der Behauptung, die Theorie müsse nicht revidiert werden. Marx schreibt an der zitierten Stelle:

„Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt. [...] *Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor* alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind.“<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Vgl. Schlemm, Trägt oder trägt die Hoffnung aus einer dialektischen Geschichtsphilosophie?, 51.

<sup>5</sup> Marx, Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort, 9. [Hervorhebung R.W.]

Die kapitalistische Gesellschaft ist eben weit genug, noch neue Produktivkräfte zu entwickeln – auch wenn uns das nicht gefällt, wir anderes erhofft haben. Und wenn man neue Aspekte erkennt, die beachtet werden müssen (z. B. eben den Klimawandel), so verändert das doch nicht das o. g. Gesetze, sondern verweist nur darauf, dass wir zu beschränkt, illusionär, falsch gedacht haben. Will man das Erstrebt befördern, so gelingt das nur, wenn man – wie Lenin erkannte – die Arbeitsproduktivität steigert. Er schrieb seinerzeit:

„Die Arbeitsproduktivität ist in letzter Instanz das allerwichtigste, das ausschlaggebende für den Sieg der neuen Gesellschaftsordnung. Der Kapitalismus hat eine Arbeitsproduktivität geschaffen, wie sie unter dem Feudalismus unbekannt war. Der Kapitalismus kann endgültig besiegt werden und wird dadurch endgültig besiegt werden, daß der Sozialismus eine neue, weit höhere Arbeitsproduktivität schafft.“<sup>6</sup>

Natürlich funktioniert auch das nicht per Wunsch oder Dekret, sondern nach strengen ökonomischen Regeln.

Die Hoffnung trägt, wenn man eine dialektische Geschichtsphilosophie nicht als Heilslehre, sondern als eine Theorie versteht, die auf Gesetzen beruht, auf Gesetzen, zu denen man schon einen ersten Zugang gefunden hat.<sup>7</sup>

#### Literaturverzeichnis:

**Wahsner, Renate.** 2005. „»... der Sozialismus, seitdem er eine Wissenschaft geworden, ...««. Gibt es überhaupt Umbrüche in einer Wissenschaft?“. In: Willi Gerns, Hans Heinz Holz, Hermann Kopp, Thomas Metscher und Werner Seppmann (Hrsg.): Philosophie und Politik. Festschrift für Robert Steigerwald, Wuppertal/ Essen: Neue Impulse Verlag 2005, S. 20-33

**Bloch, Ernst.** 1962. *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

**Lenin, Wladimir I.** 1976. „Die große Initiative (Über das Heldentum der Arbeiter im Hinterland. Aus Anlaß der „kommunistischen Subbotniks“)“. In: *Lenin-Werke* 29, Berlin: Dietz, 397-424.

**Marx, Karl.** 1961. „Zur Kritik der politischen Ökonomie“. In: *Marx-Engels-Werke*. 13, Berlin: Dietz. 3-159.

<sup>6</sup> Lenin, Die große Initiative, 416.

<sup>7</sup> Zum besseren, jedenfalls schöner gesagten, Verständnis siehe das Schlusskapitel *Dialektik und Hoffnung* in: Bloch, Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel, 510-520.



**Schlemm, Annette.** 2018. „Trägt oder trügt die Hoffnung aus einer dialektischen Geschichtsphilosophie?“. In: *Aufhebung* #12, 49-70.

## Rezensionen

## Aufhebung bestellen



### **Abonnement**

(vier Ausgaben inklusive  
Versandkosten)

### **Österreich**

Sozialpreis: ..... 26 €

Normalpreis: ..... 32 €

Förderpreis: ..... 50 €

### **Deutschland**

Sozialpreis: ..... 26 €

Normalpreis: ..... 32 €

Förderpreis: ..... 50 €

### **EU (außer Ö und D)**

Sozialpreis: ..... 32 €

Normalpreis: ..... 38 €

Förderpreis: ..... 60 €

### **Einzel Exemplare**

7 € pro Exemplar, zzgl. Versandkosten: 2 € in Österreich, 4 € in der restlichen EU.

6 € pro Exemplar beim Kauf von mindestens 10 Exemplaren.

6 € pro Exemplar für (ausgewiesene) Buchhandlungen

Bestellungen bitte an  
redaktion@dialektische-  
philosophie.org

## Dem Verein beitreten

Wenn Sie der „Gesellschaft für dialektische Philosophie“ beitreten möchten, schreiben Sie bitte ein E-Mail mit dem Betreff „Beitritt“ an [berlin@dialektische-philosophie.org](mailto:berlin@dialektische-philosophie.org)

Bitte geben Sie in diesem Mail Ihre Postadresse an und geben Sie uns bekannt, welche Mitgliedsbeiträge Sie leisten können/wollen (Normalbeitrag, Sozialbeitrag, Förderbeitrag).

Die Mitgliedsbeiträge sind gestaffelt: Für StudentInnen, SchülerInnen, Erwerbslose und NiedrigverdienerInnen gibt es den Sozialbeitrag von 26 €. Wer ein wenig Kleingeld auf der Seite hat und uns damit unterstützen möchte, kann dies mit einem Förderbeitrag um 50 € tun. Alle anderen haben den Normalbeitrag zu bezahlen, nämlich 32 €. Diese Beträge sind jährlich zu bezahlen und beinhalten bereits ein Abonnement unserer Zeitschrift.

## Spenden

Wir sind in unserer Arbeit auf Spenden angewiesen und freuen uns auch über kleine Beträge:

SPARDA-Bank  
Gesellschaft für dialektische  
Philosophie  
IBAN: AT48 4946 0399 8652 0000  
BIC: SPDAAT21XXX

*Vielen Dank!*

# Die Emanzipation der Sinne – reloaded?

## Zu Andreas Domanns Studie *Philosophie der Musik nach Karl Marx*

Jörg Zimmer, Girona

*Warum ist Mahagonny eine Oper? Die Grundhaltung ist die der Oper, nämlich kulinarisch. Nähert Mahagonny sich dem Gegenstand geniesserischer Haltung? Es nähert sich. Ist Mahagonny ein Erlebnis? Es ist ein Erlebnis. Denn: Mahagonny ist ein Spaß.*

Bertolt Brecht<sup>1</sup>

Der Titel dieses Buches kündigt in seinem Doppelsinn zwei Hauptlinien der Untersuchung an: In zeitlicher Bedeutung wird die historische Entwicklung der Musiktheorie im Marxismus nach Marx analysiert, und im letzten Teil wird danach gefragt, wie man im Anschluss an Marx eine Musikphilosophie systematisch anlegen könnte. Dabei geht Domann für den ersten Untersuchungsgegenstand von „Marxismen“<sup>2</sup>, also einer pluralen geschichtlichen Wirklichkeit des Marxismus aus, und im Falle der Frage der Anschlussmöglichkeiten an Marx weist er uns zu recht auf den Umstand hin, dass „Marx sich zur Kunst und zur Ästhetik nur am Rande geäußert hat“ und also eine „Ästhetik daher aus seinem Denken erst interpretierend herausgearbeitet werden muss [...]“ (17).

In der Konsequenz bedeutet dies, dass grundsätzliche Fragen gestellt werden müssen – sowohl was das Problem angeht, welche musiktheoretischen Ansätze in der Pluralität der ‚Marxismen‘ denn am Werk von Marx legitimierbar sind, als auch was die Systematik der aus den Theorievorgaben von Marx rekonstruierbaren Voraussetzungen für eine marxistische Ästhetik und Musikphilosophie betrifft. Deshalb halten wir die Anlage der Arbeit grundsätzlich für fruchtbar: denn die Geschichte musiktheoretischer Reflexionen im Marxismus, deren Materialreichtum allein Domanns Studie schon lesenswert macht, gestattet allererst, einen kritischen Ausgangspunkt für die Frage nach den Fortbestimmungsmöglichkeiten der Theo-

---

<sup>1</sup> Brecht, Anmerkungen zur Oper „Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny“, 105.

<sup>2</sup> Domann, Philosophie der Musik nach Karl Marx, 16 (im Folgenden zitiert im laufenden Text unter Angabe der Seitenzahl)

rie von Marx für eine Musikphilosophie der Gegenwart zu begründen. Darin liegt die Stärke des Ansatzes von Domann, an dessen Durchführung in beide Richtungen jedoch kritische Nachfragen zu knüpfen sind: Die Sicht auf die Geschichte des Marxismus reproduziert Vorgaben, zuweilen sogar Stereotypen in der Unterscheidung von Strömungen des Marxismus, die in die Vergangenheit des 20. Jahrhunderts gehören und zur Gewinnung neuer Perspektiven, was Marxismus im 21. Jahrhundert sein könnte, wenig beitragen; und der Rekurs schließlich, den Anschluss an Marx auf das Konzept von ‚Lebenspraxis‘ zu verengen, lässt eine eigentlich gut gestellte Frage unterbestimmt. Wir werden im einzelnen entwickeln, was wir meinen.

## I

Domann bringt seine einseitige historische Perspektive selbst in aller Deutlichkeit auf den Punkt:

„Beide Gegenstandsbereiche des marxistischen Musikdenkens fließen zwar oft ineinander, gehen aber idealtypisch von unterschiedlich konnotierten Dialektikbegriffen aus. Im ersten Fall dient die Dialektik als Methode, sich die Wirklichkeit verstehend anzueignen, im zweiten Fall wird sie als integraler Bestandteil des Widerspiegelungsdenkens als ‚Naturdialektik‘ begriffen. Weil die Dialektik dann aber mit a priori geltenden Gesetzen einer reflexiven Struktur der Wirklichkeit identifiziert wird, gerät sie in Widerspruch zu dem erstgenannten, für die Historiographie grundlegenden und an der menschlichen Lebenspraxis orientierten Dialektikbegriff.“ (38)

Wer die Geschichte des Marxismus von dieser Grundvoraussetzung angeht, reproduziert die Verengungen, die in den ideologischen Auseinandersetzungen des 20. Jahrhunderts prägend waren: Marx gegen Engels, Leninismus gegen westlichen Neomarxismus. Der prominenteste Kritiker der Naturdialektik im Namen der Praxisphilosophie war damals Sartre.<sup>3</sup>

Wir brauchen kaum hinzuzufügen, dass die Auseinandersetzung um die Einheit von Methode und System in der Hegeldebatte der fünfziger Jahre in der DDR kontrovers diskutiert worden ist. Wenn Domann dann Poppers Kritik „stichhaltig“ nennt (45 f.), zeigt sich das Problem, das seine Anlage des geschichtlichen Überblicks marxistischen Musikdenkens bestimmt: Denn so entsteht ein von vorn herein präjudizierender Blick auf diese Geschichte. Für die Frage nach einer Aktualität marxistischen Denkens für die Ästhetik und Musikphilosophie im 21.

---

<sup>3</sup> Sartre, Kritik der dialektischen Vernunft.

Jahrhundert wäre ein problemgeschichtlicher Ansatz zielführender, nämlich die ästhetischen und musiktheoretischen Beiträge aus allen Richtungen des Marxismus kritisch auf ihr Fortbestimmungspotenzial zu befragen, also nicht als Ganzes zu kritisieren oder zu übernehmen, sondern in jedem Einzelfall Überholtes und Fortbestimmbares zu unterscheiden. Das würde dem doppelten ‚nach Karl Marx‘ wesentlich gerechter werden. Wir haben doch inzwischen genug historischen Abstand zu den Auseinandersetzungen im 20. Jahrhundert, um unvoreingenommen und auch aus neuer Perspektive mit dem Erbe des Marxismus umgehen zu können. Und die neue Perspektive muss sein, sich der Frage zu stellen, welche theoretische Form der Marxismus annehmen muss, um den Problemen im 21. Jahrhundert gerecht werden zu können.<sup>4</sup>

Ich nenne ein Beispiel: Domann spricht mehrfach von sozialen Gesetzen. Er reproduziert ohne kritische Nachfrage die simplifizierende Unterscheidung von naturdialektischem Gesetzesdenken und dem Freiheitsdenken der Praxisphilosophie. Das ist schon deshalb problematisch, weil es die Vereinfachungen der Lehrbücher des Marxismus-Leninismus umstandslos auf derselben Ebene mit ausführlich begründeten philosophischen Modellen diskutiert. Domann entwickelt selbst, in welchem Sinn im Marxismus von Gesetzen gesprochen wird, nämlich weil historische Entwicklungen nicht „zufällig und beliebig“ (154) sind. Weil nun aber der Gesetzesbegriff mit der Bedeutung des Naturgesetzes konnotiert ist, kann und sollte man diesen Begriff nicht einführen, ohne genau zu differenzieren, in welchem Sinn er gebraucht wird: es sei denn, man möchte eine Tradition des Marxismus von vornherein als deterministisch charakterisieren, um einer anderen das Privileg zu konzederen, alleinige Erbin des Marxschen Freiheitsdenkens zu sein. Es ist komplexer als hier dargestellt, und hilft in der Frage der Aktualität eines Denkens im Anschluss an Marx überhaupt nicht weiter, weil es nur Gräben vertieft, anstatt an gemeinsamen Problemen anzusetzen.

Dieser nicht zielführende Blick auf die Geschichte des Marxismus zeigt sich exemplarisch an der Darstellung der Position von Hans Heinz Holz. Diese Darstellung ist schon von der Quellenlage her problematisch: Grundlage ist zwar das systematische Hauptwerk *Weltentwurf und Reflexion*, aber ansonsten konsultiert Domann für die philosophische Position nur die frühere Arbeit *Dialektik und Widerspiegelung*, nicht jedoch das dreibändige Werk zur Geschichte des Marxismus<sup>5</sup> und für die Rekonstruktion der ästhetischen Position nur einen Handbuchartikel, nicht jedoch die dreibändige ästhetische Theorie der bildenden Künste.<sup>6</sup> Die Ein-

---

<sup>4</sup> Zur problemgeschichtlichen Methode in der Ästhetik vgl. Zimmer, Arbeit am Begriff; zur Debatte der Bedeutung von Problemgeschichte für den Marxismus vgl. Metscher, Probleme einer Problemgeschichte der ästhetischen Terminologie, und Zimmer, Verdeckter Idealismus?

<sup>5</sup> Vgl. Holz, Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie; Ders., Dialektik.

ordnung einer „von Friedrich Engels ausgehenden Tradition des Materialismus, dessen dogmatische Kodifizierung wesentlich auf Lenin zurückgeht“ (53) ist schon insofern nicht richtig, da zu dieser Tradition auch Marx gehört, und die Denunziation als Dogmatismus bleibt uns eine Antwort schuldig, was dieser Begriff denn eigentlich meinen soll. Wenn Domann ihn als philosophischen Begriff gemeint haben will, dann liegt er falsch, denn Holz nimmt, wie wir gleich zeigen wollen, die Tradition der klassischen Metaphysik und des Idealismus in sein Konzept der Widerspiegelung gerade auf, um den philosophischen Dogmatismus des von Marx so genannten alten Materialismus vermeiden zu können.

Domanns Charakterisierung der Position von Holz als „Taschenspielertrick“ (60) zeugt einfach von mangelndem philosophischen Problembewusstsein: Denn im Spiegelverhältnis als Ausdruck für das Verhältnis von Sein und Bewusstsein – einem ja wohl von Marx ausgehenden Problem – trägt Holz dem Umstand Rechnung, dass wir im Denken Sein nicht anders als in der Form von Bewusstseinsinhalten zu fassen bekommen. Das Spiegelverhältnis ist kein mechanisches Abbildverhältnis, sondern ein Strukturmodell, das einsichtig macht, in welchem Sinn mit Marx zu sprechen das Sein das Bewusstsein bestimmt – aber eben auch das Bewusstsein zum Sein sich *verhält*. Es ist eine grobe Vereinfachung, die Widerspiegelungstheorie von Holz einfach als Abbildtheorie misszuverstehen. Sie ist ein Strukturmodell für das dialektische, d. h. wechselwirkende Verhältnis von Sein und Bewusstsein – und deshalb auch nicht ein Determinismus von ‚Spiegelgesetzen‘, sondern ein Modell vermittelter Freiheit. Aus dem immanenten Idealismus des Denkens kommt man nur heraus, wenn man den Realitätsgehalt der Bewusstseinsinhalte spiegeltheoretisch einsichtig machen kann – und nicht durch die Unmittelbarkeit des Sprunges in die Anschauung, wie Marx schon gegen Feuerbach monierte, aber eben auch nicht durch einen Sprung in die Unmittelbarkeit der Lebenspraxis, die ja auch etwas durch Bewusstsein Vermitteltes ist. Die Charakterisierung der Position von Holz als einer Theorie, in der die „Gesetze der Naturdialektik [...] a priori und ausnahmslos gelten“ hält einer Lektüre der Texte von Holz nicht stand – ebensowenig die Einschätzung, in Holz’ Ästhetik könne das Schaffen des Künstlers nur „als passiver Reflex seiner Ideologie verstanden werden“. (58)

Im Unterschied zu Domann, der sich sowohl Wolfgang Fritz Haugs Holzkritik als auch seiner Theorie der Lebenspraxis allzu ungeprüft anschließt und eine nähere Bestimmung des Praxisbegriffs bis zum Ende des Buches schuldig bleibt, gibt es bei Holz eine dialektische Bestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis, die an Marx anschließt, genauer an die elfte Feuerbachthese:

---

<sup>6</sup> Holz, Der ästhetische Gegenstand; ders. Strukturen der Darstellung; ders., Der Zerfall der Bedeutungen.

„In der Verwirklichung ist die Aufhebung, in der Aufhebung die Verwirklichung eingeschlossen. Es wird ein Parallelismus angelegt, bei der jede der beiden Seiten die andere übergreift. [...] In diesem Sinn liegt eine dialektische Struktur vor: Interpretieren übergreift Verändern, weil es Kontext und Telos des Veränderns vorgibt, also die Inhalte des Veränderns enthält. [...] Umgekehrt, verändern übergreift Interpretieren, weil jede Interpretation von dem ausgeht und abhängig ist, was in der äußeren Wirklichkeit geschieht und ihr als Material vorgegeben ist.“<sup>7</sup>

Es ist vor dem Hintergrund des interessanten Materialreichtums der Arbeit von Domann einfach schade, dass er nicht über eine schematische Ansicht der Geschichte marxistischen Denkens hinauskommt. Schade vor allem auch, weil diese Verengung der Perspektive auch seine Darstellung der marxistischen Ästhetik prägt. Würde man auch die Geschichte der marxistischen Ästhetik problemorientiert ansehen, ergäben sich interessante Perspektiven für eine Musiktheorie im Anschluss an Marx, um die es Domann doch eigentlich zurecht geht.

## II

Wahr ist, dass es eine Ästhetik ‚bei‘ Marx in ausgeführter Form nicht gibt und die Ästhetik ‚nach‘ Marx im Marxismus eigene Wege gegangen ist. Domann zitiert schon in der Einleitung mit Recht die Einschätzung des Musikwissenschaftlers Günter Mayer, dass diese Geschichte auch durch klassizistische Verengungen geprägt war. (21) Das gilt für die Orientierung am Realismus des 19. Jahrhunderts, aber es gilt auch für die theoretische Orientierung an klassischen Modellen der Abbildung. Dass Mimesis mehr bedeutet, muss gerade dann betont werden, wenn es um Musikphilosophie gehen soll. Betont werden muss auch, dass gerade während der Expressionismusdebatte im Marxismus über diese Vereinseitigungen diskutiert worden ist.<sup>8</sup> Schließlich gibt es einen Aspekt in der Geschichte der ästhetischen Theorie im Marxismus, den wir uns beim Anspruch einer *kritischen* Rekonstruktion stärker betont gewünscht hätten: der durchgehende Formalismusvorwurf, der im marxistischen Denken zu einer Vernachlässigung der ästhetischen Kategorie der Form geführt hat. Wie folgenreich dieses Desiderat einer Reflexion des Formproblems ist, zeigt sich auch, wenn man aus der Geschichte der marxistischen Ästhetik problemorientiert Elemente einer dialektischen Musikphilosophie gewinnen möchte.

Domann hält richtig fest, dass die marxistische Ästhetik im 20. Jahrhundert vornehmlich von den Begriffen Mimesis und Realismus ausgegangen ist:

<sup>7</sup> Holz, *Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie*, Bd. 3, 345 f.

<sup>8</sup> Vgl. Mittenzwei, 235 ff.; Schmitt, *Die Expressionismusdebatte*



„Der geschichtliche Stellenwert einzelner Kunstwerke bemisst sich an der Art und Weise, wie sie die Wirklichkeit zu spiegeln vermögen. ‚Realismus‘ bedeutet nicht die ohnedies illusionäre und unerfüllbare Forderung, dass die Kunst die Wirklichkeit ‚objektiv‘ wiederzugeben hätte, also ihr exaktes Abbild im Sinne eines reinen Duplikats sein müsse. Ein realistischer Blick ist immer der Blick aus einer bestimmten Perspektive – mit der erkenntnistheoretischen Spiegelmetapher lässt sich dieser Sachverhalt beschreiben.“ (79)

Grundsätzlich ist hier eine richtige Grundbestimmung getroffen – aber nur dann, wenn man die ‚erkenntnistheoretische‘ Widerspiegelung, die im Marxismus-Leninismus leider vielfach auf eben das Abbildverhältnis reduziert worden ist, durch ein philosophisches Strukturmodell des Spiegelungsverhältnisses ersetzt. Dieses Modell erlaubt es dann, die perspektivische Darstellung von Wirklichkeit in Werken der Kunst zu entwickeln. Eine solche ästhetische Theorie hat Holz ausgehend von seiner Widerspiegelungstheorie entwickelt.

Denn erst wenn man vom Paradigma eines nur reproduzierenden Abbildens wekommt, lässt sich auch Musik in „einen abbildenden Bezug zur Realität“ (82) bringen. Musik kann nur als Mimesis verstanden werden, wenn Nachahmung nicht nur Abbildung, sondern *Darstellung* von Wirklichkeit in der *eigenen Formbestimmtheit* der jeweiligen Künste bedeutet. Domann kritisiert zurecht, dass die marxistische Aneignung des Mimesisbegriffs von Aristoteles seinen Bedeutungsgehalt häufig auf Abbildung verengt hat (86) – aber er entwickelt uns nicht, *in welcher Form* Mimesis in der Musik sich verwirklicht und wie musikalische Mimesis theoretisch zu denken ist. Einen differenzierten Begriff von Realismus jedoch, der sich grundsätzlich in allen Formen und allen Künsten umsetzen lässt, weil er nicht ein bestimmtes Kunstverständnis und auch nicht nur bestimmte Künste in den Vordergrund stellt, bekommt man nur durch die adäquate theoretische Durchdringung des Formproblems. Für die Musik bedeutet dies, die im *musikalischen Material* sich manifestierenden Gestaltungsprinzipien als Ausdruck einer Reflexion gesellschaftlicher Wirklichkeit sichtbar zu machen.

Realismus meint seiner Grundbestimmung nach, dass Kunst Wirklichkeit in sich enthält. Mimesis ist nicht nur Abbildung, sondern auch Fortbildung in der Darstellung und ist seit der Antike immer auch schon als ein Ausdrucksgeschehen verstanden worden. Kunst hat Wirklichkeit in der ganzen, prinzipiell unendlichen Vielfalt formaler Möglichkeiten in sich:

„Kunstwerke werden in ihrer gegenständlichen Verfasstheit verstanden als Systeme, die auf die eine oder andere Weise Wirklichkeit in sich aufnehmen: entweder in der Art eines Abbilds, das eine Vorlage reproduziert; oder in der Art einer Darstellung, die eine Sache ausdrückt, ohne ihr gleich zu

sein; und schließlich in der Art, dass sie selbst eine neue Wirklichkeit sind, die mit einer Vorlage nichts zu tun hat.“<sup>9</sup>

Es hätte dem begrüßenswerten Grundanliegen Domanns, Musikphilosophie nach Marx zu denken, gut getan, wenn sich seine kritische Haltung zu Teilen des Marxismus auf die Vernachlässigung dieses Formproblems bezogen hätte, das aus dem weit verbreiteten unhinterfragten Formalismusverdikt herkommt. Die Ästhetik von Holz ist eine philosophische Theorie der bildenden Künste und trägt insofern nichts zur Musikphilosophie bei. Sehr wohl jedoch kann seine Grundannahme für eine solche Theorie der Musik aufgenommen werden: Dass nämlich eine allgemeine (schlecht abstrakte) Ästhetik, die alle Künste umgreift, der Komplexität der Kunstwirklichkeit in der Pluralität ihrer Gattungen nicht gerecht wird. Holz fordert, Ästhetik als Theorie der jeweiligen Kunstgattung zu begreifen und jeweils nach der Spezifität ihrer jeweiligen Formbestimmtheit zu fragen. Und genau diese Frage muss auch an eine Musikphilosophie im Anschluss an Marx gerichtet werden.

Dieses fehlende Bewusstsein für formale Zusammenhänge zeigt sich bei Domann auch, wenn er Blochs Musikphilosophie als „dokumentarische Auslegung eines Kunstwerkes“ versteht (123). Wenn man nur in den Kontext der Stelle sieht, die er bei Bloch zitiert, sieht man, dass das Gegenteil der Fall ist:

„Es gäbe vielleicht Musik, wenn es keine Ohren gäbe, aber es gäbe zuverlässig keine, wenn es keine Musiker gäbe, die die Klangbewegung und ihre psychische Energie, Faust-Energie erst gesetzt haben. Sie machen Musik außer zu ihrem eigenen Ausdruck zu dem der Zeit und Gesellschaft, worin sie entsteht [...]“<sup>10</sup>.

Musik dokumentiert nicht die gesellschaftliche Wirklichkeit, sondern ist ihr *Ausdruck in den eigenen Formen ihrer Klangbewegung*. Es ist folglich die musikalische Form selbst, die solchen Bezug und Ausdruck der gesellschaftlichen Wirklichkeit ermöglicht. Es ist mir schlechterdings unbegreiflich, warum Domann Eislers dialektische Theorie des musikalischen Materials nicht eingehender gewürdigt hat, die von eben dieser Voraussetzung „einer systematischen Analyse der ästhetischen Eigenart der Musik“<sup>11</sup> ausgeht. Domann nennt zwar die Position, „dass das musikalische Material [...] die gesellschaftliche Realität widerspiegeln“ kann, „weil es zwischen dem Material bzw. dem Werk und der Realität Strukturanalogien

<sup>9</sup> Holz, *Der ästhetische Gegenstand*, 16; vgl. Zimmer, *Differenzierungen im Begriff Realismus*, 211 ff.

<sup>10</sup> Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1248 f.

<sup>11</sup> Mayer, *Weltbild – Notenbild*, 5.

gibt“ (144), schöpft aber das theoretische Potenzial dieser Theorie nicht aus. Gün-ter Mayer hat es schön zusammengefasst:

„Dabei geht es darum, die verschiedenen ‚Sprachen‘ der einzelnen Künste in ihrer Spezifik und Wechselbeziehung im Sinne der allgemeinen Zeichentheorie exakt zu untersuchen. Auf diese Weise werden dann, unterschiedlich in den einzelnen Kunstgattungen, die Kategorien des Materials und der verschiedenen Verfahrensweisen [...] wesentlich.“<sup>12</sup>

Die Weiterentwicklung dieser formalen Unterscheidung der Künste, ihrer ästhetischen Wirkung und in diesem Zusammenhang auch die Analyse der musikalischen Formen als Zentrum einer dialektischen Musikphilosophie bleibt ein Desiderat marxistischer Ästhetik.

### III

Wir sind heute in unserem Alltag ständig umgeben und beschallt von Musik. Sogar in die öffentlichen Toiletten dringt die Musik des *chill out* inzwischen vor. Klassische Musik wird beim Kochen oder Autofahren gehört, und auch sie kennt inzwischen Chilloutformate sogenannter Hintergrundmusik. Man könnte sagen: Wir sind so umgeben von Musik, dass wir kaum mehr imstande sind, sie zu hören. Vielleicht trifft die Beobachtung von Wolfgang Welsch, dass unsere Lebenswirklichkeit so durchdrungen ist von Ästhetisierungen, dass sie faktisch zu „Anästhesierungen“<sup>13</sup>, also zur Empfindungs- bzw. Wahrnehmungslosigkeit führen, auf keinen Bereich so zu wie auf die Musik. So falsch auch Adornos Einschätzung der Jazzmusik gewesen sein mag, so beinahe untertrieben scheint manchmal seine Diagnose der Kulturindustrie und ihrer gerade auch musikalischen Ausdrucksformen. Schon 1932 stellte er in noch stärkerer Nähe zum marxistischen Denken fest:

„Unterm gesellschaftlichen Aspekt lässt sich die gegenwärtige Musikübung, Produktion und Konsumption drastisch aufteilen in solche, die den Warencharakter umstandslos anerkennt und, unter Verzicht auf jeden gesellschaftlichen Eingriff, nach den Erfordernissen des Marktes sich richtet und in solche, die sich prinzipiell nicht nach dem Markt richtet.“<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Ebd., 94.

<sup>13</sup> Welsch, Ästhetik und Anästhetik, 9.

<sup>14</sup> Wiesengrund-Adorno, Zur gesellschaftlichen Lage der Musik, 107.

Solchen ‚Eingriff‘ sieht er 1932 im ‚musikalischen Surrealismus‘ eines Kurt Weill noch gegeben: „Er präsentiert nicht den Menschen eine primitivierte Kunstmusik zum Gebrauch, er hält ihnen ihre eigene Gebrauchsmusik im Zerrspiegel seines künstlerischen Verfahrens vor und zeigt sie als Ware.“<sup>15</sup>

*Dreigroschenoper* und *Mahagonny* zeigen also das, was Brecht ‚gestische Musik‘<sup>16</sup> genannt hat: Musik, die in ihrer formalen Gestaltung eine Haltung zeigt. Auch Adorno hat diesen gestischen Charakter der Musik unterstrichen: „In der Musik geht es nicht um Bedeutung, sondern um Gesten. Soweit sie Sprache ist, ist sie, gleich der Notenschrift in ihrer Geschichte, eine aus Gesten sedimentierte Sprache.“<sup>17</sup> Auch hier geht es nicht um Inhalte, sondern um Unterschiede in ihrer formalen Gestaltung.

Adorno hat gezeigt, dass Ideologiekritik in der Musik wesentlich als Kritik ideologischer Formbestimmtheiten der Musik verstanden werden muss: „Kritik wird offenbar als das, was sie insgeheim schon je gewesen ist, das Formgesetz der Werke selber.“<sup>18</sup> Das aber bedeutet, dass Ideologiekritik sich am musikalischen Material abzarbeiten hat. Ideologiekritik und ihre Methode ist ein wesentliches Element einer Ästhetik ‚nach Marx‘, und gerade die massive Präsenz von Musik im Alltagsleben macht deutlich, wie aktuell Marx an dieser Stelle ist. Den gesellschaftlichen Hintergrund der Entstehung musikalischer Formen zu rekonstruieren, ist Aufgabe einer ideologiekritischen Musiktheorie im Anschluss an Marx. Auch wo Domann sich nach den Anschlussmöglichkeiten der heutigen Musiktheorie an Marx fragt, bleibt dieser wesentliche Bereich seltsam unbehandelt, mehr genannt als in sich bestimmt. Ideologiekritik bedeutet ihm lediglich, „Werke gewissermaßen gegen ihren eigenen Willen auslegen zu können“ (42) Das reicht nicht, will man etwa die Ideologietheorie aus der *Deutschen Ideologie* wirklich auf die Musik anwenden. Die ‚Potenziale‘ einer Anknüpfung werden dann in den *Cultural Studies*, dem *Pragmatic Turn* und eben einer in sich unbestimmt bleibenden ‚Lebenspraxis‘ gesehen, die das Problem, wie gesagt, unterbestimmt lassen.

Die ästhetischen Anknüpfungsmöglichkeiten beim jungen Marx gruppieren sich um die Begriffe Sinnlichkeit und Entfremdung in den sog. Pariser Manuskripten und die Begriffe Sinnlichkeit und gegenständliche Tätigkeit in den *Feuerbachthesen*. Aber auch hier bedeutet es zu wenig theoretische Bestimmtheit, mit Eagleton einfach von einem ‚impliziten Materialismus des Ästhetischen‘ (25 f.) zu sprechen, nur weil Ästhetik sich an die Sinne wendet.<sup>19</sup> Die infernalischen Fabrikhallen des

---

<sup>15</sup> Ebd., 122.

<sup>16</sup> Brecht, Über gestische Musik, 278 ff.

<sup>17</sup> Adorno, Über das gegenwärtige Verhältnis von Philosophie und Musik, 154.

<sup>18</sup> Ebd., 176.

<sup>19</sup> Vgl. Eagleton, Ästhetik, 204 ff.

19. Jahrhunderts richteten sich auch an die menschlichen Sinne, wenn auch in einem absolut abstumpfenden Sinn. Will man tatsächlich mit Eagleton „Kunst in einem Zustand menschlicher Praxis jenseits der Entfremdung angesiedelt wissen“ (195), dann muss man sich die Frage vorlegen, in welcher Form die Musikerfahrung die Sinnlichkeit des Hörens modifiziert. Alle Künste – ich wiederhole jedoch: eine jede in ihrer spezifischen Form – zeichnen sich im Unterschied zur alltagspraktischen Sinnlichkeit durch ein *reflektiertes Verhältnis* zum Sehen und Hören (auch übrigens zu haptischen und olfaktorischen Erfahrungen) aus.

Die Entfremdungstheorie des jungen Marx entsprang der Erfahrung, dass Entfremdung nicht, wie bei Hegel, ein Begriff zur Kennzeichnung der Bildung der menschlichen Wirklichkeit durch Tätigkeit war (die der Idealist Hegel nur deshalb Entfremdung nannte, weil sie aus der Äußerlichkeit zurück in Bewusstseinsformen gelangen, also reflektiert werden musste)<sup>20</sup>. Marx sah, dass diese Bedingungen der Selbstentfaltung durch Arbeit unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktion nicht gegeben waren – und transformierte Hegels Theorie in eine Kritik dieser Produktionsweise: Entfremdete Arbeit bedeutet, dass die Arbeiterin und der Arbeiter sich nicht in ihren Produkten vergegenständlichen und anschauen können. Ihre Produkte sind nicht ihr Eigentum, sondern werden Waren für Andere. Entfremdung ist Entfremdung der Arbeiterin und des Arbeiters von sich selbst (sie verwirklichen nicht sich und ihre Zwecke, auch nicht ihre Bedürfnisse, sondern die der Bourgeoisie). Sie entfremden sich von der äußeren Natur, weil das in der kapitalistischen Produktionsweise ausgedrückte Naturverhältnis nicht darauf angelegt ist, ihre Bedürfnisse zu befriedigen, und von ihrer inneren Natur, weil die Tätigkeit nicht der Entwicklung ihrer Fähigkeiten dient.

Das ist der Rahmen, in dem der berühmte und tatsächlich für eine Ästhetik im Anschluss an Marx so wichtige Satz steht:

„Die Aufhebung des Privateigentums ist daher die vollständige Emanzipation aller menschlichen Sinne und Eigenschaften; aber sie ist diese Emanzipation grade dadurch, dass diese Sinne und Eigenschaften menschlich, sowohl subjektiv als objektiv, geworden sind. Das Auge ist zum menschlichen Auge geworden, wie sein Gegenstand zu einem gesellschaftlichen, menschlichen, vom Menschen für den Menschen herrührenden Gegenstand geworden ist. Die Sinne sind unmittelbar in ihrer Praxis Theoretiker geworden. Sie verhalten sich zu der Sache um der Sache willen, aber die Sache selbst ist ein gegenständliches menschliches Verhalten zu sich selbst und zum Menschen und umgekehrt.“<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Zimmer, Entfremdung, 697 ff.

<sup>21</sup> Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), 540; dass man zwischen Marx und

An dieser Stelle wird deutlich, dass Domanns nicht weiter entwickelter Hinweis auf eine Praxis jenseits der Entfremdung in sich unbestimmt bleibt und sich so der Aktualität von Marx für eine marxistische Ästhetik und Musikphilosophie gar nicht versichern kann. Denn die Konsequenzen von Marx' Aussagen werden nicht durchdekliniert. Voraussetzung für die Emanzipation der Sinne ist die Aufhebung der kapitalistischen Produktionsweise: denn erst, wenn sowohl die Tätigkeiten als auch ihre Produkte nicht mehr durch das Diktat des Warencharakters charakterisiert sind, können nach Marx überhaupt menschliche Wahrnehmungsweisen entstehen. Erst jenseits der Entfremdung durch die kapitalistische Produktionsweise kann der Mensch Herr seiner Sinne werden, sie als Wahrnehmungsfähigkeit entwickeln oder, um die schöne Formulierung von Marx zu wiederholen: Die Sinne selbst können ‚Theoretiker‘ werden, d. h. sich selbst in ihrer Tätigkeit reflektieren. Und hier kann man an Marx anschließen und hinzufügen: In der ästhetischen Erfahrung lässt sich diese Emanzipation der Sinne und Eigenschaften antizipieren, experimentierend vorwegnehmen, weil der Bereich ästhetischer Erfahrung sich ideologiekritisch von den Strukturen der Warenwelt befreien kann. Vor allem aber liegt in der Kunst das Potenzial einer Emanzipation der Sinne, weil in ihr die Sinne *ab ovo* reflektierte Sinne sind. Nehmen wir den Begriff Ästhetik beim Wort, so bedeutet er Theorie der Wahrnehmung. Und auch deshalb muss für marxistische Ästhetik an das Formprimat erinnert werden: Jede Kunst richtet sich an andere Sinne, und eine Musikphilosophie ‚nach Marx‘ müsste also eine Theorie der Emanzipation des Hörens sein.

Von solchen Anschlussmöglichkeiten lesen wir in Domanns Studie nichts: stattdessen wird festgestellt, „dass vor dem Hintergrund einer zunehmenden Pluralisierung und Partikularisierung der gesellschaftlichen Lebens- und Arbeitsrealitäten das marxische Klassendenken einen großen Teil seiner Erklärungskraft eingebüßt hat“ und daher die individuelle „Lebenspraxis“ die Musikwirklichkeit erklären soll. (178) Der Begriff der Klasse indes steht in keinem Widerspruch zur Pluralisierung: denn die Stellung des Menschen zu den Produktionsmitteln, die seine Klassenzugehörigkeit definiert, setzt sich auch in der pluralen Mannigfaltigkeit differenzierter Gesellschaften durch. Um wirklich dem Marx'schen ästhetischen Programm der

---

Engels auch in dieser Frage keinen Gegensatz konstruieren kann, zeigt ein Zitat von Engels: „Die Gesellschaft kann sich selbstredend nicht befreien, ohne dass jeder einzelne befreit wird. Die alte Produktionsweise muss also von Grund aus umgewälzt werden, und namentlich muss die alte Teilung der Arbeit verschwinden. An ihre Stelle muss eine Organisation der Produktion treten, in der einerseits kein einzelner seinen Anteil an der produktiven Arbeit, dieser Naturbedingung der menschlichen Existenz, auf andre abwälzen kann; in der andererseits die produktive Arbeit, statt Mittel der Knechtung, Mittel der Befreiung der Menschen wird, indem sie jedem einzelnen die Gelegenheit bietet, seine sämtlichen Fähigkeiten, körperliche wie geistige, nach allen Richtungen hin auszubilden und zu betätigen, und in der so aus einer Last eine Lust wird.“ (Engels, *Anti-Dühring*, 273 f.)

Emanzipation der Sinne eine aktuelle Gestalt zu geben, muss nicht die Forderung der Überwindung der Klassengesellschaft aufgegeben werden, sondern ideologiekritisch der Irrtum durchschaut werden, dass der schöne Schein der heutigen Warenwelt schon die Emanzipation der Sinne und der Fähigkeiten der Individuen seien. Man fragt sich, in welcher Hinsicht Domann Musikphilosophie ‚nach Marx‘ denn aufbauen will, wenn er beide Essentials des jungen Marx – Ideologiekritik und Überwindung der Entfremdung als Emanzipation der Sinne – aufgegeben hat.

Domann nennt noch eine fortbestimmbare Kategorie von Marx, ohne sie theoretisch zu entwickeln: das Konzept der gegenständlichen Tätigkeit. (35 f.) In der ersten Feuerbachthese kritisiert Marx an Feuerbach, dass er Sinnlichkeit nur in der Form der Anschauung und nicht „als *gegenständliche* Tätigkeit“ begreift.<sup>22</sup> Anschauung bleibt in der alten erkenntnistheoretischen Vorstellung verhaftet, es gäbe ein Objekt, dem ein Subjekt gegenübersteht. Im Idealismus denkt dieses Subjekt das Objekt, im Materialismus, so Feuerbach, vollzieht sich dieses Verhältnis nicht als Denken, sondern als Anschauung. Der Unterschied des dialektischen Materialismus besteht darin, nicht nur ein praktisches, sondern ein *gegenständliches Verhältnis* zum Ausgangspunkt zu nehmen. Das ist wesentlich, denn es zeigt, warum der Materialismus von Marx im Unterschied zum antiken, zum mechanischen und zum anthropologischen Materialismus *dialektisch* ist (wenn wir einig sind, dass Dialektik bedeutet, Beziehungen zu denken):

„Wir haben schon früher gesehen, wie Marx die Gegenständlichkeit der Dinge und das gegenständliche Wesen des Menschen begründet: nämlich in der Gegenseitigkeit der Beziehungen, derzufolge das Subjekt ebenso sehr bedingt ist durch die außer ihm seienden Dinge [...] Die neue Qualität eines Lebenskreises, der auf der Konstitution von Gegenstandsbeziehungen, von zweckgerichteter Tätigkeit, von Selbstbewusstsein und Subjektivität beruht, bleibt eingebettet in die Totalität der Natur: Zugleich aber hebt sie sich gegen die Natur ab, indem sie die eigene Natur des Menschen mehr und mehr entwickelt und die in ihr liegenden Möglichkeiten verwirklicht.“<sup>23</sup>

Obwohl Marx selbst die Kategorie der gegenständlichen Tätigkeit nicht ästhetisch expliziert, kann sie als ein Grundkonzept angesehen werden, um von Marx aus eine Theorie künstlerischer Tätigkeit aufzubauen. Die künstlerische Tätigkeit ist sozusagen der paradigmatische Fall für gegenständliche Tätigkeit. Im Unterschied zum erkenntnistheoretischen Objektbegriff oder auch dem ontologischen Dingbegriff meint Gegenständlichkeit etwas Materielles, das einer praktischen Tätigkeit

<sup>22</sup> Marx, Thesen über Feuerbach, 533; vgl. auch These 5 und 9, ebd., 534 und 535.

<sup>23</sup> Holz, Weltentwurf und Reflexion, 583 und 585.

gegenüberstehend gegeben ist. Aber im Unterschied zu anderen Formen gegenständlicher Beziehung wird in der Kunstproduktion dieses gegenständliche Gegebenensein eines materiellen Substrats selbst Gegenstand der Reflexion – das Auge, das Ohr, der Tastsinn wird in einem ausdrücklichen Sinn zum ‚Theoretiker‘, wie Marx das ausdrückt. Hier steckt ein großes Potenzial für eine marxistische Kunstphilosophie, die das für die einzelnen Sinne, auf die sich die Künste und eben auch die Musik beziehen, in der Spezifik ihrer Formbestimmtheiten auszuarbeiten hätte. Domann jedoch wählt den in sich unbestimmt und abstrakt bleibenden „Versuch, im Ausgang von Karl Marx ein Konzept von Musik und ihrer sozialen Praxis zu skizzieren, dessen Fundament der Begriff der Freiheit ist.“ (191) Zumindest im Anschluss an Marx ist diese Freiheit ohne Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise jedoch nicht zu denken. Man denkt da unwillkürlich an Brecht, dessen Konzept gestischer Musik, das er im Zusammenhang seiner Theorie des epischen Theaters entworfen hat, man in einer geschichtlichen Darstellung marxistischen Musikdenkens einen Ort gewünscht hätte: „Der Wunsch nach Freiheit ist die Folge von Unterdrückung. Die Freiheit ist die Folge der Befreiung. Das erscheint ein Spiel mit Wörtern. Aber viele haben für die Befreiung nichts geleistet, weil sie die Freiheit vor oder zugleich mit der Befreiung haben wollten.“<sup>24</sup>

#### Literaturverzeichnis:

- Adorno, Theodor W.** 1998. „Über das gegenwärtige Verhältnis von Philosophie und Musik.“ In: *Gesammelte Schriften*, 18. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- 1932. „Zur gesellschaftlichen Lage der Musik.“ In: *Zeitschrift für Sozialforschung* Jg.1
- Bloch, Ernst.** 1959. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Brecht, Bertolt.** 2005. „Über die Freiheit“. In: *Ausgewählte Werke in sechs Bänden* 6. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- „Über gestische Musik.“ In: *Ausgewählte Werke in sechs Bänden* 6. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- „Anmerkungen zur Oper ‚Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny‘.“ In: *Ausgewählte Werke in sechs Bänden* 6. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Domann, Andreas.** 2016. *Philosophie der Musik nach Karl Marx. Ursprünge – Gegenstände – Aktualität*, Freiburg/ München: Karl Alber.
- Eagleton, Terry.** 1994. *Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie*. Stuttgart/ Weimar: J. B. Metzler.
- Engels, Friedrich.** 1975. „Anti-Dühring“. In: *Marx-Engels-Werke*. Bd. 20, Berlin: Dietz.

---

<sup>24</sup> Brecht, Über die Freiheit, 151-152.



- Holz, Hans Heinz.** 2011a. *Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie*, 3 Bde., Berlin: Aurora.
- 2011b. *Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*. 5 Bde. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- 2005. *Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- 1997a. *Strukturen der Darstellung*. Bielefeld: Aisthesis.
- 1997b. *Der Zerfall der Bedeutungen*. Bielefeld: Aisthesis.
- 1996. *Der ästhetische Gegenstand. Die Präsenz des Wirklichen*. Bielefeld: Aisthesis.
- Marx, Karl.** 1981. „Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)“. In: *Marx-Engels-Werke*. Ergänzungsband. Berlin: Dietz.
- Mayer, Günter.** 1978. *Weltbild – Notenbild. Zur Dialektik des musikalischen Materials*. Leipzig: Reclam.
- Metscher, Thomas.** 2018. „Probleme einer Problemgeschichte der ästhetischen Terminologie. Zu Jörg Zimmers 'Arbeit am Begriff'. Ein Kritischer Essay.“ In: *Z. Zeitschrift marxistische Erneuerung* 113.
- Mittenzwei, Werner.** 1967. „Die Brecht-Lukács-Debatte.“ In: *Sinn und Form* 19.
- Sartre, Jean-Paul.** 1967. *Kritik der dialektischen Vernunft*, Reinbek: Rowohlt.
- Schmitt, H.-J. (Hg.)**. 1973. „Die Expressionismusdebatte“, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Welsch, Wolfgang.** 2003. „Ästhetik und Anästhetik“. In: Ders., *Ästhetisches Denken*, Stuttgart: Reclam.
- Zimmer, Jörg.** 2018. „Verdeckter Idealismus? Antworten auf Thomas Metschers Essay zu 'Arbeit am Begriff'.“ In: *Z. Zeitschrift marxistische Erneuerung* 114.
- 2014. *Differenzierungen im Begriff Realismus*. In: Ders., *Arbeit am Begriff. Grundprobleme der ästhetischen Terminologie*. Bielefeld: Aisthesis.
- 1990. „Entfremdung.“ In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hamburg: Meiner.

# Der Arbeiter als das sich selbst revolutionierende Subjekt

Mathias Schmidt, Potsdam

**Didier Eribon:** *Gesellschaft als Urteil. Klassen, Identitäten, Wege*, übers. v. Tobias Haberkorn. Suhrkamp, Berlin 2017, ISBN 978-3-518-07330-8, 320 S., 18 €

Didier Eribon (1953\*) lehrt an der Universität de Picardie Jules Verne in Amiens. In Deutschland wurde seine Arbeit bisher kaum wahrgenommen, vielleicht mit Ausnahme seiner Biografie über Michel Foucault aus dem Jahr 1991. Erst 2016 erregte er mit *Rückkehr nach Reims* die massenmediale Aufmerksamkeit. Für eine Weile tauchte die Arbeiterklasse im öffentlichen Diskurs wieder auf. Eine begründete Seltenheit, denn unter den Produzenten massenmedialer wie „[u]nter den Produzenten unserer wissenschaftlichen Diskurse finden sich fast keine Arbeiterkinder oder Kinder aus den unteren Schichten. Perspektiven, die aus dem Arbeitermilieu kommen, sind fast vollständig eliminiert.“ (219) Als Arbeiterkind kann Eribon ein Stück weit diese Perspektive einnehmen. Als Soziologe und Philosoph gilt er zudem im bildungsbürgerlichen, öffentlichen Diskurs als ein legitimer Sprecher.

Den methodischen Ansatz, den Eribon mit *Rückkehr nach Reims* entwickelt und dabei sich selbst als Ausgangspunkt nimmt, beschreibt er als eine „soziologische Introspektion“ (11) und setzt sich mit der Verinnerlichung und Verkörperung des Arbeitermilieus im Habitus auseinander. Hierfür verwendet Eribon das Habituskonzept seines Freundes und Lehrers Pierre Bourdieu und betrachtet den determinierenden Einfluss der sozialen Kräfte auf die Konstitution des Selbst, die nicht nur eine bestehende Ordnung erhalten, sondern sich ebenso herrschaftlich auf das individuelle Verhalten und subjektive Erleben auswirken. Die Klasse spiegelt sich in den Verhaltensweisen des Subjekts wider. In *Gesellschaft als Urteil* weitet er diese Analyse auf die prägende Bedeutung des kollektiven Gedächtnisses aus. Gleichzeitig ist er bestrebt zu zeigen, dass sich auch in der Literatur wie in der Theorie die bestehenden Verhältnisse in den Autor einprägen und sich im Werk widerspiegeln können. (Vgl. 81 ff.) Seiner Methode folgend, geht Didier Eribon von seiner eigenen Leseerfahrung der Texte von Annie Ernaux, Marcel Proust, Pierre Bourdieu, Michel Foucault und anderen aus. Er leitet daraus im engen Rahmen seiner Problemstellung folgenden Lösungsansatz ab: Aus der Analyse des Problems der Konstituierung des Selbst durch die Vorverurteilung der Klassengesellschaft (nach Bourdieu) führt er als Lösung die Tech-

nologien des Selbst (nach Foucault) für die Arbeiterklasse ein. Eribon versucht damit, wie der Untertitel *Klassen, Identitäten, Wege* andeutet, klassentheoretische und identitätspolitische Positionen zu verknüpfen und verbunden zu denken.

Einen Ausgangspunkt hierfür bilden bspw. die Romane von Annie Ernaux und Marcel Proust. Als Romane sind sie Elemente des kollektiven Gedächtnisses und Proust ist darin auf der Suche nach der verlorenen Zeit der besitzenden Klasse. Er beschreibt die Erinnerungen dieser Klasse und prägt sie in unser kollektives Gedächtnis ein. Seine Figuren einer besitzenden Klasse entwickeln dabei in einem ererbten Haus, das über Generationen die Familiengeschichte speichert, natürlich ein anderes Selbstbewusstsein als es ein Arbeiter der besitzlosen Klasse in einer Mietwohnung könnte. Bei Annie Ernaux wiederum sind es die Erinnerungen und Vorverurteilungen der Jahre als Arbeiterkind und Frau. Didier Eribon, selbst Arbeiterkind und Homosexueller, zeigt damit, dass sich im Autor als Subjekt Klasse und Identität durchkreuzen.

Für eine emanzipatorische Praxis am Selbst, also für eine Entwicklung von Selbstbewusstsein, ist deshalb seiner Meinung nach eine kollektive Gedächtnispolitik notwendig, die race, class und gender gleichermaßen berücksichtigt, um eine gleichberechtigte Gedächtnispolitik der Klassen und Identitäten zu ermöglichen. Was in etwa bedeuten würde, akkumuliertes kulturelles Kapital der Arbeiterklasse und Identitäten in Museen gleichberechtigt neben jene Artefakte nach gut bürgerlichem Geschmack zu stellen.

Denn das bisher „kumulierte, sedimentierte kulturelle Kapital enthält und produziert natürlich nicht weniger Gewalt als das ökonomische und die von diesem etablierte und immer weiter gefestigte Klassenteilung“ (181). Und diese Gewalt übt das kulturelle Kapital in Form des kollektiven Gedächtnisses dadurch aus, dass sich in ihm die bestehenden Verhältnisse ein- und durch ihre prägende Wirkung auf die Entwicklung des Subjekts fortschreiben. Die Subjekte der Arbeiterklasse bleiben unsichtbar, weil die besitzlose Klasse nichts besitzt, was zur Quelle der Geschichte werden kann. Eribons Praxis einer gleichberechtigten Gedächtnispolitik verfolgt dagegen das Ziel der Sichtbarmachung. Indem auf einer archivierten und arrivierten Grundlage materielle Gleichheit simuliert wird, soll die Selbstkonstituierung und Entwicklung von Selbstbewusstsein für die Subjekte der Arbeiterklasse künftig ermöglicht werden.

So weit die Theorie – aber es schließen sich an dieses emanzipatorische Projekt unbehagliche Fragen ihrer Praxis an. Natürlich bedarf es für die Teilnahme am öffentlichen Diskurs und für politische Mitgestaltung eines Selbstbewusstseins, um der eigenen Stimme trotz fehlenden Besitzes Gewicht zu verleihen. Doch gehört zum Wesen der Gleichberechtigung auch die Berechtigung, nicht am öffentlichen Diskurs teilnehmen und politisch mitgestalten zu müssen. Denn zur Freiheit des Menschen, als Bedingung der Freiheit aller, gehört auch das Gegenrecht der Passivität.

Die identitätspolitische Umkehrung, der auch Eribon folgt, denkt das politische Subjekt jedoch nicht mehr ausgehend von einem gleichartigen Kollektiv, sondern als ein politisches Kollektiv absoluter Subjekte. In der identitätspolitischen Grundlage wird dabei aber nur das aktive, nicht das passive Subjekt sozialer Praxis gedacht, das die Vertretung und Wahrung der eigenen Interessen zum Beispiel an Parteien delegiert. Besteht ein solches Subjekt- oder Klasseninteresse der Passivität, muss es jedoch den gleichen legitimen Anspruch auf Verwirklichung erheben dürfen. Wenn aber Parteien sowohl aktive identitätspolitische als auch passive Klasseninteressen vertreten, treten unweigerlich Widersprüche und Widerstände durch die Dialektik der Gleichberechtigung auf. Dies tritt sichtbar in Aufspaltungen und im öffentlichen Diskurs zutage, wenn das aktive Subjekt der Selbstverwirklichung in einer bestimmten Form Gleichberechtigung für sich fordert, diese Form aber nicht die Form des passiven Subjekts ist und an dieses den Anspruch zur Transformation erhebt. Damit wird, um mit Foucault gegen Eribon zu sprechen, ein neues Dispositiv der Macht etabliert, das neue Anforderungen für politische Beteiligung an das Subjekt formuliert, was in der identitätspolitischen Sprachpragmatik oder der Bildung von Gegenöffentlichkeiten zum Ausdruck kommt. Doch bei allem Anschein einer Etablierung einer anderen Praxis ist es keine revolutionäre, die die Grundlage neuer Verhältnisse ausbildet. Es ist eine Praxis der Anpassung der Verhältnisse, nicht ihrer Aufhebung.

Insofern stellt sich die Frage, inwieweit Eribons Vorschläge selbst längst die bestehenden neoliberalen Verhältnisse internalisieren, weil sie das Subjekt nicht nur als methodischen Ausgangspunkt wählt, sondern auch zum Primat revolutionärer Praxis erhebt. Damit wird an die Stelle des Menschen das Subjekt gestellt. Die Menschen aber sind immer zuerst und zugleich Subjekte und Teil eines Kollektivs. Erst vom Menschen auszugehen, denkt diesen in seiner Dialektik als Singular und Plural – als Pluralität der Subjekte. Die Emanzipation der Subjekte ist damit keine Emanzipation des Menschen.

Erst mit Menschen mit gleichen Rechten und den darin zum Ausdruck kommenden Ansprüchen auf die mögliche Verwirklichung individueller Lebensprozesse kann eine gleichberechtigte Grundlage gebildet werden. Eine totale Selbstverwirklichung aller Subjekte ist aber genau dann nicht möglich, wenn die Lebenspraxis eines Menschen die Lebensgrundlage eines anderen ausbeutet und zerstört. Die Grenzen des Subjekts bildet das Kollektiv der Menschen. Eine Entgrenzung des Subjekts zerstört dieses.

In Zeiten des akuten Klimawandels, der eine internationale solidarische Praxis erfordert, bildet die Selbstverwirklichung des Subjekts deshalb keine geeignete Grundlage mehr für eine progressive linke Politik (des kollektiven Gedächtnisses). Denn in dieser sollten alle Menschen der Welt den gleichberechtigten Anspruch auf Erhalt ihrer kulturellen Praktiken erheben dürfen.

Abschließend bleibt, Eribon gegen sich selbst sprechen zu lassen, denn er ist sich natürlich bewusst, dass jedes kritische Denken den dialektischen Kräften der bestehenden Verhältnisse unterworfen bleibt und ein grundlegender Wandel erst mit einer anderen Praxis realisiert werden kann. Doch indem er die „emanzipative Arbeit“ (64) nur vom Selbst aus denkt, was notwendig dem Widerstand der alten Ordnung begegnen muss, übersieht er die ergänzend parallel verlaufende Möglichkeit kollektiv emanzipatorischer Arbeit, wie sie beispielsweise die Seenotrettung leistet. Mit dieser Arbeit eröffnen diese neuen Kollektive solidarischer, menschlicher Praxis auch dem Selbst neue Identitätsmöglichkeiten, denn

„[e]gal ob auf kollektiver oder individueller Ebene, diese beiden Dimensionen bestehen stets gemeinsam und sind ineinander verschachtelt. Wie radikal und kritisch man auch sein oder sich geben mag, in vielen Hinsichten bleiben die täglichen Verhaltensweisen und Wünsche der historischen und sozialen Gravitation verhaftet. Wenn man die Ordnung der Dinge kritisieren oder dazu beitragen will, dass sie sich ändert, dann bedeutet das noch nicht, dass man selbst bereits anders ist, dass man sich von den erlernten ‚naturalisierten‘ Rollen, von den inhärenten Verhaltensweisen und Reflexen ganz und gar ‚befreit‘ hat.“ (ebd.)

So bleibt die Notwendigkeit, dass das Denken sich in der Tat verwirklicht.

# Bericht vom Workshop *Dialektik der Natur* am 6./7. Oktober 2018 in Berlin

*Julia Mohr, Berlin*

Die *Dialektik der Natur* (1873-1882), das unvollendete und erst posthum 1925 veröffentlichte Werk von Friedrich Engels zur Naturphilosophie und Philosophie der Naturwissenschaften, gilt als eines der meisten rezipierten und umstrittensten Werke des Marxismus. In einem zweitägigen Workshop trafen sich ca. 20 Philosophieinteressierte in Berlin, um sich der Werksgeschichte und den Grundzügen der *Dialektik der Natur* zu widmen.

## I Zur Entstehungsgeschichte der *Dialektik der Natur*

Martin Küpper führte zunächst in die Thematik ein, indem er die Haltung von Marx und Engels zu den Naturwissenschaften in die gesellschaftliche Entwicklung des 19. Jh. einbettete, wo die Entwicklungen in der Technik und in den Naturwissenschaften der Gesellschaft ihre Stempel aufdrückten.

Engels beschäftigte sich seit den 1850er Jahren mit der Entwicklung naturwissenschaftlicher Theorien, wobei für ihn die Lektüre von Charles Darwins Schriften ein Meilenstein in der Auseinandersetzung mit idealistischen Philosophien war, z. B. der von Eugen Dühring, die zeitweise viele Anhänger in der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung hatte. Er verfolgte die Forschungen und Diskussionen britischer und deutscher Naturforscher und analysierte, wie die Industrie ihre Ergebnisse in die Produktion umsetzten, was auch die Anforderungen an die Bildung veränderten, um technisch und naturwissenschaftlich gebildete Arbeitskräfte zu erhalten.

Küpper führte aus, wie Engels seit 1873 systematisch Notizen anfertigte. Für die bis 1882 angefertigten ca. 200 Textstücke legte Engels vier thematische Ordner an, die nach Engels' Tod Eduard Bernstein als Nachlassverwalter in die Sowjetunion gab, wo sie 1925 erstmals veröffentlicht wurden. Sie sind neben dem *Anti-Dühring* die Hauptquelle für die Diskussion über Engels' Haltung zur Dialektik, immer eingedenk der Tatsache, dass die wissenschaftliche Entwicklung im 20. Jh. eigentlich erst eine genauere Ableitung der Dialektik der Natur ermöglichte.

## II Konzeption einer materialistischen Dialektik der Natur

Ausgehend von Friedrich Engels verband Michael Nareyek zunächst den Begriff der Dialektik mit der Geschichtlichkeit; d. h. Geschichtlichkeit verstanden als historische Entwicklung, bei der Neues entsteht. Während z. B. für Hegel historische Veränderungen jedoch nur auf geistigem Boden vorgehen, hebe Engels in Übereinstimmung mit Marx' Dialektik als philosophische Wissenschaft von den allgemeinen Bewegungs- und Entwicklungsgesetzen nicht nur der Gesellschaft und des Denkens, sondern darüber hinaus der gesamten Natur hervor.

Aus quantitativen Veränderungen folgen unterschiedliche, also qualitativ verschiedene Bewegungsformen mit neuen Gesetzmäßigkeiten. Bzgl. der biologischen Bewegung sei es v. a. Darwin, der Engels entscheidende Impulse verlieh.

Wird Bewegung materialistisch als Selbstbewegung gefasst, so sei das Aufeinander-Wirken unterschiedlicher Seiten eines Zusammenhangs der Widerspruch, der wiederum die besondere Bewegung, die Selbstbewegung, bewirke und Lenin als den *Kern der Dialektik* präziserte.

Häufig werden Bewegungsformen nicht einfach durch andere abgelöst, sondern in neuen Formen aufgehoben. Sukzessive Aufhebung unterscheidet – so Nareyek weiter – in einer materialistischen Dialektik als *Negation der Negation* den Fortschritt in der Entwicklung von einem beliebigen Nacheinander.

Als weiteres Merkmal materialistischer Dialektik verweise Engels auf die Betrachtung der objektiven Realität in Zusammenhängen. Genauer: Die Bewegungen erfolgen in relativ geschlossenen Systemen, in Widerspruchssystemen mit eigenen Gesetzmäßigkeiten, die mehr oder weniger miteinander wechselwirken.

Die historisch sich entwickelnde Koexistenz und Wechselwirkung aller Widerspruchssysteme sei – nach Nareyek – der Gesamtzusammenhang, die objektive Dialektik. Dialektik als Wissenschaft – subjektive Dialektik – benenne Engels als Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs bzw. von den Zusammenhängen. Mit der Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Dialektik sei bei Engels bereits ein Widerspiegelungsverhältnis impliziert.

Als Vermittlung zwischen dialektischem Zusammenhang der objektiven Realität und deren Widerspiegelung im menschlichen Bewusstsein identifizierte Nareyek schließlich den mit der materiellen Praxis der Menschen verbundenen, sich historisch entwickelnden Erkenntnisprozess, der auch die Geschichte der Naturwissenschaften ausmache.

## III Zur Rezeptionsgeschichte der *Dialektik der Natur*

In seinem Überblicksreferat konzentrierte sich Martin Küpper auf sechs Repräsentanten der Philosophie des 20. Jahrhunderts in der Auseinandersetzung mit dem

Konzept und dem Buch *Dialektik der Natur*. Hierfür stellte er jeweils drei Kritiken und drei Verteidigungen vor.

Kontra Naturdialektik: Georg Lukács habe in seinem Werk „Geschichte und Klassenbewusstsein“ von 1923 in Abgrenzung zu Engels ausgeschlossen, dass die entscheidenden Bestimmungen der Dialektik (Wechselwirkung Subjekt-Objekt, Einheit Theorie-Praxis, geschichtliche Veränderung) in der Natur und ihrer Erkenntnis vorhanden seien, sie gelten nur für die (menschliche) Geschichte. (Diese These relativierte er jedoch in den 1960er Jahren.) Auch Max Horkheimer erklärte, Naturwissenschaften und ihre Methoden orientieren sich ‚am Sein und nicht am Werden‘. Letzteres können sie gar nicht zur Geltung bringen. Dagegen stelle die Sozialphilosophie die geschichtliche Veränderung in ihren Mittelpunkt, die sich gegen naturwissenschaftliches Denken absperrten müsse. Alfred Schmidt behauptete im Anschluss an Lukács und Horkheimer, dass die Natur es ‚nur zu Polaritäten und Gegensätzen einander äußerlicher Momente, bestenfalls zur Wechselwirkung, nicht aber zum dialektischen Widerspruch‘ bringe. Die Naturdialektik von Engels repräsentiere folglich nur ein undialektisches und ahistorisches Denken von Wechselwirkungen, dass die menschliche Geschichte – und den Menschen als Produkt der Natur – als Ort dialektischer Entwicklung vernachlässige.

Pro Naturdialektik: Ernst Bloch zeige, dass Engels zwar noch nicht auf der Höhe der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse seiner Zeit war, seine *Dialektik der Natur* allerdings den Materialismus gegen den platten Mechanismus rette und durchaus moderne Transdisziplinarität demonstriere. Materialismus – so Bloch weiter – bedeute historische Selbstbewegung der Materie, qualitativ aufsteigend zum Menschengestalt als ‚höchste Bewegungsform der Materie.‘ Bei Peter Ruben stellte Küpper die Frage nach der Geschichtlichkeit der Naturdialektik in den Mittelpunkt. Ruben betrachte sie als Teil der Philosophie, die die naturwissenschaftlichen Ergebnisse auf der Grundlage der dialektischen Methode ‚nach-denke‘. Dabei sei klar, dass Wissenschaft per se ein menschliches Produkt sei, demzufolge die wissenschaftlichen Objekte nicht ohne die Subjekte, die sie beschreiben und hervorbringen, philosophisch durchdacht werden können. Der Ausweis des Menschen als Produkt der Naturgeschichte, das diese wiederum wissenschaftlich beschreiben könne, sei daher Kerngeschäft einer Dialektik der Natur. Hans Heinz Holz begründe den universellen Geltungscharakter der Dialektik, gefasst als Gesamtzusammenhang der Welt – der Natur und des Menschen – in der Einheit des Mannigfaltigen. Hinsichtlich der Naturdialektik umfasst dies zwei Ebenen, die die *Dialektik der Natur* in Abhängigkeit der historischen Entwicklungen miteinander vermitteln müsse: Einmal im Rahmen einer Ontologie der Bewegungsformen der Materie, die als Naturgeschichte zu konzipieren sei und zum anderen innerhalb der Theorieentwicklung der Naturwissenschaften in ihrer historischen Bedingtheit.



#### IV Physik und Dialektik

Im *Anti-Dühring* und in *Dialektik der Natur* formulierte Engels die Erwartung, dass die Ergebnisse der Naturwissenschaften eine dialektisch strukturierte Welt immer stärker aufzeigen werden. Die Physiker Joachim Eydam und Eric Seyfarth bestätigten diese Erwartung für den heutigen Stand der Physik in den Vorträgen *Materialistische Dialektik und Sternentwicklung* und *Zufall und Notwendigkeit*.

Eydam zeigte, dass die von Engels benannten Grundgesetze der Dialektik und die historische Beschreibung bei Sternentstehung und Sternentwicklung in allgemeiner Form physikalischen Beschreibungen entsprechen. In der detaillierten und physikalisch differenzierten Darstellung konnten, philosophisch formuliert, dialektische Widersprüche zwischen kinetischer Energie und Gravitation in kosmischen Gaswolken und Entstehung neuer Qualität aus quantitativen Veränderungen auf der Grundlage neuer Widersprüche in Form von Strahlungsdruck kontra Gravitation ausgemacht werden. Am Entwicklungsgang von Gaswolken bis zu Sternen, die nach Erbrütung höherer chemischer Elemente Planeten ermöglichen, die letztlich Leben beherbergen können, wurde Geschichtlichkeit und Höherentwicklung als Negation der Negation aufgezeigt.

Seyfarth setzte sich zunächst mit dem mechanischen Materialismus auseinander und argumentierte insbesondere am Dreikörperproblem mit physikalischen Argumenten, dass der sog. Laplace-Dämon nicht Teil einer materialistischen Naturauffassung sein könne. Anhand des ‚Doppelspaltversuches‘ zeigte er außerdem, dass das deterministische Prinzip bei physikalischen Zusammenhängen der makroskopischen Welt sich aus massenhaften, zufälligen Prozessen der Quantenwelt ergibt. Auf der Mikroebene existieren objektive Beziehungen zwischen verschiedenen Ereignissen, die ihren Grund nicht in den wesentlichen inneren Bedingungen der Ereignisse haben können. Er schloss daraus, dass die sich historisch entwickelnde Physik in ihrer Auffassung des Verhältnisses von Notwendigkeit und Zufall inhaltlich zu dialektischen Beschreibungen fähig sei.