

# **Marxmythen an den Grenzen eines Mammutprojekts.**

## **Eine Detailkritik an H. Ottmanns ‚Geschichte des politischen Denkens‘ am Beispiel von Karl Marx**

Henning Ottmann, Professor für Politische Theorie und Philosophie an der LMU München, hat sich an das Mammutprojekt einer europäischen Universalgeschichte des politischen Denkens von den archaischen Heroensagen des Homer bis zur Gegenwart gewagt.<sup>1</sup> Wenn allein schon der Versuch eines solchen Projekts größten Respekt verdient, so noch mehr die sehr gelungene Durchführung desselben. Ottmanns Darstellung glänzt durch einen hervorragenden Stil und ein fein abwägendes Urteilsvermögen, welches sich nicht weniger differenziert als unpolemisch zu erkennen gibt, und nur noch von dem schier grenzenlosen Wissen des Autors an Klasse übertroffen wird. Ottmanns Geschichte des politischen Denkens hat seinen Platz in der Klassikergalerie großer Darstellungen, angesichts des Lesevergnügens und seiner nahezu universellen Gelehrsamkeit in einem so weiten Feld des Wissens, ohne Einschränkung sicher und vollends verdient.

Umso enttäuschender und erstaunlicher fällt dann aber die Lektüre seiner Marxinterpretation aus. Es scheint bis heute ein scheinbar nicht zuletzt typisch deutsches Phänomen zu sein, in Bezug auf Marx jegliche intellektuelle Redlichkeit zu verlieren.<sup>2</sup> Dass Ottmann kein Marxist ist, ist klar. Who cares, hat Marx solcher Etikettierung doch selbst schon eine Absage erteilt. Was Ottmann allerdings in punkto Marx liefert ist keine gewagte Interpretation, nicht einmal ein Zerrbild, sondern ein zusammenphantasierter Pappkamerad, den noch jeder Abiturient zu demolieren vermag. Ottmanns Marxverhunzung ist weder durch seine in Bezug auf andere Autoren beeindruckende, hermeneutisch versierte Textkenntnis, noch durch die zur

---

<sup>1</sup> Seit 2001 sind folgende Bände im J.B. Metzler Verlag erschienen: Bd. 1/1: Die Griechen. Von Homer bis Sokrates. Bd. 1/2: Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus. Bd. 2/1: Die Römer. Bd.2/2: Das Mittelalter. Bd. 3/1: Die Neuzeit. Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen. Bd. 3/2: Die Neuzeit. Das Zeitalter der Revolutionen. Bd.3/3: Die Neuzeit. Die politischen Strömungen im 19. Jahrhundert. So fern nicht anders angegeben, beziehen sich alle Seitenangaben im Text auf das letzte Werk.

<sup>2</sup> Was in Bezug auf andere Denker das wissenschaftliche Renommee ramponieren würde, ist in Bezug auf Marx scheinbar eine Auszeichnung: plumpes Marx-Bashing als Entre Billet in deutsche Professorenschaft? Dies Gefühl vermittelt etwa auch die Denunziation von Gerhardt, Volker: Die Asche des Marxismus. Über das Verhältnis von Marxismus und Philosophie, in: Politisches Denken. Jahrbuch 1998, S. 17-46. Das Pamphlet ‚verdient‘ nur Erwähnung, da es ebenfalls paradigmatisch nahezu alle Vorurteile über Marx vereint, und zwar von einem Autor zusammengeworfenen, der einer der führenden deutschen Philosophen der Gegenwart ist, und in Bezug auf Nietzsche und Kant wertvollste und differenzierte Interpretationen liefert. Die Schrift ist offensichtlich (hochschul)politisch – insbesondere an die Universitäten im „Ostteil Deutschlands“ (S. 46) gerichtet - motiviert: es geht um die Exkommunikation von Marx aus dem Pantheon der großen Denker. Erst wird die marxsche Theorie zum „radikale[n] Journalismus“ (S. 38) degradiert, um Marx dann in altväterlicher Manier „Anerkennung als Schriftsteller“ zu zollen und sich mit peinlicher Spießereisheit der von Marx enttäuschten „jugendlich-hochherzigen Seelen“ (S. 45) anzunehmen.

Kenntnisnahme der zeitgenössischen, international durchaus lebendigen Marxforschung getrübt. Im Folgenden sollen Ottmanns Fehldarstellungen in Bezug auf Marx daher im Detail zu Recht gerückt werden. Wenn auf diesem Weg per negationem eine Skizze der politischen Gedankenwelt von Marx gezeichnet werden kann, wäre das als Aufklärung über Marxmythen nicht das Wenigste.

Ich werde mich, nach dem Motto: sine ira et studio, darum bemühen, da es der Sache dient, die Kritik nicht in eine Polemik ausufern zu lassen. „Marx ist“ allerdings, wie sein Freund Engels 1869 schrieb, „unbedingt der ‚bestverleumdete‘ deutsche Schriftsteller gewesen, wogegen ihm niemand das Zeugnis verwehren wird, daß er dafür auch tapfer um sich gehauen hat und daß seine Hiebe alle scharf saßen. Aber die Polemik, in der er doch soviel ‚gemacht‘ hat, war im Grunde doch nur Sache der Notwehr bei ihm. Sein eigentliches Interesse war schließlich doch immer bei seiner Wissenschaft, die er fünfundzwanzig Jahre mit einer Gewissenhaftigkeit studiert und durchdacht hat, die ihresgleichen sucht“ (MEW 16, 365f.). Engels treffende Charakterisierung ist (leider) immer noch aktuell: auch im 21. Jahrhundert floriert insbesondere in Deutschland die (wissenschaftliche) Meinungsmache über Marx. Ich werde daher hier und da den Fehdehandschuh aufnehmen und entsprechend scharf, aber differenziert kritisieren; polemische Untertöne, sollten sie denn den Klang meiner Kontrapunktion verzerren, haben dabei wie zu Marx' Lebzeiten ein fundamentum in re, und dienen auch mir einzig und allein der ‚Sache der Notwehr‘.

### **Zur Kritik an Ottmanns Marxinterpretation**

Auf den dem Autoren schon vorab als „gewiß“ erscheinenden Protest, das politische Denken von Karl Marx „zwischen den früh- und spätsozialistischen Utopisten eingereiht“ (147) abzuhandeln, verzichte ich gerne, sagt diese Stellung doch nicht zwangsläufig etwas über die Qualität der Darstellung aus. Doch bereits die einleitenden zwei Seiten geben die Marschrichtung von Ottmanns Marxverhuzung vor. Vorab vermag der Autor außerhalb der „Globalisierungsdiskussion“ keine „Aktualisierungen des Marxschen Denkens“ (147) zu erblicken. Eine freilich zutreffende Beobachtung, wenn der Blick auf bayrische Universitäten im Besonderen und der deutschen Forschungslandschaft im Allgemeinen beschränkt bleibt, die sich fraglos durch den offensiv betriebenen Ausschluss der kritischen Theorie aus der alma mater auszeichnen. Ausgeblendet werden mit dieser von Arroganz nicht freien Blindheit allerdings nicht allein die gesamte neuere Marxforschung, die teils noch institutionellen Anschluss hat, zu einem Grossteil aber auch wichtige Erkenntnisfortschritte jenseits der akade-

mischen Langeweile tätig, sondern auch die blühende internationale Marxforschung seit dem Ende des Staatssozialismus, die dem Autor scheinbar entgangen ist.<sup>3</sup> Ignorantia non est argumentum.<sup>4</sup>

Im Folgenden wird sich zeigen, dass Ottmann allerdings nicht nur die gesamte avancierte ‚Neue Marx-Lektüre‘ (H.-G. Backhaus), sehr zum Schaden seiner Interpretation, unberücksichtigt lässt, sondern auch mit den scheinbar wenig vertrauten Quellen in einer bisweilen ans Abstruse grenzenden Art und Weise umgeht. Bevor jedoch zu der detaillierten Quellenkritik übergegangen wird, soll an dieser Stelle ein rhapsodischer Eindruck von dem Ausgangspunkt wiedergegeben werden, den Ottmann seiner Darstellung zu Grunde legt. Dies bereits vermag zu verdeutlichen, welche Fehltritte schon den Prämissen der Interpretation inhärieren, die sich dann folgerichtig in der weiteren Darstellung offen zu erkennen geben. Marx wird eingeführt als „eine Art Darwin der Ökonomie“ oder „neuer Ricardo oder Adam Smith“, der zudem eine „Geschichtsphilosophie“ und „Teleologie“ der „Verheißung“ (147) innerweltlicher Erlösung betreibt. „Wissenschaftlichkeit“ sei dieser Gemengelage seit der neoklassischen Revolution von keinem „bürgerliche[m] Nationalökonom[en]“ (147) mehr attestiert worden. Das meiste, was für Marx „axiomatisch“ gegolten habe, habe sich eh „schlichtweg erledigt“ (148). Das gelte für die Reduktion von Kriegen auf Klassenkämpfe, das mangelnde „Gespür für den Kampf der Frauen“, sein Desinteresse an ökologischen Fragen usw. usf.: „Mit vielen aktuellen politischen Problemen ist Marx überhaupt nicht in Verbindung zu bringen“ (148). Umso mehr aber bleibe die „große Frage“, was Marx mit den „Katastrophen des 20. Jh.s. zu tun“ (148) habe. Eine „einfache Antwort“ (148) sei hierauf nicht zu geben. Ottmann ist nicht Konrad Löw, der erfreulicherweise ebenfalls keine Erwähnung findet: „Von der bei Marx kritischen Theorie blieb nur noch eine dogmatisierte Herrschaftsideologie zurück. Marx war nicht Lenin. Marx war nicht Stalin“ (148). *Aber* bei Marx beginne „sich mit

---

<sup>3</sup> Anstelle ausführlicher Literaturangaben verweise ich auf folgende Literaturberichte: Einen verdienstvollen Überblick über die Diskussion seit Marx' Tod liefert Heinrich, Michael: Kommentierte Literaturliste zur Kritik der politischen Ökonomie, in in Altvater, Elmar u.a.: Kapital.Doc. Das Kapital (Bd.1) von Marx in Schaubildern mit Kommentaren, Münster 1999, S. 188-220. Facetten der deutschen Marxforschung nach 1990 stellt Hecker, Rolf: Marx als Denker. Neue Forschungsergebnisse zu Werk und Biographie seit 1990, Pankower Vorträge 116, Berlin 2008, dar. Empfehlenswert sind die, insbesondere englischsprachige Forschung berücksichtigenden Literaturberichte von Quante, Michael: Zeit für Marx? Neuere Literatur zur Philosophie von Karl Marx. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 56 (2002), S. 449-67. Ders.: Die fragile Einheit des marxschen Denkens, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 60 (2006), S. 590-609. Über den Stand der Debatte, der von Ottmann schlicht übergangenen avancierten Marxforschung der letzten Jahrzehnte informiert nun auch das herausragende und überaus verdienstvolle Werk von Elbe, Ingo: Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965, Berlin 2008. Ginge es, was es bekanntlich nicht tut, mit rechten Dingen zu, wäre eine Marxverhöhnung, wie sie Ottmann liefert, spätestens mit dieser Studie ein Unding.

<sup>4</sup> Dies muss leider immer wieder betont werden. Es geht dabei nicht um die Erbsenzählerei, nicht die gesamte Literatur wahrzunehmen, was, gerade auch in einem Überblick, nicht möglich ist. Da aber konsequent der *gesamte* Stand der Forschung der letzten Jahrzehnte nicht einmal in den weiterführenden Literaturangaben erwähnt wird, ist dies nicht akzidentiell, sondern geht an die Substanz der Darstellung: ein wissenschaftlich durch nichts zu rechtfertigendes Vorgehen, das konsequent in eine Chimäre allererster Güte führt.

leisen Schritten bereits einiges von dem zu nähern, was nur katastrophal enden konnte“ (148). Als da wären: „Freund-Feind-Denken“; „Kampf gegen Religion und gegen die Religionsfreiheit“, „kein Gespür für die Bedeutung der modernen Rechte“ und die scheinbar immer noch den Bürgerschreck spielende „Diktatur des Proletariats“ (148).

Jeder halbwegs mit den Originaltexten und dem Stand der Forschung vertraute und unvoreingenommene Leser, reibt sich die Augen angesichts dieser Marxkarikatur in miniatur.<sup>5</sup> Die von dieser einleitenden, von daher auch nicht über zu bewertenden Skizze ausgehenden Darlegungen zum politischen Denken des Karl Marx, werden dieser Verwunderung dann allerdings zunehmend Verärgerung beimischen.

## 1. Der junge Marx<sup>6</sup>

Mit einigem Recht differenziert Ottmann zwischen „dem jungen und dem älteren Marx“, da ab 1844/45 eine „Wende zum Historischen Materialismus zu konstatieren“ (151) sei, die sich inkompatibel zum Frühwerk verhalte. Dass dieser Wende freilich eine Dialektik von Kontinuität und Bruch innewohnt, und die reife marxsche Kritik der politischen Ökonomie keineswegs deckungsgleich mit dem empiristischen Materialismus der ‚Deutschen Ideologie‘ ist, kann hier gegenüber der ottmann’schen Darstellung der Entstehung der kritischen Theorie von Marx (151-54) vorerst bei Seite gelassen werden.

### *Die Anfänge*

Ottmann situiert die Entstehung des marxschen Denkens im Umkreis der Auseinandersetzung der Junghegelianer mit dem Erbe des erzidealistischen Großmeisters. So weit, so gut, so wenig. Bereits die Behauptung, dass es das typisch junghegelianische „Credo“ von Marx war,

---

<sup>5</sup> Auf Ottmanns Anmerkungen zum Lebensweg von Marx gehe ich, des Biographismus’ abholt, nicht weiter ein. Spießbürgerliche Sittengemälde interessieren von der Sache her genauso wenig wie Hagiographien; Marx hätte hier wohl viel zu lachen gehabt. Nur soviel: Das nicht ohne Ranküne Vorgetragene über den „links redenden, aber bourgeois lebenden Mann mit Maßanzug und Kaviar“ (149), lässt tief blicken. Kommunismus scheint für Ottmann verallgemeinerte Frugalität und die Universalisierung, nicht die Aufhebung der Arbeit zum Telos zu haben. So ein Doppelzüngler hat dann freilich nicht allein den „ordinärste[n]“ Briefwechsel des 19. Jh. fabriziert, sondern - verhinderter Stalin - sich als „Möchtegern-Tyrann“ (149) in der IAA aufgespielt. Bei Seite gelassen, dass Ottmann scheinbar keinerlei Sinn für die ironische Stilistik eines „der kraftvollsten, sich am prägnantesten und bündigsten ausdrückenden Schriftsteller“ (MEW 21, 230; Engels über Marx) seiner Zeit hat, ist die Legende vom IAA-Tyrannen zu Recht zu rücken. Zu Marx’ herausragender „Vermittlerrolle in der IAA“, die ihn befähigte erfolgreich „die gegensätzlichsten sozialistischen Strömungen gleichberechtigt nebeneinander bestehen zu lassen“ und die er dann im weiß Gott fruchtlosen Kampf gegen die vermeintlichen bakunistischen Verschwörer aufgab, vergleiche man den übermäßiger Marxaffirmation wohl unverdächtigen Schieder, Wolfgang: Karl Marx als Politiker, München 1991, S. 74-117; Zitate in ebd., S. 86 u. 95. Vgl. auch die ausführliche Studie von Peters, Ulrich: Kommunismus und Anarchismus. Die Zeit der Ersten Internationale Köln 1997, die die Leistungen von Marx und Engels ‚positiv‘ und die Bakunins ‚negativ‘ bewertet. Siehe z.B. das Schlusskapitel in ebd., S. 265-75.

<sup>6</sup> Meine Zwischenüberschriften sind an die jeweiligen Kapiteltitle Ottmanns angelehnt

dass es „[keine] politische Befreiung ohne Befreiung von der Religion“ (150) gäbe, ist eine falsche Behauptung, die Ottmann bis in seine Fehlinterpretation der ‚Judenfrage‘ kolportiert. Einmal davon abgesehen, dass in Marx’ Jugendbrief an seinen Vater vom 10.11.1837 keine „studentische Renommiererei“ (150) bezüglich seiner Hegelkenntnisse, sondern ein Bekenntnis zu finden ist, gerade erst da angekommen zu sein, wo Hegel seinen „Anfang“ (MEW 40, 9) nehme, wartet der Autor mit einer freizügigen, nicht weniger knappen als weitreichenden Interpretation der marxschen Dissertation auf. Man könne in der Dissertation bereits die „Entwicklung zu einer Kritischen Theorie“ erkennen, die „verhängnisvolle Auswirkungen nach sich ziehen muß. Mit der Verabschiedung der klassischen reinen Theorie wird zugleich die Unabhängigkeit des Denkens verabschiedet. Der Weg zur Dogmatisierung und zur Bindung des Denkens an ein nur partikulares Interesse ist damit geöffnet. (...). Kritische Theorie wäre, so besehen, nur das Ende der Philosophie, nur ihr Verlust, nur ihr Untergang“ (153).

Harter Tobak, man darf gespannt sein, was Ottmann in den Folgebänden seines Opus magnum der sog. Frankfurter Schule an Interpretationen angedeihen lässt. Meinen diesbezüglichen Kommentar hier in die Anmerkungen abschiebend<sup>7</sup>, überrascht und verärgert nicht

---

<sup>7</sup> Ottmann unterstellt Marx einen hanebüchhen Ideologiebegriff: „In der *Deutschen Ideologie* bedeutet Ideologie soviel wie falsches Bewusstsein, Nicht-Erkennen-Wollen, dass die Idee nur ein Reflex der materiellen Verhältnisse ist. Hinter Ideen stehen demnach immer materielle Interessen, und es soll immer die Idee sein, die sich angesichts der Interessen blamiert. In diesem (...) Stadium der Begriffsentwicklung wird ‚Ideologie‘ ein Allerweltsbegriff. Ideologen sind immer die anderen. Alles kann unter Ideologieverdacht geraten, da jedermann irgendeinen sozialen Standort hat. Es entsteht eine allseits verfügbare Ideologiekritik oder aber eine relativistische Wissenssoziologie, welche die einzelnen Ideologien zwar versammeln, nicht aber auf ihren Wahrheitsgehalt prüfen kann.“ Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens. Von den Anfängen bei den Griechen bis auf unsere Zeit. Band 3/2: Das Zeitalter der Revolutionen*, Stuttgart 2008, S. 81f. Grotestk! Sowohl inhaltlich als auch werkgeschichtlich ist der marxsche Ideologiebegriff dann doch ein ‚wenig‘ anspruchsvoller gestrickt, und durch folgende Komplexität gekennzeichnet: Auf der allgemeinsten Ebene verhandelt er die epistemologische Grundfrage nach dem Verhältnis des Bewusstseins zum gesellschaftlichen Sein, die sich wissenschaftlich als diejenige nach dem Zusammenhang von Denkinhalten und sozialer Realität erweist. In diesem Kontext zielt die marxsche Ideologiekritik auf Hypostasierungen philosophischer Abstraktionen, idealistischer Weltbilder und politischer Illusionen und Herrschaftslegenden, indem ihre gesellschaftliche Bedingtheit beleuchtet wird. Vorrangig in der ‚Deutschen Ideologie‘ ist diese Ideologiekritik an gesellschaftlich produzierten Illusionen zu finden, deren letzter Grund die „Teilung der geistigen und materiellen Arbeit“ (MEW 3, 46; vgl. 31) darstellt. Auf einer zweiten Ebene gilt nach der klassischen Definition von Adorno Ideologie „als objektiv notwendiges und zugleich falsches Bewußtsein, als Verschränkung des Wahren und Unwahren (...)“. Adorno, Theodor W.: *Beitrag zur Ideologientheorie*, S. 465, in: *Gesammelte Schriften* 8, S. 457-477. Ideologiekritik tritt nun auf als immanente Kritik des fortschrittlichsten Denkens: der traditionellen Philosophie und insbesondere der Klassiker der politischen Ökonomie als Formen bürgerlichen Denkens. In der Kritik der klassischen politischen Ökonomie, der das Verdienst zukommt, „Schein und Trug“ der „Religion des Alltagslebens aufgelöst zu haben“ (MEW 25, 838), in welcher die „Vulgärökonomie sich vollkommen bei sich fühlt“ (825; vgl. MEW 23, 95), tritt Ideologiekritik in Form kritischer Wissenschaft auf, die das Wesen hinter der Erscheinungsform aufdeckt. Die Kritik der politischen Ökonomie kritisiert nun, anders als in der ‚Deutschen Ideologie‘, den „grobe[n] Empirismus“ (MEW 26.1, 60) der klassischen Ökonomie. Zu der Differenz der Ideologiekritik der ‚Deutschen Ideologie‘ zur ‚Kritik der politischen Ökonomie‘, vgl. Kuhne, Frank: *Marx’ Ideologiebegriff im Kapital*, in Bensch, Hans-Georg u.a. (Hg.): *Das automatische Subjekt bei Marx. Studien zum Kapital*, Lüneburg 1998, S. 9-24. Ideologisch ist nun, dass die Erscheinungsebene für das Wesen der Dinge genommen wird: die „Kategorien der bürgerlichen Ökonomie“ sind „gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen“ (MEW 23, 90) der kapitalistischen Produktionsweise, von daher notwendig falsches

weniger als die oberflächliche Abkanzelung Kritischer Theorie, der Sprung von der Dissertation aus dem Jahre 1841 in das Jahr 1843. Dazwischen liegen die freilich wenig bekannten, aber umso wichtigeren und beeindruckenden journalistischen Arbeiten von Marx, die tiefen Einblick in die Entwicklung seines politischen Denkens geben. Diese machen eins deutlich: Marx' politisches Denken ist, entgegen anders lautender Gerüchte, von Anfang an der Autonomie des Einzelnen orientiert. Seine journalistischen Arbeiten, ganz im Horizont der kantischen Aufklärung und der hegelschen Rechtsphilosophie stehend, sind Dokumente der bedingungslosen Verteidigung der Freiheit gegen jeden autoritären Staat. Der liberale Werner Maihofer nannte sie nicht grundlos „neben Kant noch heute die bewegendste Lektüre zur *Pressefreiheit* überhaupt“<sup>8</sup>. Ohne hier im Einzelnen auf diese Zeugnisse brillanter immanenter Kritik<sup>9</sup> einzugehen<sup>10</sup>, gilt es festzuhalten, dass die frühen journalistischen Arbeiten von Marx ihn als einen nach wie vor kritischen Schüler des objektiven Idealismus auseisen, auf dessen Fundament er die Wirklichkeit des Bestehenden vor den Richterstuhl der Vernunft zerrt, und zwar aus dem einzigen Grunde der Verwirklichung menschlicher Freiheit. Die vernünftige Freiheit hat für Marx im ‚sittlichen und vernünftigen Gemeinwesen‘, d.h. im ‚wahren‘ Staat Realität als die gelungene Vermittlung des Allgemeinen mit dem Besonderen mit dem Ziel der Freiheit aller Einzelnen. Deutlich wird, dass bereits der junge Marx die Freiheit des Einzelnen gerade durch das bornierte Privatinteresse, welches nicht Autonomie, sondern Willkür produziert, gefährdet sieht. Wenn Marx' beißende Attacken gegen die „feudal-

---

Bewusstsein bzw. der *adäquate* Ausdruck einer *verkehrten* Welt: falsch im letzten Sinne ist folglich der Gegenstand des Denkens, d.h. die verkehrte Gesellschaft. Auch der Herrschaftscharakter der Ideologien, als ihre dritte Dimension, ist nicht einfach auf den Punkt zu bringen: Herrschaft sichernd und legitimierend ist die bürgerliche Ökonomie, da sie ihre Gegenstände als „ewige Naturform[en]“ (MEW 23, 95), d. h. als unvergänglich begreift. Von offener Apologie und Propaganda ist dies nochmals zu unterscheiden, die in Form der Vulgärökonomie und politischer Mythen keinen genuinen Wahrheitsanspruch aufweisen, sondern eher als interessierte Lüge, als intentionale Verschleierung von Herrschaft daherkommen - „Hauptnahrungszweig“ der allseits bekannten Klasse der „aktiven konzeptiven Ideologen“ (MEW 3, 46). Am ehesten passt hier Marx' Formulierung von den „Gedanken der herrschenden Klasse“ als die „in jeder Epoche herrschenden Gedanken“ (46), denen Ideologiekritik nicht mit immanenter Kritik, sondern politischer Aufklärung entgegen tritt. Der marxsche Ideologiebegriff ist also werkgeschichtlich und inhaltlich mehrdimensional. So oder so setzt, worauf insbesondere Adorno in seiner Kritik der Wissenssoziologie und seiner Denunziation von sozial generierten Wahn und Meinungen insistiert, der marxsche Ideologiebegriff das emphatische Bekenntnis zu einem objektiven Begriff der Wahrheit voraus. Einer solchen Ideologiekritik geht es nicht um Relativismus oder um sozialen Reduktionismus (Ottmanns ‚Nicht-wissen-wollen‘, ‚sozialer Standort‘, ‚materielle Interessen‘ etc.), sondern um den objektiven und notwendigen Charakter des Falschen; die Ideologen sind nicht einfach immer die Anderen. Dieses falsche Bewusstsein und sein gesellschaftliches Seinskorrelat zu dechiffrieren, ist Aufgabe der Ideologiekritik. Sie rekurriert hierbei implizit auf einen objektiven Wahrheitsbegriff, und ist alles andere als ein ‚Allerweltsbegriff‘. Ein solcher stammt nicht von Marx, sondern von Ottmann selbst, der scheinbar in ihm befangen ist.

<sup>8</sup> Maihofer, Werner: Demokratie im Sozialismus. Recht und Staat im Denken des jungen Marx, Frankfurt a. M. 1968, S. 80.

<sup>9</sup> Marx hat die Arbeiten ‚Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion‘ und ‚Debatten über Preßfreiheit und der Landständischen Verhandlungen‘ in seine 1851 (!) von Hermann Becker herausgegebenen ‚Gesammelten Aufsätze von Karl Marx‘ aufgenommen; er wusste eben, was sie sind: lesenswert und lehrreich.

<sup>10</sup> Dies habe ich in meiner Diss.: Das Bewusstsein der Krise. Marx, Nietzsche und die Emanzipation des Nicht-identischen, Hannover Diss. 2008, S. 29-53, getan

ständischen Privilegien“<sup>11</sup> fährt und „den Angriffen roher, materieller Gewalt gegenüber selbst die verkümmerten Status-quo-Gestalten der Freiheit“ (MEW 40, 387) verteidigt, dann belegt dies nicht nur seinen Sinn für (real)politische Urteilskraft jenseits unverantwortlicher scheinradikaler Phrasen, sondern zu allererst seine damalige republikanisch-demokratische, an liberalen Freiheitswerten - „Gewerbefreiheit, Freiheit des Eigentums“ (MEW 1, 69) stehen nicht zur Diskussion - orientierte politische Position.

Wieso Ottmann diese fruchtbare Periode des marxischen Schaffens übergeht, bleibt sein Geheimnis. Kennt er diese Schriften nicht, passen sie nicht in sein Marx-Bild? Wie dem auch sei, gerät Marx' (rechts)idealistische Position bereits zu diesem Zeitpunkt in Konflikt mit der sozialen Wirklichkeit, die zunehmend als irrational erfahren wird. Eine gesellschaftstheoretische Kritik der Rechtsform als solcher, der die Vernunftidee von einem wahren Recht selbst zum Gegenstand der Kritik wird, wird erst den späteren marxischen Reflexionen vorbehalten bleiben. Dass Marx plausible Gründe hatte, diese „normativistische Konzeption“<sup>12</sup> zu verwerfen, steht außer Frage. Dennoch gerät leicht in Vergessenheit, dass eine bewahrenswerte Substanz in dieser ‚idealistischen‘ Konzeption von Freiheit begründet liegt: ihr unbedingtes, nicht relativierbares Wesen. Während es Zeiten im ‚Vaterland aller Werktätigen‘ gab, in denen der Vorwurf des Idealismus tödliche Folgen zeitigen konnte, war Marx dies, wenn er später auch zu einer anderen Beurteilung des Rechts kommen wird, stets bewusst und unhintergehbare Bedingung aller weiteren Theoriebildung. Die spätere gesellschaftstheoretische Kritik des Rechts bei Marx' diente nicht nur der materiellen Verankerung der Freiheit, sondern primär auch der Grundlegung eines *tieferen* Begriffs von Emanzipation mit dem „Fluchtpunkt“ eines „nicht-juridischen Begriff[s] sozialer Freiheit“<sup>13</sup>, an dessen, von Marx wenig gestalteten Fundament die Idee einer Emanzipation des Nichtidentischen erscheint, in der die rechtlich-formale und materielle Gleichheit *aufgehoben* ist, d.h. in der *Verwirklichung* sich überwindend darstellt. Hierauf wird zurück zukommen sein.

### ***Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie***

Ottmann springt in seiner Darstellung nun vor zur Einführung des Proletariats in der ‚Einleitung zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie‘, in der er nicht nur eine „billige Dialektik“ des revolutionären „Umschlags ins Gegenteil“, sondern auch eine Antizipation von

---

<sup>11</sup> Lukács, Georg: Der junge Marx, Stuttgart 1965 (Erstveröff. Berlin (O) 1955), S. 19.

<sup>12</sup> Böhm, Andreas: Kritik der Autonomie. Freiheits- und Moralbegriffe im Frühwerk von Karl Marx, Bodenheim 1998, S. 30.

<sup>13</sup> Ebd., S. 3.

„Lenins Avantgardepartei“ (154) entdeckt. Beides mit einer gewissen Berechtigung. Ein Blick in das frühe journalistische Schaffen von Marx hätte hier weitere Aufklärung schaffen können. Bereits in den Arbeiten zur sozialen Lage der Moselbauern und zum Holzdiebstahlggesetz ist eine Ambivalenz im marxischen Denken bezüglich der jetzt erstmals entdeckten „besitzlosen und elementarischen Masse“ (MEW 1, 115) zu konstatieren. Marx liefert dort eine jakobinisch inspirierte Apologie frugaler menschlicher Existenz. Auf Grund ihrer sozialen Stellung, die nicht getrübt ist durch den Fetischdienst am materiellen Privatinteresse, erscheinen die Armen als die wahren, tugendhaften Repräsentanten einer nicht mehr in sich zerrissenen Menschheit: „There seems to be an *immediate connection* for Marx between the *social being* on the poor and their consciousness or subjectivity.“<sup>14</sup> Sherover-Marcuse problematisiert diesen Aspekt in ihrer gewinnbringenden Analyse dieser frühen marxischen Arbeiten, tritt hier doch erstmals die Vorstellung eines - *qua negativer sozialer Stellung notwendig* - zum wahren, d. h. (später) revolutionären Bewusstsein prädestinierten gesellschaftlichen Kollektivsubjekts auf: aus den sozial Exkludierten werden die Proletarier, denen als Totengräbern der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft gar nichts anderes übrig bleibt als dieser ihr Grab zu schaufeln. Es ist dies die ‚dogmatic perspective‘ auf die menschliche Emanzipation bei Marx, wie Sherover-Marcuse die Ansicht bezeichnet, die das emanzipatorische Bewusstsein als „inevitable and unproblematic“<sup>15</sup> auffasst. Diese ‚dogmatic perspective‘ durchzieht, wie sie zeigt, gleich ihrem Gegenpart, der ‚dialectical perspective‘, die das emanzipatorische Bewusstsein als „contingent and problematic“<sup>16</sup> begreift, das gesamte marxische Werk. Sherover-Marcuse sieht nicht zu Unrecht in der marxischen sozialontologischen Konzeption der Armen als ‚elementarische Klasse der menschlichen Gesellschaft‘ die problematische ‚dogmatische‘ Perspektive in „embryonic form“<sup>17</sup> ausgebildet. Aber auch ein anderer Schluss ist aus der frühen marxischen Analyse der Armut ziehbar: das revolutionäre Bewusstsein ist nicht von Außen an die Massen heranzutragen. Gegen jede „Erziehungs- und Bevormundungstheorie“ (95) – antileninistisch ante Lenin - ist für das politische Denken von Marx konstitutiv, „daß die Emanzipation der Arbeiterklasse durch die Arbeiterklasse selbst erobert werden muß“ (MEW 17, 440).<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Sherover-Marcuse, Erica: *Emancipation and consciousness. Dogmatic and dialectical perspectives in the early Marx*, New York 1986, S. 33.

<sup>15</sup> Ebd., S. 4.

<sup>16</sup> Ebd., S. 4.

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

<sup>18</sup> „The central idea of Marx’s ‚communism of the masses‘ was self-liberation by the masses through the communist revolution.“ Mit Emphase legt Michael Löwy dar, dass die marxische politische Theorie in ihrem Kern nichts ist als die „theory of workers’ self-liberation.“ Löwy, Michael: *The theory of revolution in the young Marx*, Chicago 2005, S. 18 u. 20. Die gehaltvolle Arbeit Löwys, zurückgehend auf seine Doktorarbeit von 1964, ist in Frankreich übrigens schon 1970 erschienen, und bevor sie Mitte der 1990er erstmals ins Englische



Ottmann klammert nicht nur aus, dass Marx zu diesem Zeitpunkt das Proletariat *erstmal*s entdeckt als vermeintliche Kraft der Aufhebung der Divergenz von Welt und Philosophie, der marxsche entsprechende Enthusiasmus mithin ‚motivational‘ erklärbar ist<sup>19</sup>, sondern übergeht dann auch noch Marx’ Kommentar zum Weberaufstand, der sein politisches Denken in paradigmatischer Weise in eine eindeutige Richtung lenkt. In Marx’ Zeitungsartikel ‚Kritische Randglossen zu dem Artikel eines Preußen‘ (Juli 1844), der eine Kritik der Einschätzung des Weberaufstandes von Ruge darstellt, stechen zwei für das weitere marxsche Denken wesentliche Aspekte hervor. Einerseits erteilt Marx jeder Vorstellung einer rein *politischen* Revolution eine eindeutige Absage. Er bemängelt, dass selbst die „radikalen und revolutionären Politiker“ den „Grund des Übels nicht im *Wesen* des Staats, sondern in einer bestimmten *Staatsform*“ (MEW 1, 401) suchen und somit notwendig verkennen, dass der Staat nur der notwendige „Ausdruck“ (402) der „Zerrissenheit“ der bürgerlichen Gesellschaft ist, die das „Naturfundament, worauf der *moderne* Staat ruht“ (401), darstellt. Politizismus, der den Vorstellungen der Aktivisten der bürgerlichen Revolutionen zu Grunde lag, basiert auf einer Täuschung über die gesellschaftliche Wirklichkeit: „Das Prinzip der Politik ist der *Wille*. Je einseitiger, das heißt also, je vollendeter der *politische* Verstand ist, um so mehr glaubt er an die *Allmacht* des Willens, um so blinder ist er gegen die *Schranken* des Willens“ (402), was, so Marx’ luzide Kritik der Französischen Revolution, dazu führt, einmal den „Grund aller Übelstände im *Willen*“ ausgemacht, dass „alle Mittel zur Abhülfe in der *Gewalt*“ (407)

---

übersetzt wurde, bereits auf italienisch, japanisch und spanisch veröffentlicht. Bis ins Deutsche hat sie es nie geschafft, was allerdings mehr über die hiesigen Verhältnisse aussagt als über Ausführung und Intention dieser lezenswerten Studie.

<sup>19</sup> Es ist umstritten aus welchen Quellen sich der marxsche Begriff des Proletariats speist. Häufig wird als theoretische Quelle für das marxsche Wissen über die sozialistische Gedankenwelt und das Proletariat das bedeutende Werk ‚Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreichs‘ (1842) von Lorenz Stein behauptet. Quellenbeweise gibt es hierfür nicht. Marx äußert sich zu diesem Werk erst ab Ende 1844, und zwar negativ. Eine ausführliche Darstellung der Problematik einer angeblichen Marx-Stein-Beziehung bietet Cho, Hang-Gu: Vom Hegelianismus zum philosophischen Materialismus. Eine Studie über die Entwicklung des politischen und philosophischen Denkens des jungen Marx, Frankfurt a. M. 1999., S. 121-218, der darlegt, dass es für die Behauptung, „daß das Steinsche Buch einen großen Einfluß auf den Marxschen Übergang zum Kommunismus (...), keine direkten Belege“ gibt, S. 290. Brisant ist es zumindest, wenn eine ganze Dissertationsschrift wesentlich auf der nicht belegbaren Behauptung aufbaut, dass die marxsche ‚Einleitung‘ eine Widerlegung bzw. Positivierung des ‚negativen Arbeiterexklusivismus‘ von Stein sei. So Meyer, Thomas: Der Zwiespalt in der Marx’schen Emanzipationstheorie. Studie zur Rolle des proletarischen Subjekts, Kronberg/Ts. 1973, S. 79-81. Erheblich wichtiger für seine ‚Entdeckung‘ des Proletariats ist die Bedeutung der Kontakte zu französischen Sozialisten und Kommunisten, die Marx in Paris noch Ende 1843 aufnahm. Dies legt insbesondere, mit starker Betonung für die marxsche Theorienentwicklung *nach* der ‚Einleitung‘, Michael Löwy dar: The theory of revolution, S. 63-85. Welch gewaltigen Eindruck das französische Proletariat auf Marx machte, geht aus einem Brief an Feuerbach vom 11.8.1844 hervor: „Sie müßten einer der Versammlungen der französischen ouvriers beigewohnt haben, um an die jungfräuliche Frische, an den Adel, der unter den abgearbeiteten Menschen hervorbricht, glauben zu können. (...). Jedenfalls aber bereitet die Geschichte unter diesen ‚Barbaren‘ unserer zivilisierten Gesellschaft das praktische Element zur Emanzipation des Menschen vor.“ MEW 27, 426. Man ist geneigt, Horkheimers Worte zu zitieren, die ohne Bezug auf Marx dessen Euphorie doch einen ‚rationalen‘ Kern zu entlocken vermögen: „Der Adel von Geburt wird wieder eingeführt, wenn sein Gegenteil, die Gleichheit der Menschen, aus einer Ideologie zur Wahrheit wird.“ Horkheimer, Max: Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie, S. 271, in: Gesammelte Schriften 3, S. 249-276.

erblickt werden. Auch die soziale Revolution bedarf eines „*politischen Aktes*“ zur „*Zerstörung*“ der „*bestehenden Gewalt*“, der „*Sozialismus*“ selbst aber sprengt diese „*politische Hülle*“ (409): die proletarische Revolution, was ihre *differentia specifica* zur bürgerlichen ausmacht, ist post-politisch bzw. post-etatistisch.<sup>20</sup> Andererseits, hiermit im unmittelbaren Kontext stehend, überwindet Marx die bisher vertretene Vorstellung, dass das Proletariat Ausführungsorgan der Verwirklichung der Philosophie sei. Der „*schlesische Aufstand beginnt (...) mit dem Bewußtsein über das Wesen des Proletariats*“ (404), das den Insurgenten keineswegs passiv von außen (den ‚Philosophen‘) zugetragen wurde: das *Proletariat ist selbst der „Theoretiker“* der Befreiung, es ist das „*tätige Element*“ (405) der sozialen Revolution.<sup>21</sup>

Ein Schritt vorwärts, zwei Schritte zurück. Nachdem Ottmann die Anfänge des politischen Denkens Marx’ übergangen hat, kehrt er nun zu dessen vermeintlich „*rousseauistischen Hegelianismus*“ zurück, der nicht nur hinter „*die von Hegel erreichten Differenzierungen*“ zurückfalle, sondern bereits das Präludium zur „*Mißachtung*“ (154) des Rechts darstelle. Keine dieser Behauptungen ist zutreffend. Doch der Reihe nach. Ottmanns anderthalb Seiten kurze Darstellung der marxischen Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie, deren zwei einzige Zitate zudem aus der bekannten und veröffentlichten ‚*Einleitung*‘ zu dem unveröffentlichten Manuskript und aus ‚*Zur Judenfrage*‘ stammen, ohne dies dem (unbedarften) Leser kenntlich zu machen, gipfelt in dem abstrusen Vorwurf, dass Marx die „*Differenz von Gesellschaft und Staat*“ (156) wieder eingezogen habe: „*Aber wo bleibt in diesem Fall die Freiheit der Abgrenzung, die in der bürgerlichen Gesellschaft gelebt werden kann?*“ (156).

Auf eine detaillierte Darstellung der marxischen Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie kann und muss hier verzichtet werden.<sup>22</sup> Hier bleibt primär Folgendes Resultat festzuhalten: Da Hegel, die Unvernunft der bürgerlichen Gesellschaft durchschauend, den Staat zum Prius

---

<sup>20</sup> Marx entwirft hier eine dialektische Konzeption von politischer und sozialer Revolution, die bereits eine temporäre Differenz in ihrer Abfolge erkennen lässt, die sich zur späteren „*Zweiphasentheorie*“ proletarischer Revolution entwickeln wird. Eroberung (Marxisten) vs. Zerstörung (Anarchisten) der politischen Macht war dann bekanntlich *das* Streitthema der Ersten Internationalen. Bei aller Betonung der *Selbstbefreiung* des Proletariats in den marxischen Schriften ist zu unterstreichen, dass die anarchistische Kritik im Kern treffend war: Man kann Marx in diesem Punkt, trotz seiner unmissverständlichen Kritik am ‚*freien Staat*‘ der Sozialdemokratie und der Feier der Pariser Kommune, nicht davon freisprechen, dem Etatismus sowohl der sozialdemokratischen als auch der bolschewistischen Arbeiterparteien zugearbeitet und die anarchistische Staats- und Politikkritik zumindest tendenziell falsch eingeschätzt zu haben. Vgl. Buckmiller, Michael: Gewalt und Emanzipation in der Arbeiterbewegung. Unerledigte Fragen, in Loccumer Initiative kritischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler: Gewalt und Zivilisation in der bürgerlichen Gesellschaft, Hannover 2001, S. 242-57.

<sup>21</sup> Dies hebt Löwy: *Theory of revolution*, S. 91-96, hervor. Wenn auch überpointiert, macht Löwy zu Recht auf die Bedeutung dieses marxischen Artikels für die Überwindung seines Feuerbachianismus aufmerksam. Dies betrifft aber, was Löwy zu wenig herausstellt, keineswegs die genuin philosophischen, sondern primär die politischen Optionen von Marx.

<sup>22</sup> Vgl. am ausführlichsten zuletzt Behre, Jürgen: *Volkssouveränität und Demokratie. Zur Kritik staatszentrierter Demokratievorstellungen*, Hamburg 2004, S. 147ff.

macht, um die postulierte Identität von Vernunft und Wirklichkeit aufrecht zu erhalten, landet er bei der „metaphysischen, allgemeinen Staatsillusion“ (MEW 1, 268): Der Staat wird nicht nur als Ausdruck logischer Kategorien missverstanden, sondern auch als die Instanz, die zugleich die höhere bzw. vernünftige „Einheit“ (277) der spezifisch modernen Dichotomien darstellt. Marx selbst begreift die Trennung von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft - das „wahre Verhältnis“ der „modernen Gesellschaft“ (275) – als Zustand der „Entfremdung“ (283). Die Entfremdung besteht darin, dass der moderne Mensch sich aufzuspalten hat in Privatperson und Staatsbürger. In der bürgerlichen Gesellschaft herrscht nach Marx das „durchgeführte Prinzip des *Individualismus*“ (285); sie ist die Welt der sozialen „Atomistik“ (283) und der „Massen, die sich flüchtig bilden, deren Bildung selbst eine willkürliche und *keine* Organisation ist“ (284). Marx beschreibt somit, ohne den eigentlichen Grund bereits zu kennen, die bürgerliche Vergesellschaftung als „asoziale Sozialität“<sup>23</sup>, die aggregiert, indem sie disaggregiert, individualisiert, indem sie uniformiert, ‚vermasst‘, indem sie atomisiert.

Der politische Staat ist für Marx eine spezifisch moderne „Abstraktion“, dessen tieferer Grund die „Abstraktion des Privatlebens“ (233), d.h. die bürgerliche Gesellschaft ist, die „selbst das Verhältnis des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft“ (282) produziert. Es ist daher Illusion, den Staat als eigentliches Zentrum der Moderne zu klassifizieren. Auch wenn er die Verfassung des Allgemeinen ist, „geht er auf eine unbewußte und willkürliche Weise“ (205) aus den Verkehrsformen der bürgerlichen Gesellschaft hervor. Er ist, anders als von Hegel intendiert, letztlich nicht Zweck, sondern Mittel. Wenn Marx die moderne Welt auch als eine im inneren entfremdete und zerrissene begreift, so ist die Trennung von Staat und Gesellschaft dennoch fraglos ein „Fortschritt der Geschichte“, da der Differenzierung von sozialer und politischer Herrschaft partielle Freiheit und Gleichheit aller Menschen inhäriert: „wie die Christen gleich im Himmel, ungleich auf der Erde, so die einzelnen Volksglieder im Himmel ihrer politischen Welt, ungleich im irdischen Dasein der Sozietät sind“ (283). Im Mittelalter hatte das Private einen unmittelbaren „politischen Charakter“, wie die Politik die „Verfassung des Privateigentums“ (233) war, d.h. dass soziale Unterschiede zugleich politische Ungleichheit begründeten et vice versa. Die Vernichtung der unmittelbaren Identität von politischer und sozio-ökonomischer Herrschaft ist das Resultat der Französischen Revolution. Sie „vollendete die Verwandlung der *politischen* Stände in *soziale* oder machte die *Ständeunterschiede* der bürgerlichen Gesellschaft zu nur *sozialen* Unterschieden, des Privatlebens, welche in dem politischen Leben ohne Bedeutung sind“ (284).

---

<sup>23</sup> Breuer, Stefan: Die Gesellschaft des Verschwindens. Von Selbstzerstörung der technischen Zivilisation, Hamburg 1995, S. 29.

Marx sieht in der Moderne einen widersprüchlichen Fortschritt, der bei Hegel dem Schein nach im Staat als Verkörperung der vernünftigen Idee aufgehoben ist. In Marx' journalistischen Arbeiten zeigte sich eine vergleichbare Theorie des Staates, auch wenn der Staat dort nie als „die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist“<sup>24</sup>, klassifiziert wurde. Von diesem Konzept des wahren Staates und des vernünftigen Rechts nimmt Marx von nun an Abstand. Der Staat ist nicht mehr die Verwirklichung der Vernunft, sondern sowohl Ausdruck der Zerrissenheit der modernen Welt als auch letztlich heteronom bestimmt durch die unvernünftige bürgerliche Gesellschaft, die auf dem „*Stand der unmittelbaren Arbeit*“ der „*Besitzlosigkeit*“ (284) ruht. Zur Kritik steht daher nicht mehr ein Mangel am Staat, sondern der Staat als Mangel. Aufgabe ist nicht mehr die vernünftige, d.h. staatliche Vermittlung der bürgerlichen Gesellschaft, sondern, wie rudimentär auch immer durchdacht, die Aufhebung beider. festzuhalten: Der wesentliche Fehler Hegels ist für Marx die spekulative Verkehrung des wahren Verhältnisses von bürgerlicher Gesellschaft und politischem Staat, die Ottmann auf seine Weise unkritisch reproduziert.

### ***Zur Judenfrage***

Marx radikalisiert diese Annahmen in seiner vielleicht umstrittensten und häufig missverstandenen Schrift ‚Zur Judenfrage‘. So auch bei Ottmann, dessen Marxverhöhnung in seiner Interpretation dieser Schrift sich geradezu bündelt. Ottmanns Vorwürfe gipfeln in zwei scheinbar unausrottbaren Unterstellungen<sup>25</sup>, die, da sie an die Substanz des politischen

---

<sup>24</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt 1970, S. 57.

<sup>25</sup> Den dritten Stereotyp verneint Ottmann: Marx' „Kritik ist nicht antisemitisch, sondern anti-religiös und anti-bourgeois.“ (157). Da Ottmann ersichtlich großen Wert legt auf die Glaubensfreiheit und in Hegels Fürsprache für die Judenemanzipation zu Recht ein „Zeichen seiner Liberalität“ (156), und Humanität sieht, wie hinzuzufügen ist, sei daran erinnert, dass Marx bereits im Sommer 1842 bekundet Carl Heinrich Hermes, reaktionärer und antisemitischer Redakteur der ‚Kölnischen Zeitung‘, „nicht fortschwätzen zu lassen“ (MEW 27, 406) und einen Aufsatz zu verfassen der die Frage der Judenemanzipation, „wenn auch nicht abschließen, doch in eine andere Bahn bringen wird“ (409). „So widerlich“ ihm, dem Atheisten, der „israelitische Glaube ist“, so wenig zögert er darüber hinaus eine „Petition für die Juden an den Landtag“ (418) zu erstellen. Marx' ist bedingungsloser Fürsprecher der Judenemanzipation. Der „*Firma: ‚Atheismus‘*“ (MEW 27, 412) kann er übrigens bereits im November 1842 nichts Substantielles mehr abgewinnen, so dass er alsbald die „*Kritik der Religion*“ für „beendet“ (MEW 1, 378) und den Atheismus zur „letzten Stufe des Theismus“ (MEW 2, 116) erklärt. Marx' kritische Theorie ist frei von letzten weltanschaulichen Stellungnahmen und verlangt diese auch keineswegs. Von einer (politischen) Abschaffung der Religion ist bei Marx daher auch an keiner Stelle die Rede: die „religiöse Beschränktheit“ muss niemand aufgeben, sie wird vielmehr mit den „weltliche[n] Schranken“ (352) zusammen ihren irdischen Grund verlieren und ‚absterben‘. Auch wenn ich jede Wette gegen das Eintreffen dieser Behauptung annehmen würde, wird doch deutlich, dass Marx Politik jenseits von anti-liberalen und dogmatischen Weltanschauungen betrieb. So auch Engels: „Herr Dühring dagegen kann es nicht abwarten, bis die Religion ihres natürlichen Todes verstirbt. (...) er hetzt seine Zukunftsgendarmen auf die Religion und verhilft ihr damit zum Martyrium und zu einer verlängerten Lebensfrist. Wohin wir blicken, spezifisch preußischer Sozialismus.“ MEW 20, 295. Ungehörte, wohl auch unverstandene Worte, denkt man an die militante anti-religiöse Politik der Bolschewiki, deren rationales Moment freilich die historisch gewachsene Ehe von Thron und Altar darstellt. Vgl. auch Henning, Christoph: Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik, Bielefeld 2005, S. 362-73, der auch mit der

Denkens von Marx reichen, detaillierte widerlegt werden müssen. Beide unterstellen Marx diejenige Argumentation, die er kritisiert: 1.) Freiheit von der Religion sei Bedingung der Emanzipation und Religionsfreiheit werde bekämpft. Dies ist ein Teilaspekt der Frage nach dem Verhältnis von politischer und menschlicher Emanzipation. 2.) Marx missverstehe und zerstöre das moderne Recht, und „beerdigt“ somit gleich einmal die „Freiheit“ (157) mit. Beide Argumentationsketten überschneiden sich im Folgenden, und sind allein in heuristischer Perspektive getrennt:

Ad 1.) Die Relation von bürgerlicher Gesellschaft und Staat greift Marx in ‚Zur Judenfrage‘ als Thema wieder auf und präzisiert ihre Verhältnisbestimmung. Ausgehend von einer Kritik an der theologischen Formulierung<sup>26</sup> der ‚Judenfrage‘ konstruiert Marx eine der Dichotomie von Gesellschaft und Staat strukturisomorphe Theorie der duplizierten Emanzipation. Marx fragt in ‚Zur Judenfrage‘ nicht allein, wer emanzipiert werden soll, sondern primär, von „*welcher Art der Emanzipation*“ (350) überhaupt gesprochen wird. Das Interesse gilt dem „*Verhältnis der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation*“ (351). Die wahre Relation dieser sich bedingenden Etappen der Emanzipation bestimmt Marx per negationem der bauerschen Argumentation. Diese geht von einer „unkritischen Verwechslung der politischen Emanzipation mit der allgemein menschlichen“ (351) aus, indem die Emanzipation von jeder Religion zur notwendigen Bedingung der politischen Emanzipation gemacht wird. Marx hingegen meint, dass sich die wahre Relation von Religion und Staat nur dort in ihrer „Eigentümlichkeit“ zeigt, wo der Staat in seiner „vollständigen Ausbildung existiert“ (351), d.h. wo sich die politische Sphäre nur politisch und nicht in theologischer Weise zur Religion verhält. Die „nordamerikanischen Freistaaten“, als die vollendete Direktion von säkularisiertem Staat und bürgerlicher Gesellschaft, belegen für Marx die Kontrafaktizität der bauerschen Annahmen: Im „Lande der vollendeten politischen Emanzipation“ blüht die „lebenskräftige Existenz der Religion“, so dass folglich „das Dasein der Religion der Vollendung des Staats nicht widerspricht“ (352).

Aus der Annahme, dass die Religion ein „Dasein des Mangels“ ist, schließt Marx folgenreich auf die „Quelle“ des Mangels, die im Wesen des Staates selbst verborgen liegt. Es ist dies die „weltliche Beschränktheit“ der bürgerlichen Gesellschaft, von der die Religion bloß ein Phänomen, nicht aber den „*Grund*“ (352) darstellt. Theologische Fragen sind nun in welt-

---

insbesondere von Karl Löwith in die Welt gesetzten These, die marxsche Theorie sei säkularisierter Messianismus, aufräumt. Vgl. ebd., S. 384-98.

<sup>26</sup> Hierzu nur soviel: „Die Formulierung einer Frage ist ihre Lösung. Die Kritik der Judenfrage ist die Antwort auf die Judenfrage“ (348). Von einem theologischen Standpunkt aus räumt Marx der bauerschen ‚Judenfrage‘ durchaus „Kühnheit, Schärfe, Geist, Gründlichkeit“ ein, doch „wo die Frage aufhört, *theologisch* zu sein, hört Bauers Kritik auf, kritisch zu sein“ (348) Die theologische Fassung der ‚Judenfrage‘ verfehlt für Marx sowohl das Wesen der Religion als auch das der menschlichen Emanzipation.

liche Fragen aufgelöst, was impliziert, dass niemand seine Religion aufgeben muss, um an der politischen Emanzipation partizipieren zu können, da sich diese beiden Sphären gerade nicht widersprechen. Die politische Emanzipation ist vielmehr Bedingung dafür, dass die Religion an sich als solche sich überhaupt erst konstituieren kann: sie ist nicht mehr Mittel der „*unvollkommenen Politik*“ (358) bzw. „Religion der Herrschaft“ (359), sondern „*Privatschrulle*“ (356). Die politische Emanzipation ist die Emanzipation des Staates von *jeder* Religion, indem er sie als unpolitische Sphäre bestehen lässt und gleichzeitig sich selbst als rein politisches Wesen konstituiert und „als Staat bekennt“ (353). Die funktionale Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Arbeitsteilung und kultureller Wertsphären ist für Marx basal für die moderne Gesellschaft, wobei ihre Grundstruktur diejenige der Duplizität von Politik und Ökonomie ist. Ihre Differenzierung in (relativ) autonome Teilbereiche der gesellschaftlichen Totalität ist Bedingung dafür, dass die anderen Sphären des sozialen Seins sich als eigenständige konstituieren können. Die politische Emanzipation ist krönender Abschluss der modernen Gesellschaft, die ihre verschiedenen Sphären freisetzt, *nicht aber von ihnen befreit*. Dies ist die immanente „Schranke“ politischer Emanzipation als bloß „abstrakte“ (353).

Der weltliche Grund bzw. die gesellschaftliche Basis der sozialen Entfremdung, deren Ausdruck Staat und Religion sind, bleiben nicht nur bestehen, sondern werden als solche vielmehr erst durch die politische Emanzipation sanktioniert. Der politische Staat ist „Voraussetzung“ (354) und Resultat der Zerrissenheit der Moderne. Konstitutiv für den modernen Menschen ist folglich seine Zerrissenheit in den (wirklichen) Menschen der bürgerlichen Gesellschaft, der aber nur „*unwahre* Erscheinung“ seines eigentlichen Wesens ist, und in den politischen Menschen, wo er zwar als „Gattungswesen gilt“, getrennt von seinem „wirklichen individuellen“ Leben eine aber bloß „imaginäre“ Existenz in einer „unwirklichen Allgemeinheit“ (355) fristet. Der Staat hebt so wenig die Gebrechen der Gesellschaft auf wie die Religion; er „verhält sich ebenso spiritualistisch zur bürgerlichen Gesellschaft wie der Himmel zur Erde“ (355). Die politische Existenz des bürgerlichen Menschen ist letztlich „Schein oder Ausnahme gegen (...) die Regel“ (355). Der Konflikt zwischen dem Bourgeois<sup>27</sup> und dem Citoyen ist ein allgemeiner und „reduziert sich auf die *weltliche* Spaltung zwischen dem *politischen* Staat und der *bürgerlichen Gesellschaft*“ (355). Es besteht daher keine Differenz zwischen dem Widerspruch von Bourgeois vs. Citoyen und dem religiösen Menschen vs. Citoyen.

---

<sup>27</sup> An dieser Stelle ist die Möglichkeit eines ersten gravierenden Missverständnisses aus dem Weg zu räumen, dem auch Ottmann aufsitzt: Der Bourgeois ist der Privatmensch der bürgerlichen Gesellschaft, nicht wie in späteren Schriften der Besitzer von Produktionsmitteln (Kapitalist). Die Menschenrechte (s. u.) sind daher auch keine Klassenrechte, sie gelten vielmehr für *alle* Mitglieder der Gesellschaft: an „die Stelle des *Privilegiums* ist hier das *Recht* getreten.“ (MEW 2, 123). Recht hat für Marx zur Bedingung, allgemein und gleich(gültig) zu sein. Die Menschenrechte kritisiert er mithin nicht, weil sie Privilegien für Bourgeoisie seien, sondern weil sie den Menschen der bürgerlichen Gesellschaft als Mensch schlechthin ausgeben.

Beide Konflikte resultieren aus dem realen „weltlichen Widerstreit“ des Verhältnisses „des politischen Staates zu seinen Voraussetzungen“ (355f.), so dass die Frage nach dem „*Verhältnisse der politischen Emanzipation zur Religion*“ zur Frage „von dem *Verhältnis der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation*“ (352) wird.

Zweifelsohne ist die politische Revolution für Marx ein „großer Fortschritt“, auch wenn sie nicht die „letzte Form“ (356) der Emanzipation des Menschen darstellt. Religion wird, einmal entpolitisiert, zu einer „besondern Sphäre“ der Gesellschaft, die Privatsache ist. Die politische Emanzipation, die „Spaltung des Menschen in den *öffentlichen* und in den *Privatmenschen*“ (356), hebt nicht nur nicht die Religion auf, sondern konstituiert sie als eigenständige unpolitische Dimension des sozialen Seins überhaupt erst. Die staatsbürgerliche Emanzipation der Juden ist - kontra Bauer - daher der vollendeten politischen Emanzipation immanent: Staaten ohne emanzipierte Juden sind als rückständige „unentwickelte Staaten nachzuweisen“ (MEW 2, 117).<sup>28</sup>

Schickt sich die politische Emanzipation allerdings nicht allein an, die Freiheit der Religion, sondern die Freiheit *von* der Religion zu erlangen, so scheitert sie nicht nur „notwendig“ an der Eigendynamik der bürgerlichen Gesellschaft, d.h. an ihren „eigenen Lebensbedingungen“ (357). Der Versuch, die *menschliche* Emanzipation mit den Mitteln der *politischen* Revolution zu erzwingen, erzeugt vielmehr auch ein „Drama“ der „*Vernichtung*“, der „Aufhebung des Lebens“, mit einem Wort: die „*Guillotine*“ (357). Wird die politische „Revolution für *permanent* erklärt“ bedarf, sie des „*gewaltsamen*“ (357) Zwangs.

Die politische Revolution ist für Marx nicht Perspektive der menschlichen Emanzipation, sondern als vollbrachte der zu überwindende Zustand vollendeter Zerrissenheit. Politik und Staat sind letztlich selbst Formen von Religion. Der ambivalente Begriff der Demokratie – sowohl Begriff für die Aufhebung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat als auch für die *politisch gelungene Vermittlung* beider – der ‚Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie‘ wird als positiver Bezugspunkt der Kritik ad acta gelegt. Wie man sieht, konkretisiert und radikalisiert Marx die Konzeption aus seiner ‚Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie‘, was ihn zu einer vernichtenden Kritik der Verkehrsformen der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer beschränkten politischen Emanzipation führt. Seine Kritik an den Menschenrechtserklärungen der großen bürgerlichen Revolutionen nimmt in diesem Kontext eine besonders brisante und umstrittene Stellung ein.

Ad 2.) Ausgangspunkt der Kritik der Menschenrechte ist ihre „authentische[n] Gestalt“, wie sie Marx zur damaligen Zeit bei den „Nordamerikanern und Franzosen“ (362) vorfand. Marx

---

<sup>28</sup> So Marx und Engels in ihrer ersten gemeinsam verfassten Arbeit ‚Die heilige Familie. Kritik der kritischen Kritik‘. Dort wird die Argumentation aus ‚Zur Judenfrage‘ zusammenfassend wiederholt. Vgl. MEW 2, 112-25.

differenziert die Menschenrechte zum einen in „*politische* Rechte, Rechte die nur in der Gemeinschaft mit anderen ausgeübt werden“ (362). Es sind dies die Staatsbürgerrechte, die unter die „Kategorie der *politischen Freiheit*“ (362) zu subsumieren sind. Marx unterscheidet von den Menschenrechten als Staatsbürgerrechten die Menschenrechte als Bürgerrechte oder präziser: die Rechte des Menschen als Menschen der bürgerlichen Gesellschaft. Ohne Umschweife konstatiert Marx, dass die „Gewissensfreiheit“ und das „*Privilegium des Glaubens*“ als „*Menschenrecht*“ (362) anerkannt sind, was für ihn keine arbiträre, sondern notwendige Tatsache ist. Auf „beliebige Weise religiös“ (363) zu sein, widerspricht nicht, sondern ist, wie dargelegt, eine Errungenschaft der politischen Emanzipation.

Marx fragt, wer der vom „*citoyen*“, das Subjekt der Staatsbürgerrechte, „unterschiedene *homme*“ (363) der Menschenrechte ist und gibt zugleich die Antwort: niemand „anders als das *Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft*“ (363f.). Die Rechte des Menschen als „Mensch schlechthin“ sind die Rechte des „Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft“ (364). Die als natürlich verstandenen Rechte des Menschen, so die Kritik von Marx, sind folglich in Wahrheit historisch spezifische Rechte, die auf einer „Verallgemeinerung eines ganz spezifischen ‚Menschentyps‘ beruhen“<sup>29</sup>: des „egoistischen Menschen“ (364).<sup>30</sup>

Das Menschenrecht auf Freiheit erscheint in diesem Kontext als das Recht, „alles zu tun und zu treiben, was keinen andern schadet (...). Es handelt sich um die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade“ (364). Es ist das Recht auf „Absonderung“ des „auf sich beschränkten Individuums“ (364), das seine „praktische Nutzenanwendung“ im „Menschenrecht des Privateigentums“ hat, welches darin besteht, „unabhängig von der Gesellschaft, sein Vermögen zu genießen und über dasselbe zu disponieren“ (365). Die individuelle Freiheit und ihre ‚Nutzanwendung‘ „bilden die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft“, die „jeden Menschen im andern Menschen nicht die *Verwirklichung*, sondern vielmehr die *Schranke* seiner Freiheit finden“ (365) lässt. Das Recht der Gleichheit reduziert sich darauf,

---

<sup>29</sup> Maihofer, Andrea: Das Recht bei Marx. Zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht, Baden-Baden 1992, S. 92.

<sup>30</sup> Der Begriff des Egoismus hat bei Marx und Engels keine pejorativ-rousseauistische Bedeutung. Marx war wie Nietzsche, Immoralist in dem Sinne, dass er nicht nur die ‚Kosten‘ bisheriger Moral reflektierte, sondern eine Perspektive menschlicher Emanzipation anvisierte, die über die moralische Besserung *hinausgeht*, selbstverständlich ohne bisherige Errungenschaften der menschlichen Emanzipation zu unterbieten. Wie Nietzsche, schwebt Marx (und Engels), wenn überhaupt von anthropologischen Zielvorstellungen gesprochen werden kann, ein Mensch vor, der „weder gut noch böse“ (MEW 2, 180) sein muss. Der Moralist hasst „jeden Egoismus, und predigt Menschenliebe“ (MEW 27, 12), wie Engels in Bezug auf Moses Heß an Marx schreibt. Der „wahre Ausgangspunkt“ des Kommunisten ist dagegen „selbstredend der Egoismus“ (12). Und noch deutlicher: „Der *Kommunismus* ist deswegen unserm Heiligen rein unbegreiflich, weil die Kommunisten weder den Egoismus gegen die Aufopferung noch die Aufopferung gegen den Egoismus geltend machen (...). Die Kommunisten predigen überhaupt keine *Moral* (...). Die Kommunisten wollen also keineswegs (...) den ‚Privatmenschen‘ dem ‚allgemeinen‘, dem aufopfernden Menschen zuliebe aufheben (...) worüber“ man sich, wie Marx und Engels schon ihren damaligen Kritikern entgegenhielten, „bereits in den ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern‘ die nötige Aufklärung hätte holen können.“ MEW 3, 229.



dass „jeder Mensch gleichmäßig als solche auf sich beruhende Monade betrachtet wird“ (365). Das Recht auf Sicherheit ist schlussendlich der „höchste soziale Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, der Begriff der Polizei“ (365); es dient letztlich der „*Versicherung*“ (366) des allgemeinen Egoismus: „Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft“ (366) ist. Marx sagt damit an keiner Stelle, dass diese Rechte keinen historischen Fortschritt darstellen, dass die Freiheit *nur* die Freiheit des Privateigentums darstellt oder die Rechte in Wirklichkeit bloße Privilegien der Kapitalistenklasse seien. Die Rede von den ‚sogenannten Menschenrechten‘ impliziert nicht eine Abwertung ihrer allgemeinen Bedeutung, sondern eine Kritik an der Verallgemeinerung des Menschen der bürgerlichen Gesellschaft zum Menschen schlechthin. Es ist dies primär eine Kritik am ideologischen Schein der bürgerlichen Gesellschaft, die eigentlich natürliche Form menschlicher Vergesellschaftung zu sein.

Was Marx damals noch im Vokabular der feuerbachschen Wesensphilosophie ausdrückt, ist der Sachverhalt eines bürgerlichen (Selbst)Missverständnisses über die Konstituierung der Gesellschaft. An dieser Stelle sei ein Sprung, da das Mißverständnis auf den Punkt bringend, erlaubt: „Der Mensch ist im wörtlichsten Sinne ein *zoon politikon*<sup>31</sup>, nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann“ (MEW 42, 20). Der ‚Egoismus‘ des Bourgeois ist daher auch keine moralische Verfehlung, sondern Produkt einer historisch spezifischen Form menschlicher Vergesellschaftung: „Erst in dem 18. Jahrhundert, in der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘, treten die verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Zusammenhangs dem einzelnen als bloßes Mittel für seine Privatzwecke, als äußere Notwendigkeit. Aber die Epoche, die diesen Standpunkt erzeugt, den des vereinzelt einzelnen, ist gerade die der bisher entwickeltesten gesellschaftlichen (...) Verhältnisse“ (20).

Dementsprechend wiederholt Marx seine bereits bekannte Kritik, dass das „*politische Gemeinwesen*“ zum Mittel der bürgerlichen Gesellschaft „degradiert“ (MEW 1, 366) wird. Die politische Revolution brachte den Fortschritt den „politischen Staat als *allgemeine* Angelegenheit“ zu konstituieren und den „*politischen Charakter der bürgerlichen Gesellschaft*“ (368) aufzuheben: „Allein die Vollendung des Idealismus des Staats war zugleich die Vollendung des Materialismus der bürgerlichen Gesellschaft. (...). Die politische Emanzipation war zugleich die Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft von der Politik“ (369). Die entpolitisierte Gesellschaft ist mit ihren freigesetzten egoistischen Menschen die „Basis“ des „*politischen* Staats“, der die spezifisch bürgerliche Freiheit in den Menschenrechten „an-

---

<sup>31</sup> Altgriechisch im Original.

erkennt“ (369). Die Menschenrechte sind die „Anerkennung der *zügellosten* Bewegung der geistigen und materiellen Elemente“ (369), die den Lebensinhalt der bürgerlichen Gesellschaft darstellen. Der Mensch der bürgerlichen Gesellschaft erscheint aber als der „*natürliche*“ Mensch, da sich die „*selbstbewußte Tätigkeit*“ des Menschen auf den „*politischen Akt*“ beschränkt und somit die monadische Existenz des Menschen als „*vorgefundne[s]* Resultat“ bestehen lässt und ihn als Gegenstand der „*unmittelbaren Gewißheit*“ (369) nimmt: „Die *politische Revolution* löst das bürgerliche Leben in seine Bestandteile auf, ohne diese Bestandteile selbst zu *revolutionieren* und der Kritik zu unterwerfen. Sie verhält sich zur bürgerlichen Gesellschaft (...), als zu einer nicht weiter begründeten *Voraussetzung*, daher als zu ihrer *Naturbasis*“ (369). Der Priorität der bürgerlichen Gesellschaft über die abstrakte politische Allgemeinheit korrespondiert im bürgerlichen Individuum die Direktion in den wirklichen egoistischen Menschen und in eine „*allegorische, moralische Person*“ (370). Die marxsche Forderung lautet daher:

„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“ (370).

Marx bezieht sich in diesem Kontext explizit *nicht* zustimmend<sup>32</sup> auf Rousseau, sondern zitiert dessen ‚Contract Social‘ als „richtig[e]“ (370) Schilderung der *politischen* Emanzipation, deren Horizont Marx nicht nur überschreiten will, weil er (bürgerlich) beschränkt ist, sondern weil diese auch in ihrer demokratischen Form „*identitätslogisch strukturiert*“<sup>33</sup> ist. Die Individualität wird nicht von der menschlichen bzw. sozialen Emanzipation, die diese vielmehr erst freisetzt, sondern von der politischen Revolution bedroht, die, wie Marx wenige Monate später zu formulieren weiß, auf dem Glauben an die „*Allmacht* des Willens“ beruht und somit den typischen Irrungen des „*politischen Verstandes*“ (402) aufsitzt, auf dem Wege der Politik alles erreichen zu können, was man nur wolle; eine Annahme, die wie Marx gezeigt hat, unter der Guillotine endet. Die menschliche Emanzipation hat einen Weg zu beschreiten, der sich keinen Illusionen über die „*Schranken* des Willens“ (402) hingibt und von politischer Kritik zur Kritik der Politik in toto, d.h. am „*Wesen* des Staats“ (401), fortschreitet. Marx geht diesen Weg, weil er in der Kritik der Französischen Revolution nicht nur die Verwechslung von politischer und menschlicher Emanzipation, wo ein Teil für das Ganze ge-

---

<sup>32</sup> Wie immer wieder fälschlicherweise behauptet wird. Vgl. Maihofer: Recht bei Marx, S. 97-99.

<sup>33</sup> Demirovic, Alex: Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie, Münster 1997, S. 70.

nommen wird, aufdeckt, sondern ebenfalls luzide sieht, wie der Illusion der politischen Emanzipation über ihre eigentliche Bedeutung der Terror inhäriert. Marx lässt offen, wie er sich die menschliche Emanzipation im Unterschied zur politischen konkret vorstellt; gewiss ist aber die „Postulierung eines neuen Menschen, der selbst nur Teil eines Ganzen sein soll“<sup>34</sup>, das „unmittelbar und ohne jede Vermittlung“ existiert und „alles Differente, Andere, Fremde“<sup>35</sup> ausschließt, das genaue Gegenteil der marxschen Konzeption. Diese tendenziell totalitäre Konzeption menschlicher Emanzipation ist vielmehr die Gefahr der politischen Fassung der menschlichen Emanzipation. Es geht Marx weder um die Schaffung eines neuen Menschen, sondern um die „Zurückführung“ (370) seiner ihm entfremdeten gesellschaftlichen Potenzen auf sich selbst, noch um gewaltsame Homogenität und Uniformität - Imaginationen eines „ganz rohen und gedankenlosen Kommunismus“ (MEW 40, 534) - sondern um die Aufhebung einer historisch spezifischen Form gesellschaftlicher Zerrissenheit, welche das Individuum in ein konkretes und abstraktes, jeweils aber defizitäres, spaltet. Marx' Projekt der menschlichen Emanzipation hat als Telos die gesellschaftliche Befreiung des Einzelnen, der in seiner je spezifischen Nichtidentität und Diversität erst jenseits der paradoxen *uniformierenden Atomisierung* der bürgerlichen Gesellschaft und der *abstrakten Homogenität* des staatsbürgerlichen Subjekts in Erscheinung treten kann. Die menschliche Emanzipation ist die Zurücknahme des externalisierten Selbstbezugs (Staat) und der entfremdeten Potenzen der Gesellschaft in die Gesellschaft selbst, *nicht* aber zum Zwecke einer uniformen Allgemeinheit, sondern zur Befreiung des je Einzelnen: die „Bedeutung des Prozesses der sozialen Revolution besteht deshalb darin, den homogenen Horizont der kapitalistischen Gesellschaftsformation aufzureißen, der Existenz der Vielfalt gesellschaftlicher Lebensformen und Interessen offene Anerkennung zu verschaffen (...)“<sup>36</sup> Eine solche Konzeption hat über den Staat, der noch in seiner demokratischen Verfassung von der sozialen Wirklichkeit der Individuen abstrahieren muss und sie als abstrakte Allgemeinheit unter sich subsumiert, als Paradigma der menschlichen Emanzipation hinauszugehen.

Die Perspektive ist nicht die totalitäre Aufhebung von Staat und Gesellschaft, sondern eine qualitativ höhere Form menschlicher Freiheit, die zu ihrer Bedingung das erreichte Maß an Freiheit qua politischer Emanzipation hat. Marx setzt die liberale Demokratie und die Menschenrechte als unhintergehbare *conditio sine qua non* menschlicher Emanzipation voraus: Sie sind die gegen ihre eigenen regressiven Tendenzen zu verteidigenden Normen der kapita-

---

<sup>34</sup> So ein weiterer Verballhornung der marxschen Theorie Lohmann, Georg: Karl Marx' fatale Kritik der Menschenrechte, S. 102, in: Politisches Denken. Jahrbuch 1999, S. 91-104.

<sup>35</sup> Ebd., S. 94.

<sup>36</sup> Demirovic: Demokratie und Herrschaft, S. 76.

listischen Gesellschaft, „ihr historisch erreichtes und zu erreichendes ökonomisches, politisches und allgemein kulturelles Niveau.“<sup>37</sup> Weder in den Texten vor ‚Zur Judenfrage‘ noch in den darauf folgenden spricht Marx von der Abschaffung menschenrechtlicher Standards und/oder politischer Freiheitsrechte; er betont einzig und allein, dass in den Erklärungen der Menschenrechte ein historisch spezifischer Typus Mensch als natürlich bzw. überhistorisch ausgegeben wird. Seine Kritik ist, eigentlich banal, dass diese Rechte nicht das Ziel, sondern (nicht hintergehbare) Etappe auf dem Weg menschlicher Emanzipation sind. Die Menschenrechte werden nicht als Illusion, bewusste Verschleierung oder gar als Privilegien der Kapitalistenklasse denunziert, sondern als adäquater Ausdruck der partiellen menschlichen Freiheit in liberal-kapitalistischen Gesellschaften, die das zu „überschreitende gesellschaftlich-kulturelle Minimum“<sup>38</sup> einer kommunistischen Gesellschaft abgeben. Die Menschenrechte sind für Marx daher kein Ideal<sup>39</sup>, welches in der kommunistischen Zukunft zu verwirklichen ist, sondern Ausdruck des Kapitalismus wie er seinem ‚Begriff entspricht‘; als solche sind sie aber die notwendige Minimalbedingung jeder menschlichen Emanzipation: sie zu verletzen, nicht aber zu transzendieren widerspricht aller menschlichen Emanzipation.

Angesichts der Menschenrechtsverletzungen unvorstellbaren Ausmaßes im Namen des Kommunismus im Allgemeinen und von Karl Marx im Besonderen scheint jegliche Kritik an den Menschenrechten desavouiert zu sein. Eine solche Annahme supponiert Marx aber die Ansichten seiner Epigonen, die meinten, sich auf ihn berufen zu können und stellt somit keine immanente Kritik der marxschen Argumentation, sondern eine historische ‚Nachverurteilung‘ dar. Auf dieser Ebene wäre genauso schlüssig einzuwenden, dass Marx die brutalsten Auswüchse der kapitalistischen Industrialisierung vor Augen hatte, als er die Menschenrechte kritisierte und so bisweilen zu einer Wortwahl fand, die dem heutigen Bewusstsein als politisch brisant erscheint. Wie dem auch sei, die marxsche Kritik der Menschenrechte ist bestechend, wenn sie als das genommen wird, was sie ist: kein Plädoyer zur Abschaffung

---

<sup>37</sup> Maihofer: Recht bei Marx, S. 120.

<sup>38</sup> Ebd., S. 126.

<sup>39</sup> Es ist die „Eigentümlichkeit der Marxschen Gesellschaftstheorie, daß sie aufhört, Gesellschaft und Staat von den moralischen, rechtlichen und politischen Normen her zu denken. Produktionsverhältnisse enthalten Normen, lassen sich aber nicht formell unter die Kategorie der Norm subsumieren.“ Böhm: Kritik der Autonomie, S. 53. Dies heißt nicht, dass Marx in ‚Zur Judenfrage‘ schon die feuerbachianisch inspirierte Wesensphilosophie der menschlichen Gattung hinter sich gelassen hat. Die Struktur der Argumentation ist nach wie vor durch den „Widerstreit zwischen Wesen und Wirklichkeit“ gekennzeichnet. Heinrich, Michael: Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, 2. überarb. u. erw. Neuaufl. Münster 2001, S. 100. Entfremdung wird von Marx wesentlich als Dualismus der wirklichen Existenz der Individuen zu ihren wahren Gattungswesen beschrieben. Der unpräzise, später heftig kritisierte, da letztlich ontologischer Abkunft, Begriff des Gattungswesens mag auch die beschriebenen anti-individualistischen Assoziationen hervorrufen.

liberal-demokratischer Standards<sup>40</sup>, sondern Kritik an der Naturalisierung des bürgerlichen Typus Mensch und seiner Vergesellschaftung.

### ***Die Pariser Manuskripte***

Ottmann führt seine, gelinde gesagt einseitige, Marxinterpretation, auch in seiner Darstellung der ‚Pariser Manuskripte‘ uneingeschränkt fort; im Unguten bleibt er sich treu. Einseitig ist zu allererst einmal die Annahme das Marx’ frühe ökonomisch-philosophische Versuche „ganz in der Manier Feuerbachs“ (158) agieren. Auch wenn Marx Feuerbach als den „wahr[e] Überwinder der alten Philosophie“ (569) titulierte und seine Schriften als „die einzigen“ - seit Hegels großen Werken – feierte, „worin eine wirkliche theoretische Revolution enthalten ist“ (468), so gehen doch seine eigenen Reflexionen zum absoluten Idealismus über Feuerbachs naturalistische Negation der idealistischen Spekulation weit hinaus und begründen eine eigenständige Kritik an Hegel. Marx’ Intention ist es, Hegels Denken nicht allein als rationale Theologie zu kritisieren, sondern die gedanklichen Abstraktionen des spekulativen Denkens selbst als Ausdruck der realen Abstraktion bzw. Entfremdung zu dechiffrieren. Marx stand nachweislich Feuerbach zu keinem Zeitpunkt seines Schaffens unkritisch gegenüber. Recht verstanden sind die Pariser Manuskripte das Gründungsdokument eines relationalen Materialismus, der sich aus der Kritik von Hegel *und* Feuerbach ergibt.<sup>41</sup>

Ottmann rückt in seiner Darstellung der Pariser Manuskripte sodann völlig zu Recht den marxischen Begriff der Entfremdung in den Mittelpunkt, und ‚entfaltet‘ ihn anhand der Ambivalenz des marxischen Naturbegriffs, welcher zwischen Romantik und technizistischen

---

<sup>40</sup> Insbesondere Marx’ Bonapartismusanalysen zur Verselbständigung staatlicher Gewalt – die Rückkehr „zur unverschämten einfachen Herrschaft von Säbel und Kutte“ (MEW 8, 118) – als politische Option der bürgerlichen Gesellschaft zur Aufrechterhaltung der ökonomischen Klassenherrschaft sprechen hier eine unmissverständliche Sprache: unter den Bedingungen des Klassenkampfes wird von der Bourgeoisie, „was sie früher als ‚liberal‘ gefeiert“ hat, „jetzt als ‚sozialistisch‘ verketzert“ (154). Die „Bourgeoisie hatte die richtige Einsicht, daß alle Waffen, die sie gegen den Feudalismus geschmiedet, ihre Spitze gegen sie selbst kehrten (...). Sie begriff, daß alle sogenannten bürgerlichen Freiheiten und Fortschrittsorgane ihre *Klassenherrschaft* zugleich an der gesellschaftlichen Grundlage und an der politischen Spitze angriffen und bedrohten, also ‚sozialistisch‘ geworden waren“ (153). Engels zog den einzig richtigen Schluss: „ohne Preßfreiheit, Vereins- und Versammlungsfreiheit“ ist „keine Arbeiterbewegung möglich“ (MEW 16, 72). Denn „ohne diese Freiheiten kann sie selbst sich nicht bewegen; sie kämpft in diesem Kampf für ihr eigenes Lebenselement, für die Luft, die sie zum Atmen nötig hat“ (77). In diesem Geist steht noch Rosa Luxemburgs hellsichtige Kritik an der bolschewistischen Revolution. Marx und Engels wussten eben im Gegensatz zu manch ihrer Epigonen, um den durch keine Dialektik zu relativierenden Abgrund zwischen „liberté, égalité, fraternité“ und „Infanterie, Kavallerie, Artillerie“ (MEW 8, 148).

<sup>41</sup> Vgl. hierzu die herausragenden Arbeiten von Arndt, Andreas: *Unmittelbarkeit*, Bielefeld 2004, S. 37ff.; ders.: *Gegenständliche Vermittlung und Arbeit des Begriffs. Marx’ Auseinandersetzung mit Hegels Arbeitsbegriff*, in: Wahsner, Renate (Hg.): *Hegel und das mechanistische Weltbild. Vom Wissenschaftsprinzip Mechanismus zum Organismus als Vernunftbegriff*, Frankfurt a.M. 2005, S. 148-58; ders.: *Der Begriff des Materialismus bei Marx*, in: Bayertz, Kurt u.a. (Hg.): *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 1: Der Materialismusstreit*, Hamburg 2007, S. 260-74; ders.: *Was ist Dialektik? Anmerkungen zu Kant, Hegel und Marx*, in: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 274/2008, S. 37-48.

Humanismus oszilliere, und im Spätwerk eindeutig letztere Form annehme.<sup>42</sup> Diese „beiden Hauptdeutungslinien widersprechen“ sich in der Tat, und decken zudem den eigentlichen Widerspruch in Marx' Argumentation zu:

Bei einer genauen Lektüre der Manuskripte wird deutlich, dass sich Marx' Entfremdungsbegriff und -kritik in zwei verschiedene Richtungen bewegen. Der wesentliche Kritikpunkt an der marxischen Entfremdungskonzeption (I) der ‚Ökonomisch-philosophischen Manuskripte‘ ist, dass die anvisierte Kritik der Nationalökonomie letztlich von einem als ‚wesensphilo-

---

<sup>42</sup> Ottmanns diesbezügliche Ausführungen sind nicht falsch, aber eben auch nicht richtig. Es geht keineswegs an, das marxische Naturverständnis auf „die Anthropozentrik, die Soziozentrik und das Promethische“ zu reduzieren. So Ottmann bereits früher ausführlicher: Ders.: Der Begriff der Natur bei Marx. Überlegungen im Licht ökologischer Fragestellungen, S. 220, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 39/1985, S. 215-228. Sicherlich ist, wie auch A. Schmidt in seinem Vorwort von 1993 festhält, das dankenswerterweise mögliche Kritikpunkte an seiner Dissertation selbst benennt, der „Anthropozentrismus der Marxschen Naturkonzeption (...), in der sich die Rolle des modernen, die Welt umgestaltenden Subjekts reflektiert“ (Schmidt, Alfred: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, 4. überarb. Aufl. Hamburg 1993, S. XI), ungebrochen. Dennoch bleiben zwei Momente der marxischen Überlegungen, die Ottmann einseitig gegen Marx auslegt (vgl. S. 220f u. 223f. des Aufsatzes), berechtigt. So zum einen, dass es keinen Sinn macht bzw. Widersinn ist, von Natur jenseits *jeglichem* menschlichen Bezugs zu sprechen, zum anderen die eindeutige Stellungnahme gegen die „Verhimmelung der naturwüchsigen Unmittelbarkeit im Dienst einer reaktionären Technikfeindschaft, die vorkapitalistische Produktionsformen bewahren möchte“ (Schmidt: Begriff der Natur, S. 134). „Nicht darin, daß der Materie jede Eigengesetzlichkeit und Eigenbewegung abgesprochen wird, besteht das Dialektische des Marxschen Materialismus, sondern in der Einsicht, daß die Bewegungsformen der Materie einzig durch die vermittelnde Praxis hindurch von den Menschen erkannt und zweckmäßig angewandt werden können“ (ebd., S. 96): „Die Materie selbst hat der Mensch nicht geschaffen. Er schafft sogar jede produktive Fähigkeit der Materie nur unter der Voraussetzung der Materie.“ MEW 2, 49. Nicht zu vereinbarende Ambivalenzen des marxischen Naturbegriffs werden deutlich, wenn Marx in den Grundrissen sowohl davon spricht, dass im Kommunismus die „Natur (...) rein Gegenstand, rein Sache der Nützlichkeit“ (MEW 42, 323) sein wird als auch den Boden (natur)philosophischer Spekulation betritt, wenn er die „immanente Form“ der „Substanz“ von ihrer „äußerlich“ bleibenden Formveränderung durch „Arbeit“ (277) abhebt; fragmentarische Überlegungen die in Richtung einer negativen Metaphysik weisen. Die Nichtidentität des Begreifenden und Begriffenen - der „Unterschied zwischen *Sein* und *Denken* (MEW 2, 55) - ist für den marxischen Materialismus konstitutiv und hat neben, nicht ausgeführten kantischen Motiven, auch „Gemeinsamkeit mit der aristotelischen Tradition“ (Mensching, Günther: Nominalistische und realistische Momente des Marxschen Arbeitsbegriffs, S. 75, in Schweppenhäuser, Gerhard u. a. (Hg.): Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie, 2 Aufl. Lüneburg 1987, S. 58-76): „Zieht man die Gesamtsumme aller verschiedenen nützlichen Arbeiten ab (...), so bleibt stets ein materielles Substrat zurück, das ohne Zutun der Menschen von Natur vorhanden ist. Der Mensch kann in seiner Produktion nur verfahren, wie die Natur selbst, d.h. nur die Formen der Stoffe ändern.“ MEW 23, 57. Es ist dies eine der zentralen Stellen im reifen Werk von Marx (vgl. MEW 25, 784), die deutlich machen, dass seinem *Gesamtwerk*, Ausnahmen bestätigen die Regel, eine Kritik und keine Apologie des modernen, in sich maßlosem Produktivismus zu Grunde liegt, deren genuin, freilich selten *explizit* thematisierte philosophische Dimension jenseits der Dichotomien von modernen Progressivismus und reaktionärer Romantik, von plattem Materialismus und vorkritischem Idealismus, von affirmativer Metaphysik und weltauflösendem Nominalismus zu lokalisieren ist; eine Feststellung, die Marx' Natur-, Erkenntnis- und Arbeitsbegriff und deren Zusammenhang betrifft. Vgl. Haag, Karl Heinz: Der Fortschritt in der Philosophie, Frankfurt a.M. 1983, S. 103-107, und Mensching, Günther: Philosophie zwischen Wissenschaft und Weltanschauung. Der Materialismus im 19. Jahrhundert und seine Geschichte, in: Bayertz, Kurt u.a. (Hg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 1: Der Materialismusstreit, Hamburg 2007, S. 23-49. Noch im reifen Werk von Marx findet sich die Alternative von Naturbeherrschung und Beherrschung des gesellschaftlichen Naturverhältnisses: Emanzipation mittels Perfektionierung des Versuchs, die Natur „zu unterwerfen“ (MEW 42, 323) vs. den „Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln“ (MEW 25, 828). Es sind dies signifikante Stellen, die Ottmann nicht erörtert - sie sprächen sowohl für als auch gegen seine Interpretation. So oder so legen sie aber dar, dass einseitige Auflösungen der Ambivalenzen an der Komplexität des marxischen Denkens vorbeizielten. Vgl. zum marxischen Naturbegriff auch die wichtige, ökonomiekritisch gewichtete Darstellung von Görg, Christoph: Gesellschaftliche Naturverhältnisse, Münster 1999.

sophisch' bzw. ontologisch zu bestimmenden Standpunkt aus erfolgt.<sup>43</sup> Marx' erste Kritik der politischen Ökonomie kann von dem anthro-ontologischen Standpunkt die *immanente* Kritik, die der Form nach eine „*Metakritik* an den begrifflichen Grundlagen der Nationalökonomie“<sup>44</sup> darstellt, an den nationalökonomischen Theorien *nicht* einlösen. *Die kritisch-genetische Rekonstruktion der Nationalökonomie wird nicht erbracht, sondern durch eine anthropologische Entfremdungskonzeption substituiert, die nicht aus der Politischen Ökonomie gewonnen, sondern dieser unvermittelt als Basis der Kritik entgegeng gehalten wird.* An der Legitimität dieser Kritik an der marx'schen Entfremdungskonzeption kann m. E. genau so wenig ein Zweifel bestehen wie an Kritik an der mit den marx'schen Wesenskonstruktionen verbundenen Geschichtsphilosophie, der eine Teleologisierung von Natur und eine Naturalisierung von Geschichte innewohnt, die sich liest „wie ein naturalisierter Hegel. An die Stelle des Geistes tritt die Natur. Das Schema der Entwicklung bleibt dasselbe. (...). Die Wesensbestimmung ist so Ursprung und Ziel der Bewegung. Selber überhistorisch, bringt es Geschichte in Gang und stellt sie auch wieder still. Methodisch reproduziert Marx hier die idealistische Konstruktion a priori der Geschichte (...).“<sup>45</sup> Marx' Konzeption läuft stets auf die Konfrontation eines ontologischen (wahren) menschlichen Wesens mit der (falschen) Wirklichkeit hinaus, deren Widerstreit zur Explikation der existierenden Entfremdung dient – eine letztlich „moralische Kritikfigur“<sup>46</sup>. Die Aufhebung der Entfremdung wird dabei von Marx explizit als „Rückkehr“ (536) - auf höherer Stufe - des entfremdeten Menschen zu seinem eigentlichen Wesen konzipiert. Marx' Kontamination von Natur und menschlicher Geschichte führt gar so weit, eine „Naturwissenschaft“ (544) als universelle Wissenschaft anzuvisieren, da die Aufhebung der Entfremdung die Differenz von Natur und Kultur einebnen würde. Im Endeffekt macht Marx, „was er Hegel vorgeworfen hat: er subsumiert empirische Sachverhalte unter logische Kategorien, die er nicht aus ihnen selbst abgeleitet hat. In gewisser Weise übertrifft er darin Hegel noch, wenn er die Figur der Negation der Negation über die Gegenwart hinaus auf künftige Entwicklungen anwendet (...).“<sup>47</sup>

---

<sup>43</sup> Vgl. Braun, Eberhard: *Aufhebung der Philosophie. Karl Marx und die Folgen*, Stuttgart 1992, bes. S. 101. Heinrich: *Wissenschaft vom Wert*, S. 109-11 u. 116-18.

<sup>44</sup> Heinrich: *Wissenschaft vom Wert*, S. 106.

<sup>45</sup> Braun: *Aufhebung der Philosophie*, S. 97. Vgl. Arndt, Andreas: *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*, Bochum 1985, S. 43-45. Kratz, Steffen: *Philosophie und Wirklichkeit. Die junghegelianische Problematik einer Verwirklichung der Philosophie und ihre Bedeutung für die Konstituierung der Marx'schen Theorie*, Bielefeld 1979, S. 375, liefert eine gelungene graphische Darstellung der marx'schen Geschichtskonstruktion von 1844.

<sup>46</sup> Heinrich: *Wissenschaft vom Wert*, S. 117. Arndt weist darauf hin, dass die marx'sche Kritik der Nationalökonomie von 1844 meist noch „moralisch ist: Egoismus, Habgier und Schacher, nicht das Produktionsverhältnis selbst, die Produktion von Mehrwert, werden als treibende Kraft der Produktion“ denunziert. Arndt: *Marx*, S. 39.

<sup>47</sup> Sieferle, Rolf Peter: *Die Revolution in der Theorie von Karl Marx*, Frankfurt/Berlin/Wien, 1979, S. 42.

Der Begriff der Entfremdung von 1844 geht aber über, die zu Recht kritisierten, anthropo-ontologischen Konstruktionen hinaus und ist als solcher konstitutiv für das gesamte Werk von Marx. Was mit dem Begriff der Entfremdung (II) anvisiert wird und auch *das* Thema der reifen ‚Kritik der politischen Ökonomie‘ darstellt, ist die Erkenntnis *und* Kritik der Herrschaft des Abstrakt-Allgemeinen, die herrschaftsförmige Verselbständigung gesellschaftlicher Verhältnisse gegenüber ihren Produzenten, welche im Geld dingliche Gestalt annimmt und in der philosophischen Spekulation des absoluten Idealismus zum unbewussten Ausdruck kommt. Konstitutiv ist, dass Marx mit dem Begriff der Entfremdung primär nicht auf wie auch immer geartete psycho-soziale Phänomene, sondern auf die Kritik eines sachlich vermittelten Herrschaftsverhältnisses zielt. Der Begriff der Entfremdung beschreibt den Zustand einer Welt, in der nicht nur Reichtum notwendig Elend produziert, sondern worin die menschlichen Potenzen zur Freiheit sich verkehren und Herrschaft generieren. Die *gesamte* marxsche Theorie lässt sich treffend als Erkenntnis und Kritik der „Verkehrung der Freiheit“<sup>48</sup> klassifizieren; dies ist das übergreifende Thema der marxschen Theorieproduktion. Marx’ Erkenntnisse und Begründungen werden sich transformieren – die radikale Kritik anthropo-ontologischer Topoi steht unmittelbar bevor und ist selbst nicht das ‚letzte Wort‘ – das Objekt der Kritik ist indes gegeben und wird dasselbe bleiben. Die de-anthropo-ontologischen Dimensionen des Entfremdungsbegriffs begründen den inneren Zusammenhang der ersten Gestalt der marxschen Kritik der politischen Ökonomie mit ihrer reifen Fassung, die Einheit von Ökonomie- und Idealismuskritik.

Es offenbart sich hier eine Konzeption von Entfremdung, die die spekulativ-materialistische Anthropologie transzendiert und deren Verbindung zur reifen ‚Kritik der politischen Ökonomie‘ evident ist. Das „universelle Thema der Entfremdung“<sup>49</sup> ist die begreifende Kritik der Existenz eines Abstrakt-Allgemeinen, in welchem sich menschliche Vergesellschaftung erst außer sich setzt und eine überindividuelle Objektivität produziert, die schließlich Herrschaft über die zu Objekten verkehrten Subjekte erlangt. Entfremdung thematisiert (in Antizipation) die „*nicht bewusst konstituierte überindividuelle Einheit der vereinzelter Individuen*“<sup>50</sup>, die als verselbstständigtes Allgemeines eine Eigenlogizität und –dynamik generiert, die den Menschen sprichwörtlich ‚über den Kopf wächst‘. „Entfremdung“ in diesem Sinne stellt sich dem reifen Marx als „Prozeß der Objektivierung abstrakter Arbeit dar. Sie bedeutet nicht die

---

<sup>48</sup> Bulthaup, Peter: Von der Freiheit im ökonomischen Verstande, S. 27, in Bensch, Hans Georg u.a (Hg.): Das automatische Subjekt bei Marx. Studien zum Kapital, Lüneburg 1998, S. 25-32.

<sup>49</sup> Backhaus, Hans-Georg: Über den Doppelsinn der Begriffe ‚Politische Ökonomie‘ und ‚Kritik‘ bei Marx und in der Frankfurter Schule, S. 124, in Dornuf, Stefan u. Pitsch, Reinhard: Wolfgang Harich zum Gedächtnis. Eine Denkschrift in zwei Bänden. Band 2, München 2000, S. 12-213.

<sup>50</sup> So Lars Meyer in seiner brillanten Studie: Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie, Bielefeld 2005, S. 120.



Entäußerung eines präexistierenden Wesens, sondern das Wirklichwerden von menschlichen Potenzen in entfremdeter Form. (...). Durch diesen Prozeß entsteht eine abstrakte, objektive gesellschaftliche Sphäre, die ein Eigenleben annimmt und als Struktur abstrakter Herrschaft über den Menschen und gegen sie existiert.“<sup>51</sup>

Der Begriff der Entfremdung ist offensichtlich missverständlich und assoziativ überladen, zudem der konservativen Kultur- bzw. Zivilisationskritik nicht fremd. In den Pariser Manuskripten oszilliert er zwischen Romantizismus und radikaler Arbeits- und Idealismuskritik. Marx ließ ihn sodann auch fallen, ja verlachte ihn. Marx hat den Begriff der Entfremdung im Modus seiner *anthropo-ontologischen* Begründung in der Kritik der politischen Ökonomie *nicht* wieder aufgenommen und ihr auch keineswegs stillschweigend zu Grunde gelegt. Von der Sache her bleibt aber die herrschaftskritische Analyse der Verselbstständigung sozialer Objektivität thema probandum der marxschen Theorie. Ottmann ist diese zentrale Dimension des marxschen Entfremdungsbegriffs fremd, womit er fraglos nicht alleine steht. Seine Darstellung der reifen marxschen Theorie wird diese Blindheit gegenüber den Kern der marxschen kritischen Theorie der Moderne noch deutlicher zu Tage fördern.

## 2. Der ältere Marx

Ausgehend von der, für die marx-engelsche Theorieentwicklung kaum zu überschätzenden Provokation Stirners und seiner Attacken an begrifflichen Abstraktionen wie ‚Gattung‘, ‚Menschheit‘, ‚Gesellschaft‘ etc., wendet sich der Autor dem historischen Materialismus zu bzw. was er für diesen hält.

### *Der historische Materialismus*

Die einseitige ‚Rezitation‘ bei Seite gelassen, die auf besonders undialektische und tendenziell vulgärmaterialistische Aussagen von Marx und Engels zielt und die im Detail als selektive Lektüre der Quelle ausweisbar ist, ist zu konstatieren, dass Ottmann, nicht zufällig auf Habermas rekurrierend, sich bemüht, Marx vorzurechnen, dass (a) jede „Art und Weise der Produktion immer auch ein Element des Wissens enthält, somit etwas rein Materielles gar nicht ist“ (163), (b) dass er „immer nur von Arbeit und Ökonomie, nicht aber von Praxis und

---

<sup>51</sup> Postone, Moishe: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg 2003, S. 251.

Verständigung sprechen will“ (164), was dann (c) zur ungeschlichteten Dichotomie von „ökonomische-technologischen Materialismus“ und der „Theorie des Klassenkampfes“ (164) führt.

(a) Dieser Vorwurf ist eine Binsenweisheit, die das Argumentationsniveau von Marx zum einen mit den ehemaligen Lehrbüchern des Marxismus-Leninismus verwechselt, zum anderen einzelne Aussagen von Marx verabsolutiert, die nicht zu letzt in Konflikt zur reifen marxischen Ökonomiekritik stehen. Hier gilt es prinzipiell zu beachten: der *Entwurf* des radikal-aufklärerischen empirischen Materialismus in der ‚Deutschen Ideologie‘ ist gegenüber dem Argumentationsniveau der Kritik der politischen Ökonomie defizitär. Diese aber ist, als die reifste Form der marxischen Theorie der Maßstab, mit dem gemessen werden muss. Aber auch in Bezug auf die Argumentation des Materialismus-Konzepts der ‚Deutschen Ideologie‘ sind Ottmanns Behauptungen nicht zu treffend:

Voraussetzung aller menschlichen Existenz bzw. die „Grundbedingung aller Geschichte“ (28) ist diesem zufolge: 1. die „Reproduktion der physischen Existenz der Menschen“ (21), d.h. die „Produktion des menschlichen Lebens selbst“ (28); 2. die erweiterte „Erzeugung neuer Bedürfnisse“ (28); 3. die Fortpflanzung des Menschengeschlechts; 4. das aus diesen drei Momenten einer „vom Anbeginn der Geschichte an“ (29) notwendig existierenden Einheit sich ergebende „Zusammenwirken mehrerer Individuen“ (30), d.h. die Produktion von Gesellschaft; 5. die (gesellschaftliche) Produktion des Bewusstseins qua „Sprache“. Die ersten drei Verhältnisse verweisen auf die „Priorität der äußeren Natur“ (44), welche sich in der Notwendigkeit von *Arbeit* als dominante, aber, was häufig übersehen wird, *nicht* einzige *Form der Produktion* (siehe Sprache und Bewusstsein) zur Erhaltung der menschlichen Existenz niederschlägt: „Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr, Sprache des wirklichen Lebens.“ (26). Andreas Arndt kommentiert: „Das materielle Element und der Sinn der Rede vom ‚Materialismus‘ sind also nicht so zu verstehen, dass irgendeine materielle Substanz das Bestimmende und das Bewußtsein durch sie bestimmte wäre (...). Das gesellschaftliche Sein als gegenständliche Praxis der gesellschaftlichen Individuen im Verhältnis zur Natur und zueinander (...) schließt das intellektuelle Moment von Anfang an ein (...).“<sup>52</sup> Die *bestimmte* Form der menschlichen Produktion, wie die Menschen „wirken, materiell produzieren“ (25), begründet nun ihr gesellschaftliches Dasein als solches:

„Diese Geschichtsauffassung beruht also darauf, den wirklichen Produktionsprozeß, und zwar von der materiellen Produktion des unmittelbaren Lebens ausgehend, zu entwickeln und die mit dieser Produktionsweise

---

<sup>52</sup> Arndt: Der Begriff des Materialismus bei Marx, S. 267

zusammenhängende und von ihr erzeugte Verkehrsform, also die bürgerliche Gesellschaft in ihren verschiedenen Stufen, als Grundlage der ganzen Geschichte aufzufassen und sie sowohl in ihrer Aktion als Staat darzustellen, wie die sämtlichen verschiedenen theoretischen Erzeugnisse und Formen des Bewußtseins, Religion, Philosophie, Moral etc. etc. aus ihr zu erklären und ihren Entstehungsprozeß aus ihnen zu verfolgen, wobei dann natürlich auch die Sache in ihrer Totalität (und darum auch die Wechselwirkung dieser verschiedenen Seiten aufeinander) dargestellt werden kann“ (37f.).<sup>53</sup>

Offensichtlich wird hier ein Begriff gesellschaftlicher Wirklichkeit anvisiert, der diese als Totalität verschiedener Momente bzw. Ebenen (Ökonomie und ihre „Superstruktur[en]“ (36) vom Staat bis zur Religion) begreift, die ein „strukturiertes Ganzes“<sup>54</sup> mit Dominanzmomenten, eine „prozessierende Einheit“<sup>55</sup> darstellt: die „Produktivkräfte“ (36) sind organisiert in historisch-spezifischen Produktionsverhältnissen und bilden zusammen eine bestimmte Produktionsweise, die als bestimmend – der „wahre Herd und Schauplatz aller Geschichte“ (36) – für das Ganze einer Gesellschaftsformation, d.h. den je spezifischen Zusammenhang bzw. die Totalität der fünf Produktionsformen, zu betrachten ist.<sup>56</sup>

(b) Ferner ist zu betonen, um eine kongeniale Formulierung von Alfred Schmidt aufzugreifen, dass die „Ökonomie“ in der marxischen „Theorie so scharf pointiert“ wird, „wie von der gesellschaftlichen Wirklichkeit selber.“<sup>57</sup> Die reife marxische Kritik ist aber keine, wie

---

<sup>53</sup> In Differenz zur marxischen ‚Kritik der politischen Ökonomie‘, die trotz ihres gigantischen Umfangs sich geradezu bescheiden gegenüber diesem Forschungsprogramm ausnimmt, wird in der ‚Deutschen Ideologie a.) nicht konsequent zwischen vorbürgerlichen und bürgerlichen Vergesellschaftungsprinzipien unterschieden, b.) eine Theorie der Universalgeschichte entworfen und c.) die gesellschaftliche Formbestimmtheit von Arbeit und Kapital nicht dargelegt. Auf diese und andere fundamentale Differenzen zwischen der ‚Deutschen Ideologie‘ und dem ‚Kapital‘ hat insbesondere Helmut Reichelt mehrfach hingewiesen. Vgl. ders.: Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs, Freiburg 2001, S. 83f.; ders.: Zur Staatstheorie im Frühwerk von Marx und Engels, S. LIII-LVI, in Hennig, Eike u.a. (Hg.): Karl Marx. Friedrich Engels. Staatstheorie. Materialien zur Rekonstruktion der marxistischen Staatstheorie, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1974, S. XI-LVIII.; ders.: Zur Entwicklung der materialistischen Geschichtsauffassung, S. 70f. u. 81, in ders. (Hg.): Texte zur materialistischen Geschichtsauffassung, S. 9-89; ders.: Zur Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Versuch einer Rekonstruktion, S. 44 u. 50-55, in ders. u. Zech, Reinhold (Hg.): Karl Marx. Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse. Entstehung, Funktion und Wandel eines Theorems der materialistischen Geschichtsauffassung, Frankfurt a.M. u.a. 1983, S. 7-59.

<sup>54</sup> Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 147.

<sup>55</sup> Kratz: Verwirklichung der Philosophie, S. 264.

<sup>56</sup> Es ist oft betont worden: hiermit sind keine kausalen Determinationszusammenhänge gemeint, sondern strukturelle Abhängigkeiten bezeichnet. ‚Begründen‘ ist nicht dasselbe wie verursachen, und bestimmen, man denke an Hegels ‚bestimmte Negation‘, verweist auf begrenzen. Es geht Marx darum zu zeigen, dass zum einen alle gesellschaftlichen Erscheinungen (nicht zuletzt das Denken und seine Produkte) nicht im schwerelosen Äther des reinen Geistes subsistieren, und zum anderen, dass sie nicht allein aus sich selbst verstehbar sind, sondern auf das gesellschaftliche Sein verwiesen sind, welches in der menschlichen ‚Vorgeschichte‘ der Klassengesellschaften durch die materielle Produktion dominiert wird: Ergo, dass das „Bewußtsein insofern bedingt ist, als es immer schon auf eine geschichtliche Wirklichkeit bezogen ist, die wesentlich als Resultat der jeweiligen Produktionsverhältnisse anzusehen ist und die es nicht überspringen kann. Philosophisch gesprochen geht es dabei nicht um das ‚Wie‘ einer ‚Umsetzung‘ des ‚Materiellen‘ in das Ideelle‘, sondern um die Widerständigkeit und Eigenlogik dessen, was den Inhalt des Bewußtseins bildet, also kritisch um eine Grenze des Bewußtseins bzw. der Vernunft.“ Arndt: Der Begriff des Materialismus bei Marx, S. 271f.

<sup>57</sup> Schmidt: Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx, 35.

etwa H. Arendt<sup>58</sup> mitsamt dem Marxismus annahm, Arbeitsontologie, sondern eine radikale Kritik der Arbeit und des Wertes.<sup>59</sup> Bereits dem Marx der ‚Deutschen Ideologie‘ geht es nicht darum „die Arbeit zu befreien, sondern aufzuheben“ (186). Dies impliziert 1.) die Abschaffung der Organisation menschlicher Produktivität in Form heteronomer Lohnarbeit; 2.) die weitestgehende Humanisierung, zeitliche Beschränkung und gerechte Verteilung von Tätigkeiten im verbleibenden ‚Reich der Notwendigkeit‘; 3.) die Abschaffung der warenproduzierenden Arbeit als principium synthesis von Vergesellschaftung, was bedeutet, dass die Tätigkeiten im Reich der Notwendigkeit weder von anderen menschlichen Weltbezügen und Tätigkeiten strikt zu trennen wären noch diese an Bedeutung dominierten: die bisher herrschende und verselbstständigte Sphäre der Ökonomie wäre den Bedürfnissen und dem bewussten Willen der Produzenten subordiniert und der Materialismus der Vorgeschichte überwunden.

Gegenüber der, vom Autor allerdings nicht herbeizitierten, Systemtheorie etwa bleibt festzuhalten, dass für Marx nicht die ‚Wirtschaft‘ das Zentrum oder *das* dominante Subsystem der modernen Gesellschaft ist, sondern, dass die sog. funktionale Differenzierung nicht das zufällige Ergebnis sozialer Evolution, sondern spezifischer Ausdruck der kapitalistischen Reproduktionsdynamik und Arbeitsteilung ist. Schon der junge Marx bezeichnet es als das wesentliche Charakteristikum der entwickelten bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, dass diese sich arbeitsteilig bzw. funktional so ausdifferenziert, dass jedes soziale Subsystem „nun ungestört seinen eignen Gesetzen gehorcht und die ganze Breite seiner Existenz auseinanderlegt.“ (MEW 2, 124): „De facto handelt es sich bei jenen von Luhmann konstatierten ‚emergenten‘ Dimensionen der ‚Kommunikation‘ und ‚operativen Schließung‘/‘Autopoiesis‘ der vermeintlichen ‚Teilsysteme‘ um Momente der historischen Reproduktion des strukturellen Dualismus von Staat und Kapital als der einzigen existierenden Form ‚gesellschaftlicher Differenzierung‘. Der Prozess der fortschreitenden ‚sozialen Differenzierung‘ besteht im Kern in der (...) *empirischen* Binnendifferenzierung des kapitalistischen Strukturzusammenhangs.“<sup>60</sup>

Marx bestimmt die Produktion als „das übergreifende Moment“ (MEW 42, 29) einer „Totalität“, für dessen „Einheit“ die „Unterschiede“ nicht weniger konstitutiv sind als die „Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Momenten“ (34). Dies beinhaltet etwa, dass

---

<sup>58</sup> Arendt geht selbst von einem unhistorisch-biologistischen Arbeitsbegriff aus, dem sie Marx dann zugleich kontrafaktisch supponiert. Wie man sieht, steht Ottmann mit dem Verfahren, Marx zu unterstellen, was dieser kritisiert, in illustrierter Gesellschaft. Ein Lexikon mit Marxmythen, nicht weniger von Klein- als auch Großgeistern handelnd, würde Bände füllen

<sup>59</sup> Bei aller möglichen Kritik im Einzelnen, ist es das Verdienst von Moishe Postone diesen Sachverhalt in seiner Interpretation der kritischen Theorie von Marx mit aller Emphase herausgearbeitet zu haben.

<sup>60</sup> Meyer: Absoluter Wert, S. 197.

die Politik eine eigenständige, nach eigenen ‚Systemimperativen‘ funktionierende Handlungssphäre im Universum der modernen Gesellschaft ist, die zwar weder das führende Zentrum dieser bildet, noch eine unvermittelte, autonome System-Umwelt-Sphäre darstellt, keineswegs aber bloß deterministisch vermeintlich rein ökonomische Sachzwänge exekutierte oder gar Befehlen einzelner Kapitalisten(gruppen) unterworfen ist. Jürgen Ritsert hat anhand des aus Hegels ‚Wesenslogik‘ gewonnenen reflexionslogischen Vermittlungskonzepts überzeugend dargelegt, wie ein nichtdeterministischer und nichtreduktionistischer Begriff der gesellschaftlichen Basis zu fassen ist. Die hier angeführten Marxzitate lassen sich mit den Ausführungen treffend erläutern: „In die Relation des ‚Übergreifens‘ sind ausdrücklich *autopoietische* („in sich reflektierte“), insofern selbständige, ja, sogar im Gegensatz (...) zum Wesensprozess stehende ‚Momente‘ einbezogen. Viele Ideen [Superstrukturen; d. Verf.] können sogar *konstitutive* Funktionen erfüllen. Dennoch und gleichzeitig werden mindestens zwei Grundrelationen zwischen dem Wesensprozess und den Momenten als Erscheinungen angenommen: Die selbstständigen (unterschiedenen/gegenseitlichen) Einzelbestimmungen stehen (a) in einem durchgängigen Zusammenhang *mit* dem Wesensprozess (...). (b) Sie *implizieren* alleamt dem Wesensprozess zugehörige Merkmale (...).“<sup>61</sup>

(c) Ja, die Dichotomie von ökonomischen ‚Determinismus‘ und klassenkämpferischen ‚Voluntarismus‘ ist integraler Bestandteil des marxischen Denkens. Und ja, es ist richtig die jeweils in sich reduktionistisch strukturierten Gedankengänge mit dem Fehlen einer kritischen Theorie politischen Handelns zu kontextualisieren. In diesem Falle ist H. Arendt zuzustimmen: nicht selten substituiert Marx politisches Handeln bzw. revolutionäre Praxis durch das ‚Geschichte machen‘. Es ist dies eine durchaus folgenschwere Verwechslung von Handeln und Herstellen, welche in letzter Instanz einer Theorie (politischer) Praxis geschuldet ist, die ihr Modell an einem Arbeitsbegriff gewonnen hat, der zudem bisweilen noch geschichtsphilosophisch belastet ist. Diese Dichotomie ist aus dem historischen Werk von Marx nicht wegzudekretieren: Geschichtsmächte und Proletariat sind des exoterischen Marx letzte Mythen. *Aber: Erstens* sind diese nicht konstitutiv für sein gesamtes Denken. *Zweitens* sind sie auf dem Boden der marxischen Theorie selbst - immanent - kritisierbar, indem der Determinismus als fetischistische Projektion und unwissenschaftliche Teleologie entlarvt, die - bei Marx allerdings selten voluntaristische Form annehmende - Verherrlichung des Klassenkampfes, aber als in Konflikt liegend mit dem avancierten Erkenntnistand der Kritik der politischen Ökonomie aufgezeigt wird. *Drittens* sind die marxischen historischen, soziologischen und politischen *Realanalysen* - nicht die politischen Deklamationen - selbst von einer

---

<sup>61</sup> Ritsert, Jürgen: Ideologie. Theoreme und Probleme der Wissenssoziologie, Münster 2002, S. 82.

solchen Differenziertheit, dass sich diese der Dichotomie nur gewaltsam subsumieren lassen. Was hieraus folgt ist *viertens*, dass die marxische Theorie eine weiterzuführende „Aufgabe“<sup>62</sup> ist, da sie kein abgeschlossenes, totes Lehrgebäude, sondern die Grundlage kritischer Theorie darstellt. Sie ist sowohl Ausgangspunkt, nicht Endpunkt kritischer Theorie und Praxis, als auch selbstreflexiv. Marx gibt uns eine Menge an die Hand, was auszuschlagen der Selbstblendung gleich käme. Das Selbstdenken nimmt er uns nun aber freilich nicht ab. Folgen wir Marx: De omnibus dubitandum.

### ***Staat und Gesellschaftsformationen***

Marx sei uns „eine Staatslehre schuldig geblieben“ (164), meint Ottmann. Eine Lehre hätte Marx sicherlich nicht schreiben wollen, aber eine materialistische Theorie des „Verhältnisses der verschiedenen Staatsformen zu verschiedenen ökonomischen Strukturen der Gesellschaft“ (MEW 30, 639), hat er dann doch sich *selbst* als wichtige Aufgabe vorbehalten. In der Tat, daraus wurde nichts. Unschön! Symptomatisch<sup>63</sup> ist es aber allemal, dass Ottmann die an Marx anschließende materialistische Staatstheorie, die zu einen auf den Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie rekurriert, zum anderen Anregung aus Marx' politischer Soziologie erhält, nicht einmal erwähnt. Da alles andere zu weit führen würde, werde auch ich darauf verzichten auf diese Forschungen und Weiterentwicklungen der marxischen Theorie einzugehen, und mich allein darauf konzentrieren, zwei vom Autor ausgesprochen unprägnant und suggestiv erläuterte Begriffe des marxischen politischen Denkens ins rechte Licht zu rücken: (a) die Diktatur des Proletariats und (b) der Klassenstaat.

(a) Einmal bei Seite gelassen, dass Ottmann, was für einen dermaßen versierten Ideengeschichtler doch erstaunt, überaus unhistorisch, mit keinem Wort die semantische Differenz des Diktatur- und Demokratiebegriffs des 19. Jh.s. zu den *termini technici* der Politikwissenschaft nach 1945 erwähnt, ist die Kontamination der marxischen „Lehre von der Diktatur des Proletariats“ (164) mit derjenigen Lenins eine ideologische Mär.<sup>64</sup> Gegenüber Lenins Umdeutung kann man gar nicht oft genug betonen, dass für Marx der Begriff der Diktatur den sozio-ökonomischen Inhalt der Politik der Klassenherrschaft und nicht eine Regierungsform

---

<sup>62</sup> Flügel-Martinsen, Oliver: Entzweiung. Die Normativität der Moderne, Baden-Baden, 2008, S. 224.

<sup>63</sup> Symptomatisch ist dies, weil Ottmann auf sein obligatorisches, abschließendes Kapitel zur Wirkungsgeschichte des jeweilig dargestellten Großenkerns in Bezug auf Marx verzichtet; zu Nietzsche etwa beträgt dies zehn sehr informative Seiten. Kennt er diese nicht? Ist diese unwichtig? Ist Marx unwichtig? Oder ist es etwa klar, wer hier zu nennen wäre: Stalin, Mao, Ulbricht und Konsorten?

<sup>64</sup> Vgl. hierzu das akribische Standardwerk von Draper, Hal: Karl Marx' theory of revolution Volume III. The dictatorship of the proletariat, New York 1986. Sowie ders.: The dictatorship of the proletariat from Marx to Lenin, New York 1987.

bezeichnet. In diesem Sinne sprechen Marx und Engels auch von der „Diktatur der Bourgeoisie“ (MEW 7, 40) im Kapitalismus, die durchaus mit sehr verschiedenen Regierungsformen, insbesondere auch mit der „demokratischen Republik“ als der „letzten Staatsform der bürgerlichen Gesellschaft“ (MEW 19, 29) zu koexistieren vermag.<sup>65</sup> Engels bestimmt daher auch die „Republik“ (MEW 39, 215) als die „politische Form für die künftige Herrschaft des Proletariats“ (216). „Der wissenschaftliche Begriff der Diktatur“, sagt hingegen Lenin, „bedeutet nichts anderes als eine durch nichts beschränkte, durch keine Gesetze eingeeengte, sich unmittelbar auf Gewalt stützende Macht. *Nichts anderes als das* bedeutet der Begriff ‚Diktatur‘ – merken sie sich das gut (...).“<sup>66</sup> Lenin will also die Freiheit des Staates und nicht die konträre marxsche „Freiheit (...), den Staat aus einem der Gesellschaft übergeordneten in ein ihr durchaus untergeordnetes Organ zu verwandeln“ (MEW 19, 27). Lenins Definition öffnet nicht nur ganz bewusst umfassenden Staatsterror Tür und Tor, sondern ist durch den symptomatischen Mangel ausgezeichnet, Form und Inhalt nicht als dialektische Einheit zu fassen. Es dies ein folgenschweres Missverständnis, welches sich nicht weniger am lenin’schen Begriff des Klassenstaates als auch an den fatalen Fehlinterpretationen des Faschismus durch den Sowjetmarxismus zu erkennen gibt.

Marx war gewiss nicht zimperlich in seinen Annahmen, in welchem Maße der Klassenkampf gewalttätige Formen annehmen kann; eine moralische Verdammung revolutionärer Gewalt, die von der Gewalt der bestehenden Verhältnisse und dem Terror der Konterrevolution nichts wissen will, war seine Sache berechtigterweise nicht. Zum terroristischen Attentat - „tyrannicide“ - als „eine spezifisch-russische, historisch unvermeidliche Aktionsweise“, fällt ihm daher nicht mehr ein, als dass hierüber „ebensowenig zu moralisieren ist – für oder gegen – als über das Erdbeben in Chios“ (MEW 35, 179). Hätte Marx aber gewusst, dass von seinem wirkmächtigsten Epigonen die „Notwendigkeit eines erbitterten, blutigen, vernichtenden Krieges“<sup>67</sup> gepredigt werden würde, in dem die „rücksichtsloseste Vernichtung ziviler und militärischer Führer der Gegenseite (...) Pflicht“<sup>68</sup> und der „Massenterror“ zum

---

<sup>65</sup> Dass der „Diktaturbegriff der materialistischen Geschichtsauffassung nicht in der Ebene der politischen oder rechtlichen Form des Staates liegt, kein staatsrechtlicher und kein rechtsphilosophischer, sondern ein *soziologischer*“, wie Arkadij Gurland in seiner klassischen Studie: *Marxismus und Diktatur*, Frankfurt a. M. 1981 (Original Diss. 1928), S. 124, herausarbeitete, wird in diesem Kontext besonders deutlich. Marx macht unmissverständlich klar, dass es sich bei seinem Begriff der Diktatur „nicht um eine spezifische *Form* der Klassenherrschaft, sondern um ihren *sozialen Inhalt* handelt“ (ebd., S. 119), d.h. dass die „Diktatur der Bourgeoisie“ nicht „die Diktatur des Säbels über die bürgerliche Gesellschaft“, sondern die „Diktatur der Bourgeoisie durch den Säbel“ ist. Diese brauchte „vom Soldaten nur noch den Gendarm“: „Das Geld hat keinen Herrn! (...): Die Bourgeoisie hat keinen König, die wahre Form ihrer Herrschaft ist die Republik.“ MEW 7, 40.

<sup>66</sup> Lenin, W. I.: *Der Sieg der Kadetten und die Aufgaben der Arbeiterpartei*, S. 244, in: *Werke* Bd. 10, Berlin (O) 1955ff., S. 195-276.

<sup>67</sup> So Lenin bereits 1906: *Die Lehren der Moskauer Aufstands*, in: *Ausgewählte Werke* Bd. 1, S. 659.

<sup>68</sup> Ebd., S. 661.

„Bestandteil“ der „Taktik“<sup>69</sup> zu machen ist, hätte es ihm die Sprache nicht weniger als dem heutigen Leser verschlagen: Ein dermaßen instrumentelles und taktisches Verhalten in Bezug auf die Anwendung brutalster Gewalt und offenen Terrors ist seinem *gesamten* Denken fremd.

Es ist evident, dass trotz der an das Wesen der Sache reichenden Differenzierungen zwischen dem marxschen Begriff der Diktatur des Proletariats und seiner Geschichte im totalitär-bürokratischen Staatssozialismus dieser mehr als unglückliche Begriff auf Grund seiner blutigen Geschichte im 20. Jahrhundert ad acta zu legen ist, die den Begriff der Diktatur, egal ob kommissarisch oder souverän und unabhängig von wem oder in welchem Namen sie ausgeübt wird, politisch zu Recht für immer desavouiert hat. Wenn Wissenschaft Aufklärung schaffen soll, dann wäre es aber Aufgabe gewesen, dem Begriff der Diktatur (bei Marx), die hier angedeuteten Konkretisierungen angedeihen zu lassen, und nicht zur unhistorischen Verdinglichung eines fraglos fatalen politischen Vokabulars beizutragen. Dies ist politische Meinungsmache. Kritik, die sich ohne Denunziation und unhistorische Sinnentstellung begründen ließe, gäbe es freilich dann immer noch genug. Man denke nur an die immer wieder bei Marx durchbrechende Erblast des hegelschen Geschichtsobjektivismus, die die Revolution als naturgeschichtliche Notwendigkeit begreift, Praxis mit ‚Geschichte machen‘ verwechselt und nicht davor gefeit ist, die „Gewalt“ als „Geburtshelfer“ (MEW 23, 779) des gesetzmäßig-objektiven Fortschritts zu instrumentalisieren.

(b) Ottmanns wenig systematischer Darstellung zum marxschen Staatsverständnis, die sich im Wesentlichen auf Engels bezieht, soll hier nicht mit einem Konvolut von zusammengetragenen Marxzitaten, sondern systematisch geantwortet werden. Eine historische Vorbemerkung ist allerdings auch hier von Nöten. Wenn Marx’ entgegen seines, zumindest implizit vorhandenen formtheoretischen, Argumentationsniveaus, immer wieder zu Versimplifizierungen wie, um eine Formulierung Ottmanns aufzugreifen, „Staat als Staat der jeweils ökonomisch herrschenden Klasse“ (165), zu Flucht nahm, hatte auch dies ein historisches fundamentum in re: Die bürgerlichen Staat des 19. Jhs. und ihre ‚Demokratien‘ waren höchst real in einem solchen Maße ein exklusiver Klassenclub, man denke nur an das Wahlrecht, die Kabinette, das Militär und das Justizwesen, dass das Verwachsen von Bourgeoisie und Staat, und der durchaus unmittelbare Klassencharakter von Politik und Recht, kein Trugbild war. Was unter formanalytischen Gesichtspunkten eine Verkennung der Spezifik des Kapitals und seines Staates ist, war historisch kein von der Arbeiterbewegung propagandistisch erzeugter Budenzauber; die Realität entsprach mal wieder nicht ihrem Begriff.

---

<sup>69</sup> Ebd., S. 663.



Hier von einmal abgesehen, gilt es Folgendes systematisch und prinzipiell festzuhalten, was bei Ottmann nicht einmal angedeutet wird: Politik und Ökonomie, Staat und Gesellschaft differenzieren sich unter den Bedingungen kapitalistischer Produktionsverhältnisse in zwei getrennte Funktionssphären der Totalität der modernen Gesellschaft. Der Staat ist der formbestimmte Ausdruck der Spezifik kapitalistischer Vergesellschaftung und als solcher Voraussetzung des Funktionierens der kapitalistischen Produktionsweise. Er sichert das Recht auf Besitz von Privateigentum, pazifiziert bzw. entpolitisiert die bürgerliche Gesellschaft und ihre Verkehrsformen und bewahrt somit den konstitutiven Konkurrenzmechanismus des Kapitals vor der Selbstzerstörung, übernimmt diejenigen Aufgaben und Tätigkeiten, die allgemeine und notwendige Strukturbedingungen des Kapitalismus sind, (noch) nicht aber privatwirtschaftlich organisiert werden können, reguliert ökonomische (Krisen)Prozesse und als Repressionsapparat die Klassenkämpfe, übernimmt unter Umständen die Aufgabe der sozialstaatlichen Abfederung sozialer Ungleichheit und ist nicht zuletzt diejenige Instanz, die es überhaupt erst ermöglicht, dass sich so etwas wie eine ‚Politik des Kapitals‘ und eine entsprechende ideologische Hegemonie der herrschenden Klasse formieren kann. Der bürgerliche Staat ist folglich notwendige Bedingung der kapitalistischen Produktionsweise; er gehört zu den „Produktionskosten der Gesellschaft“ (MEW 42, 438). Staat und Kapital bilden eine in sich differenzierte Einheit, deren widersprüchliches und umkämpftes Verhältnis von Trennung und gegenseitiger Verwiesenheit<sup>70</sup> die Kernstruktur moderner kapitalistischer Vergesellschaftung ausmacht und als historisch spezifisches Herrschaftsverhältnis zu klassifizieren ist, welches durch eine Verdoppelung der Herrschaft charakterisiert ist, deren Kennzeichen sowohl ihr abstrakter als auch vermittelter Charakter<sup>71</sup> darstellt, welcher wiederum den Schein der Herrschafts- und Gewaltfreiheit des Kapitalismus erzeugt.

---

<sup>70</sup> Als *polit-ökonomische* Kategorie schlechthin erweist sich die Geldform. Marx entwickelt die Kategorie des Geldes aus der Analyse der Ware und des Austausches. Das reale Geld als Resultat des Produktions- und Zirkulationsprozesses des Kapitals bedarf indessen der „Intervention des Staats“, da es als allgemeines Äquivalent von ihm „garantiert sein muß.“ MEGA II/2, 27. Geld als polit-ökonomische Kategorie weist beispielhaft die gesellschaftliche Totalität des Kapitalismus als polit-ökonomischen Struktur- und Funktionszusammenhang aus, in dem die ökonomisch-sozialen Formen die erforderlichen Bedingungen ihrer Bewegung (voraus)setzen: Die „Einmischung des Staats, der das Papiergeld mit Zwangskurs ausgibt (...) scheint das ökonomische Gesetz aufzuheben. Der Staat (...) scheint jetzt durch die Magie seines Stempels Papier in Gold zu verwandeln. (...). Indes ist diese Macht des Staates bloßer Schein. Er mag beliebige Quantität Papierzettel mit beliebigen Münznamen in die Zirkulation hineinschleudern, aber mit diesem mechanischen Akt hört seine Kontrolle auf. Von der Zirkulation ergriffen, fällt das (...) Papiergeld ihren immanenten Gesetzen anheim.“ MEW 13, 98.

<sup>71</sup> Personelle und direkte Formen der Herrschaft sieht Marx vor allem im *kapitalistischen* Arbeitsprozess selbst gegeben, der nicht bloß Leitung und Organisation, sondern spezifische Herrschaftsfunktionen generiert: Wenn „die kapitalistische Leitung dem Inhalt nach zwieschlächtig ist, wegen der Zwieschlächtigkeit des zu leitenden Produktionsprozesses selbst, welcher einerseits gesellschaftlicher Arbeitsprozeß zur Herstellung eines Produkts, andererseits Verwertungsprozeß des Kapitals, so ist sie der Form nach despotisch. (...). Wie eine Armee militärischer, bedarf eine unter dem Kommando desselben Kapitals zusammenwirkende Arbeitermasse industrieller Oberoffiziere (Dirigenten, managers) und Unteroffiziere (...), die während des Arbeitsprozesses im Namen des Kapitals kommandieren. Die Arbeit der Oberaufsicht befestigt sich zu ihrer ausschließlichen Funktion. (...). Der

Der moderne Staat als Monopolist legitimer physischer Gewalt(anwendung) erweist sich als die politische Form des prekären Vergesellschaftungsmodus kapitalistischer Provenienz und ist als solche nicht zu vernachlässigender Überbau, sondern „selbst ein Bestandteil des kapitalistischen Produktionsverhältnisses“<sup>72</sup>, welches ohne diesen nicht funktionsfähig wäre. Herrschaft hat sich in der kapitalistischen Gesellschaft in die abstrakte Herrschaft des kapitalistischen Verwertungsprozesses bzw. der Produktionsbedingungen über die Produzenten und den politischen Staat dupliziert. Konstitutiv für diese Verdoppelung der Herrschaft ist, dass sie vermittelte und indirekte Formen annimmt. Während die kapitalistische Ökonomie frei von direkten Zwangs- und Gewaltverhältnissen ist – „Gewalt von keiner Seite“ (MEW 42, 170) - und die ökonomisch herrschende Klasse nicht auch über politische Herrschaftsbefugnisse verfügt, nimmt die politische Gewalt im modernen Staat die Rechtsform an. Die Gewalt verschwindet nicht, sondern nimmt gegenüber ihrer willkürlichen und terroristischen sowohl eine strukturelle als auch eine diese flankierende rational-berechenbare Form an. So, wie die Bindung staatlicher Herrschaft an die Rechtsform die der kapitalistischen Gesellschaft historisch und systematisch inhärierenden Gewaltverhältnisse als das vermeintlich ‚Ausgeschlossene‘ der bürgerlichen Gesellschaft erscheinen lässt, so ersetzt im etablierten Kapitalismus „der stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse“ die „unmittelbare Gewalt“ (MEW 23, 765) bei der Rekrutierung der in Abhängigkeit arbeitenden Klasse. Die Gewalt ist aufgehoben und hat sich in den basalen Strukturen der Gesellschaft sedimentiert, aus denen sie in Krisenprozessen immer wieder offen auszubrechen droht.

Weder ist die bürgerliche Gesellschaft eine gewaltlose Vergesellschaftungsform noch ist der Staat eine neutrale politische Form, die sich autonom gegenüber der kapitalistischen Ökonomie verhält. So, wie der Kapitalismus allein diejenige Gewalt nicht verträgt, die seine Verkehrsformen beeinträchtigen, so ist der moderne Staat zwingend und unabhängig von seiner konkreten Regierungsform, d.h. auch als demokratisch rechtsstaatlich verfasster Sozialstaat *Klassenstaat*. Der ‚Staat des Kapitals‘ (J. Agnoli) ist nicht Klassenstaat, weil er Instrument der herrschenden Klasse oder gar im Besitz ihrer führenden Fraktionen ist, sondern weil er die materielle „Vergegenständlichung eines strukturellen Klassen- und Ausbeutungsverhältnisses ist. Bestandsfähig ist er nur so lange, als der ökonomische Reproduktionsprozess als Kapitalverwertungsprozess gewährleistet bleibt.“<sup>73</sup> Welche immer seine konkrete Regierungsform und sein institutionelles Arrangement sei, es ist die Funktion

---

Oberbefehl der Industrie wird Attribut des Kapitals, wie zur Feudalzeit der Oberbefehl in Krieg und Gericht Attribut des Grundeigentums war.“ MEW 23, 351f.

<sup>72</sup> Hirsch, Joachim: Materialistische Staatstheorie. Transformationsprozesse des kapitalistischen Staatensystems, Hamburg 2005, S. 25.

<sup>73</sup> Ebd., S. 26.

des modernen Staates als Monopolist der legitimen Gewaltanwendung und ‚Friedensstifter‘ der bürgerlichen Gesellschaft den kapitalistischen Verwertungsprozess aufrechtzuerhalten und somit „zugleich soziale Klassenverhältnisse“<sup>74</sup> zu reproduzieren. Die Existenz des modernen Staates ist über seine Einnahmequelle der Steuern - „das Dasein des Staats, ökonomisch ausgedrückt“ (MEW 4, 348) - selbst untrennbar daran gebunden, „dass der Verwertungsprozess des Kapitals nicht ernsthaft gestört wird.“<sup>75</sup>

Diese formanalytischen Bestimmungen können allerdings nicht die konkrete Gestaltung des Staatsapparates und seiner Regierungsform gleichsam deduktiv bestimmen: „Der Staat drückt in seiner konkreten organisatorischen Struktur soziale Kräfteverhältnisse aus, formt und stabilisiert sie.“<sup>76</sup> Die konkreten Inhalte und Formen der Politik sowie das institutionelle Gefüge des Staates sind nicht aus einer ‚Logik des Kapitals‘ ableitbar, sondern stets in Veränderung begriffene Resultate von Klassenkämpfen und den verschiedensten gesellschaftlichen Interessenkonflikten. In diesem Sinne ist der *konkrete* Staat der politisierte und institutionell materialisierte Ausdruck sozialer Verhältnisse und Kämpfe, der die „Entwicklungstendenzen des Kapitals im Allgemeinen modifiziert und konkretisiert.“<sup>77</sup>

### ***Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte***

Ottmann widmet Marx’ bedeutender Schrift ‚Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte‘ einen eigenen Abschnitt. Er tut dies weniger der marxischen Argumentation in diesem Klassiker politischer Soziologie zuliebe, sondern weit mehr um die Schrift als Irritation für das vermeintliche „Schema des Historischen Materialismus“ (166) aufzuweisen. Auch hier sollen einige ungenaue und suggestive Formulierungen des Autors<sup>78</sup>, zu Gunsten der Aufklärung

---

<sup>74</sup> Schäfer; Gert: Gegen den Strom. Politische Wissenschaft als Kritik, Hannover 2006, S. 177. Der Klassencharakter des bürgerlichen Staates und seines Rechts lässt sich wie folgt spezifizieren: Indem die „außerökonomische Gewalt das *Basisrecht* der Warenproduktion, das *Privateigentum*, schützt, schützt sie“ zugleich die „*Herrschaft* des Kapitals über die Lohnarbeit“. Sie ist somit gerade in der abstrakten Gleichbehandlung der klassenantagonistischen Ungleichen als Privateigentümer die „Garantie“ dafür, dass der „Verkaufszwang“ der Arbeitskraft und damit die Herrschaft des Kapitalverhältnisses im Allgemeinen und die Herrschaft des Einzelkapitalisten im Besonderen sich reproduziert. Das bürgerliche Rechtsverhältnis ist Ausdruck der kapitalistischen Produktionsweise und reproduziert als solches das Klassenverhältnis. Alle Zitate aus Blanke, Bernhard u.a.: Kritik der Politischen Wissenschaft 2. Analysen von Politik und Ökonomie in der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt/New York 1975, S. 422, 427 u. 424. Ergo: „gerade der Modus der Abstraktion, die Kompatibilisierung konkret unterschiedlicher Einzelner, ist eine Ermöglichungsbedingung qualitativer Antagonismen. Nur *weil* sich die AlltagsagentInnen im Recht als formal gleiche und freie begegnen können, bleiben strukturell die Differenzen verdeckt, und somit dethematisiert.“ Buckel, Sonja: Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts, Weilerswist 2007, S. 240.

<sup>75</sup> Hirsch: Materialistische Staatstheorie, S. 34

<sup>76</sup> Ebd., S. 30.

<sup>77</sup> Schäfer: Gegen den Strom, S. 149.

<sup>78</sup> Unerwähnt lasse ich sie allerdings nicht, da sie bei einem ansonsten so deutlich und klar formulierenden Autor einmal mehr verwundern: So wird nicht ersichtlich, ob es nun ein „billiger Triumph“ Marxens, oder seiner post-

über zentrale Marxmythen vernachlässigt werden. Als da wären: (a) der „Überbau“ bzw. die „Politik“, der/die die „Basis“ bzw. die „Ökonomie“ „dominieren“ (166) haben können soll. Und (b) der „Primitivismus des Zwei-Klassen-Modells“ (168), nebst des Störtrupps des Lumpenproletariats.

(a) Bezüglich der Basis-Überbau Terminologie kann Abhilfe geschaffen werden: Die anklingende begriffliche Hypostasierung überhörend, ist zuerst festzuhalten, dass in der gesamten bisherigen Vorgeschichte, ergo Kapitalismus inbegriffen, *nicht einmal* die Politik/Überbau die Ökonomie/Basis dominiert hat, wenn wir von dem marxschen Verständnis dieser Begriffe ausgehen. Eine solche Umkehrung des dialektischen Verhältnisses würde die bewusste, und demokratische Planung der Produktion voraussetzen: den Kommunismus. Hiervon abgesehen ist für Marx nur im Kapitalismus die Spezifik *warenproduzierender* Arbeit principium synthesis der Gesellschaft und nur hier ist die Ökonomie ein eigenständig gesetztes, funktional-differenziertes ‚System‘. Dass jede Gesellschaft sich materiell erhalten muss, versteht sich von selbst. Dies heißt aber keineswegs, dass es in anderen Gesellschaftsformationen eine dem Kapitalismus *äquivalente* gesellschafts-strukturierende ökonomische ‚Basis‘ gibt. In „nichtkapitalistischen Gesellschaften konstituiert Arbeit nicht die Gesellschaft, weil sie hier nicht den eigentümlich synthetisierenden Charakter besitzt, der die warenförmige Arbeit auszeichnet. Sie ist zwar gesellschaftlich, konstituiert aber keine gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern wird durch sie konstituiert. (...). *Während in traditionellen Gesellschaften die gesellschaftlichen Verhältnisse die Arbeit mit Sinn und Bedeutung ausstatten, verleiht im Kapitalismus die Arbeit sich selbst und den gesellschaftlichen Verhältnissen einen ‚objektiven‘ Charakter.*“<sup>79</sup> Von Arbeit und Ökonomie in vorkapitalistischen Gesellschaften als Basis zu sprechen, macht nur beschränkt Sinn: als Verweis auf die Naturnotwendigkeit des Mensch-Natur-Stoffwechsels. Mitnichten soll hiermit bezweifelt werden, dass das „Mittelalter nicht vom Katholizismus und die antike Welt nicht von der Politik leben konnte“ und das es die „Art und Weise“ war, wie die Menschen ihr „Leben gewannen“, die „erklärt“, wieso Religion bzw. Politik die „Hauptrolle spielte“ (MEW 23, 96). Es ist dies aber eine Differenzierung die auf wesentliche Unterschiede zwischen

---

modernen Interpreten sein soll, wenn die Verfallsgeschichte der Französischen Revolution „nur Theater“ (166) darstelle. An der „Theatermetaphorik“ sei „in Blick auf Politik und Geschichte“ nichts „neu“ (166). Stimmt: Marx selbst verweist ja auch im ersten Wort der ganzen Schrift auf Hegel. Anders als der Postmoderne löst sich für Marx die Welt sicherlich nicht in Theater resp. Zeichen auf. Das bisweilen komödiantische Auftreten politischer Subjekte auf der Bühne der Geschichte und ihr menschlich-allzumenschliches Handeln, ist der beißenden Ironie Marxens allerdings mehr als bekannt, und willkommenes, da sich selbst zu meist missverstehendes, Opfer subtilen Spotts. Dass der von Marx so geliebten Comédie Humaine indessen ein tragischer Charakter zu Grunde liegt, war dem Materialisten, entgegen anders lautender Gerüchte (Messianismus, Eschatologie, Utopie usw.), indessen bewusst: es gibt kein erlösendes Happy End, höchstens, mit viel Glück und noch mehr Kampf, vielleicht eines Tages ein freies und selbstbestimmtes Zuschauen und Mitspielen für alle.

<sup>79</sup> Postone: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft, S. 266f.

marxistischen Arbeitsontologien und der marxischen Ökonomiekritik verweisen. Diesbezüglich gilt es festzuhalten, dass 1. die Kritik der politischen Ökonomie die *kapitalistische* Produktionsweise und den *einmaligen* Doppelcharakter, der der Arbeit in *diesem* Kontext zukommt, zum Gegenstand hat und 2. ihre Kategorien keinen universalhistorischen, ‚arbeitsontologischen‘ Charakter aufweisen; sie bezeichnen die fundamentale Differenz der kapitalistischen zu allen nicht-kapitalistischen Gesellschaftsformationen.

Wenn mit Ottmanns Formulierungen hingegen bloß die Möglichkeit „einer sich verselbstständigten politischen Gewalt“ (168) gemeint sein soll, so ist dies eine Binsenweisheit. Es muss nicht wiederholt werden, was soeben dargelegt wurde: die Verselbstständigung der politischen Gewalt ist Bedingung der kapitalistischen Produktionsweise. Der Kapitalismus ist eine politische Ökonomie: das Politische dieser Ökonomie ist nicht nur Begriff dafür ist, dass der kapitalistische Produktionsprozess Einheit von Arbeits- und Verwertungsprozess ist, d.h. konstitutiv auf dem Fundament klassenförmiger Ausbeutungsverhältnisse basiert, welches die kapitalistische Ökonomie als gesellschaftliches Herrschaftsverhältnis auszeichnet und nicht bloß als transhistorische sachliche, technologische oder gar ‚natürliche‘ Notwendigkeit menschlicher Daseinsbewältigung begreift. Das Politische der Ökonomie ist vielmehr auch Ausdruck für die Spezifik der Konstitution der konkreten Totalität der kapitalistischen Gesellschaft, welche nicht auf der Grundlage eines ökonomistisch-deterministischen Basis-Überbau-Modells zu erfassen ist. Die für die moderne kapitalistische Produktionsweise fundamentale Differenzierung von Staat und Gesellschaft, von Politik und Ökonomie wäre an sich falsch verstanden, wenn über ihre Differenz ihre notwendige Einheit unterschlagen werden würde, was im Kern nicht weniger als eine entpolitisierte Ökonomie zur Folge hätte. Weder kann das Kapital sich, wie falsche Hegelianismen suggerieren, selbst erzeugen und selbst erhalten, noch kann es, außer in modell-platonischen Konstruktionen, so etwas wie den reinen - unpolitischen - Markt mit angeblich höchster Rationalität geben. Staatliche Gewalt war nicht nur der „Geburtshelfer“ (MEW 23, 779) der kapitalistischen Produktionsweise, sondern ihre Formierung, Organisation und Zentralisierung im modernen Staat ist notwendige Bedingung für den Erhalt dieser.

Welche Form und welchen Grad die Verselbstständigung der politischen Gewalt annehmen kann lässt sich nicht abstrakt deduzieren. Marx und Engels haben in ihren Schriften fünf verschiedene Aspekte dieses Phänomens beschrieben, die über die formanalytische Trennung von Staat und Ökonomie hinausgehen: 1.) Die Möglichkeit der Verselbstständigung politischer Gewalt etwa gegenüber ihrer rechtsstaatlichen Bindung ist prinzipiell darin angelegt, dass der Staat über die notwendigen Mittel hierzu verfügt: Polizei und Militär. 2.) In

welchen Maße eine solche Verselbstständigung auftreten kann, hängt unmittelbar mit dem Kräfteverhältnis zwischen (Zivil)Gesellschaft und Staat zusammen. Es ist also eine Frage inwieweit eine Gesellschaft ‚verstaatet‘ ist und in welchem Maße ihre Selbstorganisationskräfte vorhanden sind. 3.) Die Verselbstständigung der Staatsgewalt schreitet, das hat der späte Engels vor Augen, im Imperialismus voran: Phänomen der Kriegswirtschaft. 4.) In Zeiten der Krise Verselbstständigung der politischen Klasse gegenüber der ökonomisch herrschenden Klasse, etwa durch direkte Repression oder populistische Volksfronttaktiken aus Mob und Elite. 5.) Die Verselbstständigung der Politik in Form von klientelistisch versorgten Parteienarmeen: das Lumpenproletariat. In allen Fällen haben wir es für Marx und Engels im bereits angedeuteten Sinne mit einer ‚scheinbaren‘ Verselbstständigung zu tun, wenn hierunter die Autonomie gegenüber dem ökonomischen Produktionsprozess verstanden wird.

Am Beispiel des Nationalsozialismus, dem als historischen Phänomen nicht zufällig immer wieder mit der Bonapartismustheorie beizukommen versucht wurde, lassen sich diese Dimensionen der Verselbstständigung verdeutlichen, und die alte Frage von Primat der Ökonomie vs. Primat der Politik als abstrakt, undialektisch und letztlich unsinnig zurückweisen: Der Nationalsozialismus ist das Produkt der Fundamentalkrise kapitalistischer Vergesellschaftung. Er ist eine ‚Zerfallsform bürgerlicher Herrschaft‘ (G. Schäfer), welche eine negative Aufhebung des Kapitals intendiert, indem die Widersprüche kapitalistischer Vergesellschaftung nicht aufgehoben werden, sondern mit der Rückkehr zu unmittelbaren Herrschafts- und Gewaltverhältnissen begegnet wird. Dass trotz später Versuche eine eigene Sklaven- und Parteiwirtschaft (KZ's und Herman Göring Werke) aufzubauen, weiterhin eine Abhängigkeit von den fortbestehenden industrie-kapitalistischen Strukturen gegeben war, legt nicht allein der Versuch dar, die eigenen ökonomische Basis qua Raubkrieg zu stützen, sondern auch die um Effizienz bemühte Reorganisation der Privatwirtschaft ab 1944. Der Nationalsozialismus war kein Monolith, sondern ein mehrgliedriger Behemoth, in dem einerseits die ökonomische Elite direkten politischen Einfluss ausübte, zum anderen keine Aufhebung der kapitalistischen Produktionszwänge stattfand. Die Verselbstständigung politischer Gewalt, angetrieben durch einen beispiellosen ideologischen Wahn, führte indessen so weit, dass der Nationalsozialismus, zu letzt sogar offensiv, seine eigenen Geschäftsgrundlage zerstörte: soziale Autodestruktion, die die halbe Welt in den Abgrund riss. Die Möglichkeit der Gefahr, dass die Widersprüche kapitalistischer Vergesellschaftung im Zustand der Fundamentalkrise zur Selbstzerstörung der Gesellschaft führen, haben Marx und Engels indessen bereits im ‚Kommunistischen Manifest‘ gesehen: der „revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft“ steht der „gemeinsame[n] Untergang der kämpfenden Klassen“ (MEW 4, 462) bei Seite. Der

Nationalsozialismus widerspricht den Verkehrsformen kapitalistischer Vergesellschaftung, ist aber zugleich ihr legitimes Produkt. Die negative Aufhebung des Kapitals qua des Rückfalls in unmittelbare politische und ökonomische Herrschafts- und Gewaltverhältnisse ist bleibendes Menetekel einer antagonistischen Vergesellschaftungsweise, deren Basis die irrationale und unbeherrschte Verwertung des Wertes ist. Dass diese der adäquaten politischen Vermittlung bedarf, die der Faschismus tendenziell zerstört, ist genauso evident, wie dass eine solche nicht die Kapitalverwertung als principium synthesis aufhebt, sondern ihr integraler Bestandteil ist. Die Aufhebung des polit-ökonomischen Systems des Kapitalismus wäre erst der Kommunismus, der die blinde Gewalt des Ökonomischen gebrochen und den Materialismus der Vorgeschichte überwunden hätte. Die faschistische Barbarei samt historischer Vorläufer hingegen sind das legitime Produkt des kapitalistischen Fortschritts, der sich selbst zerstört und die vermittelten Formen politischer und ökonomischer Gewalt aus ihrer bürgerlichen Hegung befreit, um hinter die Moderne mit den Mitteln der Moderne zurückzukehren. Als solche vermeintliche Verselbstständigung politischer Gewalt bricht diese nicht das Unheil der basalen ökonomischen Heteronomie, sondern entfacht die in dieser verpuppt fortwesende Gewalt. Als solche Furie des Verschwindens ist sie das Gegenteil des marxischen Kommunismus.<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> An Stelle vieler verweise ich bezüglich des Nationalsozialismus allein auf Neumann, Franz L.: Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944, herausgegeben und mit einem Nachwort von Gert Schäfer, Frankfurt a.M. 1984. Gert Schäfer hat bereits 1970 deutlich ausgesprochen, was so manche zeitgenössische (antideutsche) Kritik am Traditionsmarxismus für ihre genuine Erkenntnis hält, und ihn dem absehbaren Angriff der marxistisch-leninistischen Großinquisition in Person Reinhard Opitz' aussetzte: „Die irrationalen Triebkräfte, die der historische Faschismus freisetzte, haben (...) dessen innerste Tendenz zur Herrschaft *sans phrase* in dem Maße hervortreten lassen, wie sich die faschistischen Praktiker der Gewalt über den ihnen zugeordneten Auftrag hinwegsetzten und ihr eigenes Bild von der Gesellschaft zu verwirklichen suchten. Diese Tendenz war gewiß an den Rändern der klassischen bürgerlichen Gesellschaft und in ausgezeichneten Augenblicken gewaltsamer Durchsetzung ihrer Ziele immer schon zutage getreten (...). Im Faschismus aber tritt der verhüllte gewaltsame Kern der Klassenherrschaft offen hervor – und ersetzt die kapitalistische Form. (...). Der konsequente Faschismus strebte ein System direkter Herrschaft an, in dem die aus dem Kapitalismus entwickelten Begriffe, auch die kritischen des Marxismus, weithin sinnlos werden. (...). Wie der Faschismus den kapitalistischen Staat aufgelöst hat, so löst er auch die kapitalistische Ökonomie auf, und die neue soziale Herrscherklasse, in der die ‚Praktiker der Gewalt Wirtschaftsführer werden und die Wirtschaftsführer Praktiker der Gewalt‘, kann ein Resultat der kapitalistischen Gesellschaft sein, aber sie repräsentiert auch ihr Ende.“ Schäfer, Gert: Ökonomische Bedingungen des Faschismus, S. 214f, in Kühnl, Reinhard (Hg.): Texte zur Faschismuskritik 1, Hamburg 1974, S. 204-19. Schäfer differenziert die Sache nach bereits zwischen Faschismus und Nationalsozialismus, und lässt auch den Antisemitismus und Rassismus nicht unerwähnt. Auch wenn die Bedeutung letzterer heute weit mehr in den Mittelpunkt einer Faschismustheorie zu stellen wäre, kann ohne Übertreibung festgehalten werden, dass auch heute noch, die, im deutschen Sprachraum tote, theoretische Faschismusforschung, die von Schäfer aufgeworfenen Fragen nicht adäquat beantwortet hat. Fragen und Einsichten von einer solchen gesellschaftstheoretischen Reichweite spielen heute keine Rolle mehr; man geht ihnen lieber, im Detail versessen, aus dem Weg. Im anglophonen Raum, geht die Debatte um Faschismustheorien indessen munter weiter. Vgl. den verdienstvollen Literaturüberblick von Reichardt, Sven: Neue Wege der vergleichenden Faschismusforschung, in: Mittelweg 36 1/2007, S. 9-25. Selbst die wichtigeren Beiträge bewegen sich aber nicht auf dem bereits bei Schäfer erreichten Niveau: die beiden zentralen Charakteristika des Nationalsozialismus, seine primär von Franz Neumann herausgearbeitete imperialistische Raubökonomie und sein insbesondere von Adorno/ Horkheimer und Arendt analysierter rassistischer Vernichtungsantisemitismus bleiben zumeist Leerstellen in der von Reichardt vorgestellten Literatur. Eine Faschismustheorie, die für diese

(b) Die Missverständnisse bezüglich des marxischen Klassenbegriffs sind Legion. Nicht das Marx nicht selbst falschen Lesarten zugearbeitet hätte, ist zu bestreiten. Was für alle bisherigen Ausführungen gilt, ist auch hier zutreffend: Marx äußert sich in verschiedenen Kontexten überaus variabel und auch widersprüchlich, verwendet Begriffe äquivok und verzichtet in der Regel auf ihre präzise Definition. Es ist hier folglich nicht darum zu tun, den Eindruck zu erwecken als sei bei Marx alles klar und deutlich, oder dass er mit all seinen Aussagen Recht hätte. Was aber angezeigt ist, ist eine avancierte Marx-Lektüre. Diese nimmt (a) alle verfügbaren Texte zur Kenntnis, (b) interpretiert diese am Maß der reifsten Form seiner kritischen Theorie, der Kritik der politischen Ökonomie, und nimmt (c) den aktuellen Stand der Forschung wahr. Ottmanns Ausführungen entsprechen durchgehend allen drei Kriterien nicht, wie auch sein primitivistisches Verständnis des angeblich primitivistischen marxischen Klassenbegriffs darlegt. Daher auch hier Aufklärung:

Marx' Begriff der Klasse, wie er implizit der Kritik der politischen Ökonomie zu Grunde liegt, ist auf der obersten Abstraktionsstufe der Reflexion nicht (herrschafts)soziologisch misszuverstehen. Die Kennzeichnung der kapitalistischen Produktionsweise als spezifische Form der historischen Diversität von Klassengesellschaften zielt auf die Spezifik der Gesellschaftlichkeit der Arbeit als wertformkonstitutives Verhältnis: Dieses „ökonomische Produktionsverhältnis, die genuin *gesellschaftliche* Teilung der Arbeit, stellt *das* gesellschaftliche, insofern *objektive* Strukturmoment moderner Gesellschaften schlechthin dar.“<sup>81</sup> Wenn Marx an prominenter Stelle schreibt, dass „das Kapital kein Ding, sondern ein bestimmtes gesellschaftliches, einer bestimmten historischen Gesellschaftsformation angehöriges Produktionsverhältnis ist“ (MEW 25, 822), so ist dieses im Kern ein Verhältnis, in dem die gesellschaftliche Arbeit auf Basis konkurrierender arbeitsteiliger Privatproduktion basiert, welche selbst wiederum auf dem formkonstitutiven Klassenverhältnis von Produktionsmittelbesitzern und Lohnarbeitern fundiert. Das Klassenverhältnis ist auf dieser Theorieebene eine formanalytische Kategorie, die die *Strukturspezifik* der Vergesellschaftungsweise kapitalistischer Observanz selbst bezeichnet und nicht eine soziologische<sup>82</sup> Charakterisierung von sozialer

---

Phänomene keine Erklärung hat oder sie einfach ausklammert, kann aber allenfalls an der Oberfläche der historischen Katastrophe kratzen. Eine solche Forschung mag ungleich empirisch fundierter und differenzierter sein als ältere Arbeiten; ein Anschluss an sie ist daher fraglos Bedingung für den Fortschritt der Erkenntnis. Ihr theoretischer Gehalt indessen wiegt alles andere als schwer, und verlangt geradezu nach theoretischer Intervention seitens eines Denkens, welches sich dem kategorischen Imperativ verschrieben hat, dass ‚Auschwitz sich nicht wiederhole‘ (Adorno).

<sup>81</sup> Meyer: Absoluter Wert und allgemeiner Wille, S. 97.

<sup>82</sup> „Der ‚grobianische‘ Menschenverstand verwandelt den Klassenunterschied in den ‚Längenunterschied des Geldbeutels‘ und den Klassengegensatz in ‚Handwerkshader‘. Das Maß des Geldbeutels ist ein rein quantitativer Unterschied, wodurch je zwei Individuen *derselben* Klasse beliebig aufeinander *gehetzt* werden können“ (MEW 4, 349), schreibt Marx bereits 1847. Fragen von Macht- und Autoritätsverhältnissen, sozialer Ungleichheit, der Verteilung von Lebenschancen und ihre kulturellen und symbolischen Dimensionen waren für Marx nicht



Stratifikation, Hierarchie und Ungleichheit darstellt: „Der Klassenbegriff der *Kritik der politischen Ökonomie* bezeichnet keine konkreten Stände, Schichten oder Milieus (...). Der formanalytische Klassenbegriff ist Teil eines Forschungsprogramms, das ausschließlich die grundlegenden Strukturen des Kapitalismus zu dechiffrieren beansprucht.“<sup>83</sup> Mit einem Satz: Die „spezifische Klassenspaltung an der Arbeit selbst“ - die Trennung der Produzenten von den Produktionsmitteln, die Privateigentum der Klasse der Kapitalisten sind - „setzt die Arbeit in ihrem *formkonstitutiven Doppelcharakter*“<sup>84</sup> und weist somit diese gesellschaftliche Kernstruktur als Basis der abstrakten Herrschaft des prozessierenden Kapitals aus, d.h. des sinnlich-übersinnliche ökonomische Formgegenständlichkeit annehmenden historisch-spezifischen gesellschaftlichen Verhältnisses. Dies ist die abstrakteste Bestimmung der Klassifizierung des Kapitalismus als Klassengesellschaft: Klasse als Strukturbezeichnung des sozialen Basisverhältnisses der kapitalistischen Produktionsweise, nicht als Beschreibung realhandelnder sozialer Großgruppen.

Der sozio-ökonomische Gehalt *jedes* historischen Klassenverhältnisses ist die Leistung von Mehrarbeit seitens der abhängigen Produzenten und die exklusive Appropriation des Mehrprodukts seitens einer Klasse Privilegierter.<sup>85</sup> Die Spezifik des *kapitalistischen* Klassenverhältnisses ist auf der einen Seite durch die Tatsache begründet, dass sich die „ökonomische Hörigkeit“ (MEW 23, 603) der unmittelbaren Produzenten nicht qua direkter Herrschafts- und Gewaltverhältnisse<sup>86</sup> wie in der Sklaverei oder beim feudalen Fronddienst, sondern als

---

belanglos, bilden aber nicht das Thema der Kritik der politischen Ökonomie, die die soziale – formkonstitutive - *Kernstruktur* der kapitalistischen Produktionsweise eruiert. Marx zielt auf die Erfassung der „Formunterschiede der ökonomischen Verhältnisse“ (MEW 26.1, 65). Dies nicht zu sehen, könnte man als soziologistischen Fehlschluss bezeichnen, der an der Intention des marxischen Unternehmens zielgenau vorbeischießt.

<sup>83</sup> So jetzt Sven Ellmers in seiner hervorragenden Arbeit: Die formanalytische Klassentheorie von Karl Marx. Ein Beitrag zur neuen Marx-Lektüre, Duisburg 2007, S. 47. Ellmers konkretisiert die analytische Differenz zwischen formanalytischer und empirisch-soziologischer Klassentheorie wie folgt: Während Erstere die „*Genesis* von Reichtumsformen“ erfasst und auf höchstem Abstraktionsniveau jenseits konkret-historischer Klassenverhältnisse argumentiert, untersucht Letztere „asymmetrische Reichtumsverteilungen“ (S. 47) anhand konkret-historischer Sozialstrukturen und ihrer Großgruppen.

<sup>84</sup> Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 270.

<sup>85</sup> Vgl. hierzu bes. Ritsert, Jürgen: Der Kampf um das Surplusprodukt. Einführung in den klassischen Klassenbegriff, Frankfurt a.M. 1988. Die formanalytische Dimension des Klassenbegriffs – Klassenspaltung qua Trennung von Produzenten und Produktionsmitteln als Basis der Wert konstituierenden (abstrakten) Arbeit - als abstrakteste Ebene der Bestimmung der Bedeutung des kapitalistischen Klassenantagonismus wird in dieser wichtigen Darstellung allerdings nicht deutlich exponiert. Im Vordergrund steht vielmehr der sozio-ökonomische Gehalt von allen Klassengesellschaften: die jeweils „spezifische Form, in der unbezahlte Mehrarbeit aus den unmittelbaren Produzenten ausgepumpt wird“ (MEW 25, 799). Marx verwendet den Begriff der Klasse äquivok: Er bezeichnet sowohl die historisch spezifische Differenz der kapitalistischen Gesellschaft etwa in Differenz zur feudalen Ständegesellschaft als auch das konstitutive Herrschaftsverhältnis aller bisherigen Zivilisationen: „Dem Wort ‚Klasse‘ wird hier folglich eine allgemeinere Bedeutung zugewiesen: Es bezeichnet nicht mehr – wie bei der Distinktion von Klasse und Stand – die formationspezifischen Modifikationen, sondern das mehrere Sozialsysteme übergreifende, auf Aneignung fremder Arbeit basierende Herrschaftsverhältnis selbst.“ Ellmers: Formanalytische Klassentheorie, S. 91. Vgl. zu dieser Frage insgesamt ebd., S. 87-92.

<sup>86</sup> Zu der hieraus entspringenden sozialdarwinistischen Leistungsideoologie, dass jeder seines Glückes eigener Schmied ist, hat Marx alles Wesentliche gesagt: Da „das Individuum nicht seine persönliche Bestimmtheit ab-

*struktureller Zwang* durchsetzt, dessen (historisches) fundamentum in re die (gewaltsame) *Trennung der Produzenten von den Produktionsbedingungen* darstellt. Auf der anderen Seite ist sie dadurch charakterisiert, dass die *Aneignung des Mehrprodukts die Form der progressiven Mehrwertakkumulation* annimmt. Die Mehrwertappropriation geschieht formell folglich gewaltfrei vermittelt über den Markt und ist selbst bloß als Mittel des eigentlichen Zwecks der in sich maßlosen Kapitalverwertung - Movens der Dynamik moderner Vergesellschaftung - bestimmt. Das kapitalistische Klassenverhältnis lässt sich somit als doppelt indirektes Herrschaftsverhältnis klassifizieren: Einerseits basiert es (idealitas) auf der rechtlichen Gleichheit und Freiheit *aller* Gesellschaftsmitglieder, was die gewaltsame Auspressung der Produzenten qua direkter Herrschaftsverhältnisse ausschließt, und andererseits ist es durch den Sachverhalt charakterisiert, dass auch die *herrschende Klasse keineswegs der selbstständige Herr* im eigenen Haus, sondern *bloß der Exekutor* der „Zwangsgesetze“ des Kapitals ist und als solcher nichts als „personifiziertes Kapital“ (618) darstellt.<sup>87</sup>

Mit dieser Bestimmung des Kapitals als eigengesetzliche Bewegung der sich verselbstständigenden gesellschaftlichen Verhältnisse ergibt sich eine Entmystifizierung des Klassenkampfes. Fraglos ist, dass ein Kapitalismus ohne Klassen eine *contradictio in adjectio* darstellt, da die Trennung der Produzenten von den Produktionsmitteln - die Existenz der Lohnarbeiterklasse - sowie die einseitige Leistung von Mehrarbeit und folglich nicht weniger einseitige Aneignung des Mehrprodukts über die Zirkulationssphäre die zentrale Wesensbestimmung dieser Produktionsweise ist. Im diesen strukturellen Sinn dürfen Klassen nicht mit einer ihrer jeweiligen historisch-spezifischen Form identifiziert werden. Die Ineinssetzung des Klassenverhältnisses mit der historischen Konfrontationslinie zwischen der bourgeois Kapitalistenklasse und der Klasse des Industrieproletariats im klassischen Marxismus und in den politischen Kampfschriften von Marx und Engels<sup>88</sup> deckt sich allerdings so wenig mit der

---

streifen, wohl aber äußere Verhältnisse überwinden (...) kann, so *scheint* seine Freiheit (...) größer. Eine nähere Untersuchung jener äußeren Verhältnisse, jener Bedingungen, zeigt aber die Unmöglichkeit der Individuen einer Klasse etc., sie en masse zu überwinden, ohne sie aufzuheben. Der einzelne kann zufällig mit ihnen fertig werden; die Masse der von ihnen Beherrschten nicht, da ihr bloßes Bestehen die Unterordnung und die notwendige Unterordnung unter sie ausdrückt.“ MEW 42, 97.

<sup>87</sup> In dem Manuskript ‚Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses‘ unterstreicht Marx den abstrakten und unpersönlichen Charakter der Herrschaft des Kapitals besonders deutlich: „In der That ist die Herrschaft der Capitalisten über die Arbeiter nur die Herrschaft der verselbständigten *Arbeitsbedingungen* (...) über den Arbeiter selbst. (...). Die *Functionen*, die der Capitalist ausübt, sind nur die mit *Bewußtsein* und *Willen* ausgeübten Functionen des Capitals - des sich verwerthenden Werths durch Einsaugung der lebendigen Arbeit - selbst. Der Capitalist functionirt nur als *personnificirtes* Capital, das Capital als Person, wie der Arbeiter nur als *personnificirte Arbeit*, die ihm als Qual, als Anstrengung, die aber dem Capitalisten als Reichthum schaffende und vermehrende Substanz gehört (...). Die Herrschaft des Capitalisten über den Arbeiter ist daher die Herrschaft der Sache über den Menschen (...).“ MEGA II/4.1, 64. In der Tat ein Verhältnis, in dem Kapitalisten und Proletarier bloß „Triebrad“ eines „gesellschaftlichen Mechanismus“ (MEW 23, 618) sind.

<sup>88</sup> Eine Tatsache, die schnell übersehen lässt, dass es Marx ja um die Abschaffung und keineswegs um die Verallgemeinerung proletarischer Arbeits- und Lebensformen ging. Selbstaufhebung der Arbeiterklasse, nicht

Kritik der politischen Ökonomie wie die revolutionsemphatische Glorifizierung des Klassenkampfes. Verlässt man die dargestellte abstrakteste Bestimmungsebene des kapitalistischen Klassenverhältnisses, deren polit-ökonomische Intention es war, darzulegen, dass der Kapitalismus *notwendigerweise* die Existenz der Lohnarbeiterklasse *voraussetzt* und stets *reproduziert* und es *allein* diese abhängigen unmittelbaren Produzenten sind die den (Mehr)Wert erzeugen, so kann von einem in der Tat primitiven Zwei-Klassen-Schematismus in der marxschen Theorie keine Rede mehr sein. Konkretisiert Marx spezifische Sozialstrukturen der kapitalistischen Produktionsweise, so differenziert er nicht nur sowohl zwischen Gruppierungen der herrschenden Klasse<sup>89</sup> als auch den mannigfaltigen Unterschieden in der Klasse der Lohnarbeiter<sup>90</sup>, sondern analysiert darüber hinaus nicht weniger die Gruppierungen der Exkludierten<sup>91</sup> als die „Beamten und Pfaffen, Soldaten und Ballettänzerinnen, Schulmeister und Polizeischergen“ (MEW 4, 348). Wenn Marx keine soziologisch-empirische Analyse realer mannigfaltig differenzierter Sozialstrukturen vornahm, so tat er dies nicht, weil er etwa die Komplexität der sozialen Wirklichkeit nicht sah oder gar theoretisch weg degradierte, sondern allein, weil sein Erkenntnisinteresse ein anderes war: seinem Wissenschaftsverständnis nach war erst die Arbeit zu leisten, die Grundstruktur der kapitalistischen Produktionsweise bzw. die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft begrifflich zu erfassen, da allein von deren Wesensbestimmungen her die Erscheinungen zu dechiffrieren sind.

Das von Ottmann als „seltsame Kombination“ (167) titulierte Lumpenproletariat, ist als Antizipation des von Hannah Arendts später detailliert beschriebenen Mobs zu begreifen, der das Bündnis mit der Elite eingeht. Man mag die Formulierung unglücklich finden, oder gar aus Verzweiflung über das sich ganz und gar nicht revolutionär gebende Proletariat, die Flucht nach vorne antreten, um das Lumpenproletariat (in seinen modernen Erscheinungen)

---

die Glorifizierung ihrer Existenz wie im Staatssozialismus ist das marxsche Telos: „Wenn das Proletariat siegt, so ist es dadurch keineswegs zur absoluten Seite der Gesellschaft geworden, denn es siegt nur, indem es sich selbst und sein Gegenteil aufhebt. Alsdann ist ebensowohl das Proletariat wie sein bedingender Gegensatz, das Privateigentum, verschwunden.“ MEW 2, 38. Die Proletarier, die „sich selbst befreien“ müssen und können, sind daher nichts weniger als „Götter“ (38).

<sup>89</sup> Vgl. zur differenzierten Analyse der herrschenden Klasse und ihrer Politiken Marx' Studie ‚Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850‘ (MEW 7, 12 ff.) und den besagten ‚Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte‘ (MEW 8, 115 ff.).

<sup>90</sup> Die Aktiengesellschaft als „vollendetste Form“ (MEW 29, 312) des Kapitals und „Aufhebung“ desselben „innerhalb der Grenzen der kapitalistischen Produktionsweise“ (MEW 25, 452) zeigt auf, dass die Bestimmung des Lohnarbeiters als Nicht-Besitzer von Produktionsmitteln an Grenzen stößt: wie der einfache Arbeiter qua Aktienkauf nebenher Eigentümer werden kann, so sind nominell auch die „Dirigenten“ (452) resp. Manager Lohnarbeiter. Hier von Proletariern, dort von Kapitalisten zu sprechen, macht in der Tat nur bedingt Sinn.

<sup>91</sup> Marx unterscheidet drei Typen von Exkludierten der bürgerlichen Gesellschaft, die der Kapitalismus *notwendig* produziert: erstens die ‚industrielle Reservearmee‘ als „flüssige, latente und stockende“ (MEW 23, 670) relative Überbevölkerung, zweitens der Pauperismus als der „tiefste Niederschlag“ (673) der relativen Überbevölkerung und drittens das Lumpenproletariat als der „Auswurf, Abfall, Abhub aller Klassen (MEW 8, 161).

als eigentlich revolutionäre Kraft zu stilisieren. Marx' Lumpenproletariat macht als analytische Kategorie indessen sehr wohl Sinn. Marx versteht hierunter eine soziale Kraft im politischen Kräftefeld, die auf Grund ihrer mangelnden Verankerung im Produktionsprozess eine käufliche und manövrierbare Gewaltmasse darstellt, die sich offensiv gegen das Emanzipationsstreben der Arbeiterklasse wenden lässt. Diese Überlegung ist rational begründet und ließe sich an Beispielen aus der modernen Geschichte überaus ‚prächtig‘ illustrieren. Das dieser Überlegung zur Seite stehende von Marx gezeichnete Bild des revolutionären Proletariats, welches dem eigenen Erkenntnisstand der Kritik der politischen Ökonomie widerspricht, und dem gegenüber insbesondere im Briefwechsel immer wieder Selbstzweifel laut werden, die bisweilen mehr als eine „unbewusste Ahnung“ (167) darstellen, muss (und kann) nicht geteilt werden, um das Lumpenproletariat bzw. das mit diesem bezeichnete Phänomen als real anzuerkennen. Um eine womöglich noch moralisch motivierte „Denunziation der Ärmsten der Armen“ (167) ging es Marx jedenfalls nicht.

### ***Der Bürgerkrieg in Frankreich***

Ottmanns Darstellung der Pariser Commune und ihrer theoretischen Verarbeitung durch Marx läuft auf zwei Behauptungen hinaus. Zum einen auf die apodiktische These, dass in der Commune „ - wie in jeder Rätedemokratie – nicht die Versammlung der Abgeordneten, sondern ein Ausschuß“ (170) regierte, zum anderen, dass Marx' mit seiner Schrift jeden „Weg zum Parlamentarismus versperrt[e]“ und für die, den direkten Weg zu Lenin einschlagend, „offen deklarierte Diktatur“ (171) eintrat. Ottmanns apodiktische These über das Wesen jeder Rätedemokratie interessieren hier genauso wenig, wie seine völlig undifferenzierte Bemerkung, dass die Commune „mehr Tote als in der Terrorphase der Französischen Revolution“ (168) zu verantworten habe.<sup>92</sup> Auch zum marxischen Begriff der Diktatur des Proletariats ist das Nötige bereits gesagt worden. Hier gilt es nur zwei Sachen zu betonen: Wenn

---

<sup>92</sup> Auch diese Suggestion kommt einer politischen Denunziation gleich: Die tausenden Toten waren in ihrer übergroßen Mehrzahl doch nicht Opfer der Revolutionäre, sondern der militärischen Vernichtungsaktion der französisch-preußischen Herrschaftsallianz. Die Gewalt die entfacht wurde, hat doch ihren Ursprung nicht in der Revolte, sondern in der bestehenden Ordnung, die als Angegriffene ihr wahres Gesicht zeigt(e). Im welchen Maße die konterrevolutionäre Vernichtung der Pariser Commune die faschistische Barbarei des 20. Jahrhunderts antizipierte, zeigt dagegen der eindrucksvolle Essay von Traverso, Enzo: *Moderne und Gewalt. Eine europäische Genealogie des Nazi-Terrors*, Köln 2003, 109ff. Eine Kuriosität am Rande: Ottmann berichtet von Nietzsches im Angesicht der vermeintlich kulturgefährdenden Commune verschütteten Krokodilstränen, ohne auch nur zu erwähnen, dass der sich vor dem Aufstand fürchtende deutsche Philosoph gleichzeitig überhaupt kein Problem damit hatte, die Forderung aufzustellen, dass das „Elend der mühsam lebenden Menschen (...) noch gesteigert werden“ müsse, um die Versorgung der Übermenschen zu sichern. Auch dies ist symptomatisch: Ottmanns Nietzschelektüre, die unvergleichlich gehaltvoller ist als seine Marxverhuzung, entschärft denjenigen Denker, der nicht Mensch, sondern Dynamit sein will. Doch dies ist ein anderes Thema.

Marx die Commune „welthistorische[r] Wichtigkeit“ (MEW 33, 209) attestiert, so resultiert diese Emphase aus der Solidarität mit den Insurgenten und der Vernetzung revolutionärer Kräfte. Aus dem marxschen Briefwechsel ist bekannt, dass Marx dem Aufstand bisweilen durchaus skeptisch gegenüberstand, da sein gewaltsames Ende angesichts der militärischen Bedrohung der reaktionären Allianz absehbar war. Bei aller Solidarität, die nicht zu letzt der IAA zur Publicity diente, war die Commune für Marx, wenn auch „von welthistorischer Wichtigkeit“, gar ein Produkt der historischen „Zufälligkeiten“ (MEW 33, 209). Die Mystifikation der Commune in Marx' Schriften ist ergo im Wesentlichen ein politischer Schachzug. Man denke nur an den bekannten Alters-Brief von Marx an Ferdinand Domela Nieuwenhuis, wo er zu, wie auch immer im Einzelnen zu bewertenden, Aussagen kommt, die diese Annahme bestätigen: „Sie werden mich vielleicht auf die Pariser Kommune verweisen; aber abgesehen davon, dass dies bloß Erhebung einer Stadt unter ausnahmsweisen Bedingungen war, war die Majorität der Kommune keineswegs sozialistisch, konnte es auch nicht sein. Mit geringerem Quantum common sense hätte sie jedoch einer ganzen Volksmasse nützlichen Kompromiß mit Versailles - das allein damals Erreichbare – erreichen können.“ (MEW 35, 160).

Des Weiteren hat Marx den Parlamentarismus, der zu seiner Zeit im Übrigen nicht mit den Verhältnissen einer modernen parlamentarischen Demokratie in eins zu setzen ist, nicht verdammt; das gilt auch für Lenin, man denke nur an seine Hetzschrift gegen die Linkskommunisten. Als revolutionärer Realpolitiker bekämpft Marx sowohl die *politischen Indifferentisten*, die „jedes reale Kampfmittel (...) verweigern, weil man all diese Kampfmittel der heutigen Gesellschaft entnehmen muß und weil die fatalen Bedingungen dieses Kampfes das Unglück haben, sich nicht (...) idealistischen Phantasien anzupassen“ (MEW 18, 301), als auch die die differenzierte Formspezifik von Herrschaft negierenden *Rechts nihilisten*: durch das Erkämpfen „*allgemeine[r] Gesetze*“ „stärkt die Arbeiterklasse keineswegs die Regierung. Im Gegenteil, sie verwandelt jene Macht, die jetzt gegen sie gebraucht wird, in ihre eignen Diener. Sie erreicht durch einen allgemeinen Gesetzesakt, was sie durch eine Vielzahl isolierter individueller Anstrengungen vergeblich erstreben würde“ (MEW 16, 194). Diese für das politische Denken Marx' sehr weitgehende ‚reformistische‘ Haltung steht, was seine politische Urteilskraft unterstreicht, im Kontext des Verbotes von allen Formen der Kinderarbeit. Marx war dennoch nie von der „parlamentarischen Krankheit angesteckt“, die „glaubt, mit der Volkswahl werde der heilige Geist über die Gewählten ausgegossen“ (MEW 19, 157); er wusste um die „Klebrigkeit des parlamentarischen Regierungssystems (...) und dessen unge-

heurer Fähigkeit zur sozialen Umfunktionalisierung<sup>93</sup>, ohne deshalb aber die Mühen der Realpolitik zu scheuen, indem er sich dieser gesinnungsethisch entzog.

Marx' ‚jakobinische Muttermale‘ (M. Buckmiller) und die hiermit im Kontext stehende Zweiphasentheorie der Revolution, die die Tür zum Etatismus offen hielt, sind genauso wenig zu leugnen, wie die Tatsache, dass Marx die Eigendynamik politischer Macht- und Gewaltverhältnisse wie auch die Bedeutung politischer Institutionen unterschätzte. Diese Feststellungen entbinden aber nicht davon, in einem ersten Schritt den *ganzen* (widersprüchlichen) Marx wahrzunehmen, um in einem zweiten Schritt auf Basis seiner eigenen avancierten Erkenntnisse ihn zu kritisieren, und dann den Weg der Emanzipation zu beschreiten, der nach den Erfahrungen des Zeitalters allein noch offen ist: dieser ist anti-etatistisch oder gar nicht.

### ***Russland und die USA. Die beiden Weltmächte und der Kommunismus***

Unter dieser Überschrift verhandelt Ottmann Aspekte von Marx' ‚historischen Analysen‘, die nach seiner Meinung „oft besser informiert“ seien als „seine pauschalisierenden Großtheorien.“ (171). Es ist dem Autor anzurechnen, dass er sich bemüht zu unterstreichen, dass Marx' Kritik der politischen Ökonomie nicht eine Universaltheorie der Geschichte nach einem „Fünf-Formations-Schema“ ist, sondern sich „einzig und allein“ auf die „Entwicklung des europäischen Westens“ (165) bezieht. Es ist daher irritierend, dass er zugleich die prägnant dargestellte Thematik der asiatischen Despotie, der russischen Obschtschina und der Inexistenz eines US-amerikanischen Sozialismus, dazu benutzt, nicht die Lebendigkeit des marxischen Denkens herauszuarbeiten, sondern Marx als scheiternden Generalisten darzustellen. Daher hier allein nochmals ein kurzer Kommentar zum marxischen Geschichtsdenken:

Fraglos stehen sich noch im Spätwerk *Kritik* an einer „allgemeinen geschichtsphilosophischen Theorie, deren größter Vorzug darin besteht, übergeschichtlich zu sein“ (MEW 19, 112) und der Transformation einer „historische[n] Skizze (...) in eine geschichtsphilosophische Theorie des allgemeinen Entwicklungsganges (111) und die hegelianisierende *Affirmation* der „Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung *Mensch* (...) auf Kosten der Mehrzahl der Menschenindividuen und gar Menschenklassen“ (MEW 26.2, 107) gegenüber.<sup>94</sup> Dieser objektive Widerspruch ist nur gewaltsam auflösbar; die marxische Theorie ist in diesem

---

<sup>93</sup> Agnoli, Johannes: Die Transformation der Demokratie und andere Schriften zur Kritik der Politik, Freiburg 1990, S. 85.

<sup>94</sup> Vgl. auch MEW 9, S. 128-33 u. 220-26; MEW 23, 790f.

Punkt nicht kohärent, eine widerspruchsfreie Interpretation nicht möglich. Dem heutigen Denken bleibt sinnvollerweise nur der Anschluss an den kritischen Argumentationsstrang, während die objektivistisch-teleologische Geschichtsphilosophie im 19. Jahrhundert zu verbleiben hat.

Wider „hegelianisierende Konstruktionen von Entwicklungsgesetzen, Ableitungszusammenhängen oder Totalitätskategorien“<sup>95</sup> sind allerdings die „Grenzen“ (MEW 42, 43) der Dialektik in Darstellung und Wirklichkeit für das marxsche Denken konstitutiv. So ist für das marxsche Denken auch ein *reflektierter* Bezug auf die Empirie und ihre Erforschung *conditio sine qua non*: wie gegen geschichtsphilosophische Spekulation polemisiert Marx auch gegen die „Sammlung toter Fakta“ durch den „abstrakten“ (MEW 3, 27) Empirismus. Die Betonung des Empirischen - insbes. in der ‚Deutschen Ideologie‘ - zielt indessen darauf, dass die „allgemeinsten Resultate“ der Forschung als „Abstraktionen“ konstitutiv auf die konkrete Erforschung der historisch-gesellschaftlichen Empirie verwiesen sind - ohne den Bezug zur Wirklichkeit haben sie „für sich (...) durchaus keinen Wert“ (27). Der sog. historische Materialismus ist somit dem eigenen, bisweilen unterbotenen Anspruch nach das Gegenteil von geschichtsphilosophischen Spekulationen über eine allgemeine Logik der Geschichte, „wonach die geschichtlichen Epochen zurechtgestutzt werden können“ (MEW 3, 27); er ist der durch die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften sich verändernde, „Leitfaden“ (MEW 13, 8) der konkreten Forschung, nicht deren Substitut in Form allgemeiner Schemata.

### ***Marx und Lassalle oder Marx und die Sozialdemokratie***

Marx' Kritik am Sozialdemokratismus, dessen Wesen es ist, sich „innerhalb der Grenzen des polizeilich Erlaubten und logischen Unerlaubten“ (MEW 19, 29) zu bewegen, und die kapitalistische Gesellschaft samt Staat nur ohne ihre Widersprüche haben zu wollen, stößt Ottmann auf, da sie mit den Ungereimtheiten eines theoretisch belanglosen, Phrasen produzierenden Reformismus aufräumt, und dessen Forderungen als Vollendung, nicht als revolutionäre Aufhebung bürgerlicher Vergesellschaftungsprinzipien entlarvt. Marx' Kritik, die er selbst bloß als Randglosse titulierte, überpointiert, wenn etwa die Abschaffung der Kinderarbeit im Kapitalismus als „frommer Wunsch“ (32) denunziert wird. Die marxsche Polemik, hat aber ihren rationalen Grund darin, die Widersprüchlichkeit des Reformismus darzulegen, der wie Marx ahnte, nicht den Kapitalismus allmählich überwinden, sondern modernisieren wird. Des Weiteren gewinnt die marxsche Kritik an Schärfe, da er, ebenfalls

---

<sup>95</sup> Schäfer: Gegen den Strom, S. 416.

realitätsgerecht, in dem schwammigen sozialdemokratischen Bezug auf die *contradictio in adjecto* eines ‚freien Staates‘ den typisch deutsch-preußischen „Untertanenglauben“ (31) in der Arbeiterbewegung sich fortpflanzen sah. Wer wollte dieser Wahrnehmung widersprechen? Ottmann übersieht völlig, dass Marx‘ Kritik darauf zielt, dass die Forderungen der Sozialdemokratie letztlich nur Forderungen sind, die in einem bürgerlich-demokratischen Staat „bereits *realisiert* sind“ (29). Die Bedeutung der „demokratischen Litanei“ (29) wird von Marx nicht „bei Seite gewischt“ (Ottmann, 177), sondern als gegen jede Reaktion zu verteidigende *Voraussetzung* der kommunistischen Emanzipation begriffen. Diese verfolgt aber ein anderes Ziel als die bürgerlichen Revolutionen, was von der Sozialdemokratie unbegriffen bleibt, da diese (un)bewusst bürgerliche Herrschafts- und Vergesellschaftungsprinzipien tradiert. Ottmann folgt diesem Missverständnis

**Exkurs:** Marx‘ Kritik richtet sich also sowohl gegen einen widersprüchlichen Reformismus als auch eine Staatsgläubigkeit, die wie, er ahnte, die Selbstbefreiung des Proletariats konterkarierten. Marx hat in seiner Kritik der politischen Ökonomie allerdings bereits zu einer Erkenntnis gefunden, die seinen Revolutionsoptimismus, der angesichts der Entwicklung der Arbeiterbewegung durchaus nicht ungebrochen war, implizit den Boden entzogen hat und, die die Entwicklung sozialstaatlicher Regulation der Klassenkämpfe als historisch sich entwickelnden ‚Normalfall‘ kapitalistischer Vergesellschaftung antizipiert. Sicherlich strahlen Marx‘ politische Schriften einen anderen Duktus aus, die einen Hiatus zwischen wissenschaftlicher Analyse und politischer Agitation zu Tage fördern. Wie der Klassenkampf in den politischen Schriften zumeist als *revolutionäres* Geschehen verherrlicht wird, so wird das Klassenbewusstsein des Proletariats als ein mehr oder weniger unproblematisch an sich gegebenes Faktum behandelt. Es sind bzw. waren dies zwei Grundüberzeugungen der Arbeiterbewegung die mit den Erkenntnissen der Kritik der politischen Ökonomie in offenem Widerspruch stehen. So gibt es für Marx weder eine privilegierte proletarische Erkenntnisposition oder den berühmten Klassenstandpunkt<sup>96</sup> noch erweist sich die soziale Realität als dermaßen simpel, dass von einer einheitlichen Lebenslage und einem

---

<sup>96</sup> Auf die hier zu weit führende Werturteilsproblematik kann ich nicht eingehen. So viel ist indes klar, wie Engels, Marx gegenüber Paul Lafargue vor falscher Vereinnahmung in Schutz nehmend, festhält: „Wenn man aber ein Ideal hat, kann man kein Mann der Wissenschaft sein, denn man hat eine vorgefaßte Meinung.“ MEW 36, 198. „Einen Menschen aber, der die Wissenschaft einem nicht aus ihr selbst (...), sondern *von außen*, ihr *fremden, äußerlichen* Interesse entlehnten Standpunkt zu *akkomodieren* sucht, nenne ich gemein.“ MEW 26.2, 112. Damit ist kein vermeintlich wertfreier Positivismus, dem ja stets die (wertende) Affirmation des je schon Gegebenen inhäriert, indiziert, sondern wissenschaftliche Rationalität eingefordert, die ihre Forschung allein den Maßstäben der avancierten wissenschaftlichen Methodiken unterwirft und sich in ihrem Gang und ihrem Resultat nicht von, wie auch immer, gearteten Werten leiten lässt. Die ehemals geforderte politische Parteilichkeit von Wissenschaft kann niemals Voraussetzung, sondern immer nur Folge derselben sein.



einheitlichen Bewusstsein der Arbeiterklasse ausgegangen werden kann. Fraglos kann der Klassenkampf sich bis zur Systemkrise zuspitzen; seine gleichsam normale Verlaufsform ist indes keineswegs zufällig systemimmanent. So „beruhn“ nicht nur „alle Rechtsvorstellungen“ des Kapitalisten, sondern auch die „des Arbeiters“ auf den objektiven „Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise“ (MEW 23, 562). Die unmittelbaren Anschauungen der Arbeiter bewegen sich wie die aller „Agenten dieser Produktion“ (MEW 25, 825) in den „Gestaltungen des Scheins“, mit dem sie „täglich zu tun haben“ (838), ja, im „Fortgang der kapitalistischen Produktion entwickelt sich eine Arbeiterklasse, die aus Erziehung, Tradition, Gewohnheit die Anforderungen jener Produktionsweise als selbstverständliche Naturgesetze anerkennt“ (MEW 23, 765); der Fetischcharakter der kapitalistischen Produktionsweise ist in dem Sinne universell, als er keineswegs nur eine durchaus interessierte ideologische Verschleierung der Realität durch die herrschende Klasse darstellt.<sup>97</sup>

Das Proletariat ist nicht die Negation, sondern die Bedingung der Existenz des Kapitalismus. Seine Kämpfe sind primär Kämpfe als Klasse *innerhalb* der vorgegebenen Strukturen der kapitalistischen Produktionsweise und ihrer objektiven Gedankenformen. Marx' ausführliche Beschreibung des Klassenkampfes um die Länge des Arbeitstages begründet daher auch nicht eine Prognose über ein sich zuspitzendes revolutionäres Geschehen, sondern die nüchterne Feststellung, dass das Ergebnis des antagonistischen Zusammenstoßes von „Recht wider Recht“ (249) die „offizielle Anerkennung und staatliche Proklamation“ (299) gewisser Standards wie der Länge des Arbeitstages, der Bezahlung und der Arbeitsbedingungen sind: Der „Klassenkonflikt zwischen Arbeitern und Kapitalisten (...) ist also ein Moment der fortwährenden, totalisierenden Dynamik der kapitalistischen Gesellschaft. Er ist durch die gesellschaftliche Totalität strukturiert und konstituiert sie. Die beteiligten Klassen sind keine Entitäten, sondern strukturierte und strukturierende Elemente des gesellschaftlichen Handelns und Bewußtseins, die, im Verhältnis zur Produktion von Mehrwert, antagonistisch organisiert sind: sie werden durch die dialektischen Strukturen der kapitalistischen Gesellschaft konstituiert und treiben deren Entwicklung (...) voran.“<sup>98</sup> Da die objektiven Bedingungen des Klassenkampfes und des Klassenbewusstseins strukturell (vor)gegeben sind, ist die revolutionäre Entwicklung des „mehr oder weniger versteckten Bürgerkriegs zwischen der Kapitalistenklasse und der Arbeiterklasse“ (316) zwar nicht unmöglich<sup>99</sup>, aber doch unwahrschein-

---

<sup>97</sup> Vgl. hierzu auch Ellmers: Formanalytische Klassenanalyse, S. 59-68.

<sup>98</sup> So in diesem Falle treffend Postone: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft, S. 484.

<sup>99</sup> Unmöglich wäre eine revolutionäre Entwicklung allein, wenn die kapitalistische Gesellschaft tatsächlich sich zu einem universellen Verblendungszusammenhang formiert hätte, der Fetischismus nicht mehr ‚nur‘ realer *Schein* wäre. Diese These ist nicht nur einem performativen Widerspruch verhaftet, beansprucht sie doch selbst den Verblendungszusammenhang wundersamerweise als einen solchen erkannt zu haben, sondern gehört in die

lich, und zwar nicht zuletzt durch die von Marx hier implizit angedeutete Domestikation des Raubtierkapitalismus durch den (Sozial)Staat.

Jenseits politisch motivierter Äußerungen zum revolutionären Klassenkampf begründet die marxische Kritik der politischen Ökonomie folglich eine Kritik am Revolutionismus: Die Tendenz zur absoluten Verelendung des Proletariats ist widerlegt, das Proletariat ist nicht mehr als das ‚Andere‘ der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, als „negativ universelle Klasse“<sup>100</sup>, bestimmt, der Klassenkampf wird nicht revolutionär, sondern als systemimmanenter Bestandteil des Fortschreitens der kapitalistischen Produktionsweise aufgefasst<sup>101</sup> und das Proletariat wie auch die Bourgeoisie als in den objektiv-gültigen (ver)dinglich(t)en Schein kapitalistischer Verhältnisse gefangen, begriffen.<sup>102</sup>

### *Das Kapital*

Ottmanns dreieinhalbseitige Darstellung, durchweg im leicht raunenden Konjunktiv verbleibend, und zwischen Apodiktik und Suggestion schwankend, zeichnet sich durch folgende Behauptungen aus: Im Mittelpunkt der marxischen Argumentation stehe der Begriff der „’Ausbeutung‘“, nicht wie bei Aristoteles – „ein Antikapitalist avant a lettre“ - die Kritik an der „Verkehrung einer sittlichen Lebensform“ (178). Zentral sei der Begriff des „’Mehrerts‘“, der eine „Arbeitswerttheorie“ (178) voraussetze, die bei Smith und Ricardo ange-dacht wurde. Der Autor ‚misstraut‘ dieser Argumentation zu Recht. Sie ist aber nicht Marxens, sondern die eigene Projektion. Um einen Eindruck zu vermitteln, im welchem Maße Ottmann der Kritik der politischen Ökonomie eine groteske Interpretation angedeihen lässt, hier einmal ein längeres, tief blicken lassendes Zitat: „In der Marxschen Theorie von Arbeitswert und Arbeitszeit stecken mehrere fragwürdige Annahmen. Eine betrifft die Vergleich-

---

polare Tradition der Einebnung realer Widersprüche: dem Einen ist ‚das‘ Kapital wirklich zur *potestas absoluta* geworden, dem Anderen ein ständig schon im Sterben liegender Patient.

<sup>100</sup> Siefertle: Die Revolution in der Theorie von Marx, S. 35.

<sup>101</sup> Dass nicht systemkonformes, sondern vielmehr revolutionäres Klassenbewusstsein der Arbeiter unter den Bedingungen des entwickelten Kapitalismus nach den Erkenntnissen der marxischen Kritik der politischen Ökonomie erklärungsbedürftig ist, zeigt sehr gut Siefertle in ebd., bes. S. 182-94. Vgl. auch Elbe, Ingo: Umwälzungsmomente der alten Gesellschaft. Aspekte der Revolutionstheorie und ihrer Kritik bei Marx, Zugriff unter: [http://www.rote-ruhr-uni.org/texte\\_elbe\\_revolutionstheorie.pdf](http://www.rote-ruhr-uni.org/texte_elbe_revolutionstheorie.pdf), S. 9f.; und Ellmers: Formanalytische Klassentheorie, S. 59ff. Ferner verdient Siefertles Erklärung dafür Beachtung, warum Marx die „Macht der Mystifikation“ (S. 183) der kapitalistischen Verhältnisse in Bezug auf die Arbeiter und ihrer in der Regel systemimmanenten und -stabilisierenden Kämpfe um Erhaltung, Erhöhung und Kontinuität der Arbeitskraft und ihrer Bezahlung unterschätzte: Marx verwechselt die „Entstehungsschwierigkeiten der kapitalistischen Produktionsverhältnisse“ - die gewaltsame Schaffung des Proletariats und die Durchsetzung der Despotie der Fabrikdisziplin - „mit ihrer Auflösung. Die proletarisch-plebejischen Bewegungen, die in diesem Zusammenhang entstanden, werden dabei bereits zu der aufhebenden Potenz dieser Gesellschaft hochstilisiert.“ Siefertle: Revolution in der Theorie von Marx, S. 193.

<sup>102</sup> Vgl. zu allen genannten Punkten Elbe: Umwälzungsmomente der alten Gesellschaft, S. 6-14.

barkeit von qualifizierter und unqualifizierter Arbeit. Eine andere bezieht sich auf die Ausschließlichkeit des Arbeitswertes. Der Wert einer Ware scheint auch in anderen Aspekten derselben zu liegen, etwa in deren Seltenheit, in Nachfrage und Angebot, in der Kostspieligkeit und last but not least in den subjektiven Präferenzen der Käufer. Versteht man unter ‚Mehrwert‘, dass nach Abzug der Löhne etwas übrig bleiben muß für neue Investitionen (...), dann kann keine Wirtschaft ohne einen Mehrwert dieser Art existieren, gleichgültig ob das Kapital Einzelpersonen oder einem Kollektiv gehört.“ (178). Einmal von dem hermeneutischen Totalausfall willkürlicher begrifflicher Umdefinition – versteht b (Ottmann) unter x ..., dann ist x auch ..., völlig unabhängig von dem, was eben a (Marx) unter x versteht – abgesehen, stellt dieses Zitat ein ganzes Konglomerat an Fehlinterpretationen dar.

Marx’ Werttheorie wird von Ottmann konkretistisch und substanzialistisch missverstanden. Der Doppelcharakter warenproduzierender Arbeit wird nicht einmal erwähnt, geschweige denn begriffen: der Wert und die sie produzierende abstrakte Arbeit kommt nicht als Erscheinung eines spezifisch historischen Produktionsverhältnisses bzw. eines spezifischen Vergesellschaftungsmodus in den Blick. Dies wird nicht nur daran deutlich, dass Ottmann Marx’ meint mit einer fetichistischen Binsenweisheit belehren zu können<sup>103</sup>, sondern auch wenn er wie im Zitat, die dialektischen Darstellungsebenen in der Kritik der politischen Ökonomie unterschlagend, Wert und Preis in eins setzt, und implizit Marx’ unterstellt, dass dieser übersehe, dass Waren nicht nur produziert, sondern auch zirkuliert und auf Märkten veräußert werden müssen. Das alles wusste Marx, und die Banalitäten mit denen der Autor meint ihn kritisieren zu können, finden sich auf keiner Ebene der marxschen Darstellung. Fataler aber noch ist, dass Ottmann der eigentlichen Kerngehalt der Kritik der politischen Ökonomie, die soziale und historische Dechiffrierung ökonomischer Gegenständlichkeit und deren fetichistischer Erscheinung, völlig unbekannt zu sein scheint. Was Marx’ analysiert, ist die historisch spezifische, kapitalistische ‚Realität sui generis‘ (H.G. Backhaus) ökonomischer Formgegenständlichkeit und ihrer empirischen Referenten, die von der politischen Ökonomie in fetichistischer Manier als (scheinbar natürliche) Unmittelbarkeiten immer schon vorausgesetzt sind. Es ist dies das Phänomen sich selbst

---

<sup>103</sup> Ottmann schreibt im ökonomischen Fetichismus behaftet: „Auch eine kommunistisch organisierte Gesellschaft muß Kapital anhäufen. Auch im Kommunismus würde nicht alles, was erwirtschaftet wird, den Arbeitern einfach ausgezahlt.“ (159). Auch wenn diese Formulierung aufschlussreich ist, zeigt sie doch, dass Ottmann Marx’ zentrale Erkenntnis nicht begriffen hat, dass das Kapital „kein Ding, sondern ein bestimmtes, gesellschaftliches, einer bestimmten historischen Gesellschaftsformation angehöriges Produktionsverhältnis, das sich an einem Dingen darstellt“ (MEW 25, 822) ist, benennt sie doch nur einen Sachverhalt, der für Marx eine Selbstverständlichkeit ist. Hätte Ottmann die marxsche Randglosse zum Gothaer Programm genau gelesen, statt sie sinnentstellend zu denunzieren, wüsste er dies. Vgl. Marx’ beißenden Spott über den ‚unverkürzten Arbeitsertrag‘ in MEW 19, 18f.

fetischisierender Verdinglichung, d.h. dass das principium synthesis kapitalistischer Vergesellschaftung spezifisch soziale Gegenständlichkeit annehmen muss: der Wert als sozialer Nexus erscheint in Geld und Ware in dinghafter Gestalt. Der Wert ist aber kein Substanz-, sondern ein Relationsbegriff. Wert bezeichnet die nicht-empirische und abstrakt-allgemeine „Einheitsdimension“<sup>104</sup> des Sozialen in kapitalistischen Gesellschaften. Als sich selbst verwertende sozio-ökonomische Formgegenständlichkeit ist der Wert (immer schon) Kapital, welches als prozessierende ökonomische Form - sinnlich-übersinnliches Zeichen der Herrschaft der Produktionsbedingungen über die Produzenten - sich als „Subjekt“ der kapitalistischen Dynamik setzt, dem Ware und Geld als seine dingliche Erscheinung „bloße Formen“ (MEW 23, 169) der akkumulativen Selbstverwertung sind. Der Wert und seine empirisch-dinglichen Referenten aber entspringen „dem eigentümlichen gesellschaftlichen Charakter der Arbeit, welche Waren produziert“ (MEW 23, 87). Der Wert ist weder natürliches Ding noch metaphysische Entität, sondern notwendiger Ausdruck des historisch spezifischen sozialen Verhältnisses kapitalistischer Produktionsweise; ein Verhältnis, in dem die gesellschaftliche Arbeit auf klassenförmiger konkurrierender arbeitsteiliger Privatproduktion basiert. Der Wert ist die ökonomische *Form*, die aus dieser *Klassenspaltung* der Arbeit selbst *entspringt*, deren Spezifik eben ein gesellschaftliches Verhältnis ist, in dem „gesellschaftliche Gesamtarbeit“ (MEW 23, 87) die Form indirekt-gesellschaftlicher privatisierter Produktion annimmt, sich gesellschaftlich erst noch realisieren muss und sich das „gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen“ (86) darstellt. Diese erkenntniskritische Gesellschaftstheorie als Einheit von Form- und Fetischtheorie<sup>105</sup> zielt als Herrschaftskritik auf das ‚automatische Subjekt‘ der Moderne: die abstrakte Herrschaft des verwertenden Kapitals, dessen Bewegungsmodus das basale Strukturmoment kapitalistischer

---

<sup>104</sup> Elbe, Ingo: Marxismus-Mystizismus - oder die Verwandlung der Marxschen Theorie in deutsche Ideologie, S. 194, in Berliner Verein zur Förderung der MEGA-Edition e.V.: Wissenschaftliche Mitteilungen Heft 6. Gesellschaftliche Praxis und ihre wissenschaftliche Darstellung, Berlin 2008, S. 187-209.

<sup>105</sup> „Marx dechiffriert den ökonomischen Gegenstands-Bereich und Gegenstandstyp als den von **Formen**, spezifisch sozialen Formen, die der gesellschaftliche Charakter der Arbeit unter kapitalistischen Produktionsbedingungen annehmen muss: die ‚Wertgegenständlichkeit‘ der Arbeitsprodukte wie ihre Wert-Formen. Die ‚Objekte‘ der Ökonomie (...) sind stets solche Werte (...) und darin allesamt Formen jener spezifisch gesellschaftlichen Arbeit. Nur: als solche Formen verdecken und verschleiern sie zugleich ihren sozialen Gehalt und Grund. Die entscheidende Kritikperspektive der Marxschen Gegenstandsauffassung liegt so in ihrer Bedeutung als einer **Form- und Fetischtheorie**. Ökonomische Gegenständlichkeit als spezifisch soziale *Form-Gegenständlichkeit* kapitalistischer vergesellschafteter Arbeit weist Marx stets noch in ihrem Charakter als *Fetisch-Gegenständlichkeit* aus, als systematische Verdeckung und Verschleierung der wirklichen Vergesellschaftungsverhältnisse. Die Theorie ökonomisch-sozialer Gegenstandskonstitution bei Marx enthält als Analyse wie als dialektische Entwicklung der Wertformen – von der einfachen Wertform des Anfangs bis zum Zins (...) – eine *kritische Kategorienlehre* der politischen Ökonomie. Sie ist als Theorie des ‚Fetischismus‘ der ökonomischen Kategorien ineins Fetischtheorie des bürgerlichen Bewußtseins.“ So Brentels überaus treffende Charakterisierung des marxschen Unternehmens in: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 14f.

Vergesellschaftung ist, dessen Kern die in sich maßlose Selbstakkumulation auf Basis der Mehrwertauspressung darstellt. Was hier herrscht ist allein der Prozess selbst, der zwar durch das Handeln der vermeintlichen Subjekte (re)produziert wird, ihrer Praxis aber im schon zu Grunde liegt, und als emergentes Phänomen, diesen sprichwörtlich über den Kopf wächst.

Von dieser kritischen Theorie der Moderne bei Marx hat der Autor keinen blassen Schimmer. Für ihn steht vielmehr fest, ohne dass irgendwelche Ein- oder Widersprüche auch nur benannt werden, dass die, traditionalistisch missverstandene, Wert-Preis-Transformation<sup>106</sup> genauso ein „unlösbares Problem“ (178) für Marx sei, wie der, allein mit Klaus Hartmann einmal mehr, einseitig interpretierte „Hegelianismus“ (179) im ‚Kapital‘. Zu guter letzt ‚diskutiert‘ Ottmann dann noch das Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate als „Zusammenbruchstheorie“ (180). Apodiktisch heißt nach einer halben Seite: „Der Wunsch ist hier Vater des Gedankens. Die Hypothese ist viel zu spekulativ, wenn nicht tautologisch.“ (180).

Auch in diesem Kontext soll nicht kontrafaktisch behauptet werden, dass der Autor nicht diskussionswürdige Probleme der Kritik der politischen Ökonomie anspricht. Es ist aber die Art und Weise, die, jeden wissenschaftlichen Standard vermissen lassend, irritiert und verärgert. Abgesehen von fundamentalen Fehlinterpretationen, die auf Unkenntnis der Texte zurück schließen lassen, zeigt sich diese Unredlichkeit darin, dass die Quellen wie die Forschungsliteratur dermaßen selektiv rezipiert werden, dass aus Marx - jenseits aller möglichen Kontroversität - ein intellektueller Pappkamerad, auf eine nur als billig zu bezeichnende Art, zurecht gezimmert wird. Ottmann ist scheinbar massiv an die Grenzen seines eigenen Projekts gestoßen. Statt für gebotene Zurückhaltung, wo von man nicht reden kann, soll man bekanntlich schweigen, hat er sich für einen weltanschaulich präokkupierten Zugriff auf Marx entschieden, der nicht diesen, sondern ihn selbst demontiert.

Ottmann verzichtet aus nicht dargelegten Gründen auf die übliche Skizze zur Wirkung des Denkers, zugunsten eines anhängenden Rückblickes auf das ‚Manifest der kommunistischen Partei‘, welcher dessen Annahmen und Prognosen rundum als Irrtümer und falsche Schlussfolgerungen denunziert. Auch hier wieder: dass es sich um ein politisches Pamphlet handelt, welches zudem vor der reifen Ökonomiekritik verfasst wurde, das alles interessiert Ottmann schlicht nicht. Wichtiger ist ihm die Pointe, dass der „Marxismus selber zum Gespenst“, ein „seltsamer Untoter“ (182) geworden sei. In der Form wie ihn Ottmann präsentiert, ist dies sicherlich zutreffend, und von jedem denkenden Wesen zu begrüßen. Mit Marx hat dieses

---

<sup>106</sup> Vgl. hierzu Heinrich: Die Wissenschaft vom Wert, S. 267ff.

Gespenst, wie im Übrigen das scheinbar bis an bayerische Universitäten vorgedrungene ‚Empire‘ von Negri und Hardt, allerdings rein gar nichts zu tun. Es ist wie alle Gespenster eine Projektion. Marx‘ kritische Theorie der Moderne ist Ottmann genauso wenig bekannt, wie ein politisches Denken und Handeln, welches noch in der bedingungslosen Verteidigung des ambivalenten Fortschritts bürgerlicher Vergesellschaftung, diese in Perspektive ihrer radikalen Transformation anzugreifen sich verpflichtet fühlt. Marx war ein moderner Denker, seine Kritik an der kapitalistischen Moderne war niemals reaktionär oder romantisch. Die Kritik der politischen Ökonomie ist aber nicht bloß eine ökonomische oder soziologische „Theorie der Formen von Ausbeutung und Herrschaft *innerhalb* der modernen Gesellschaft, sondern (...) eine kritische Theorie der Moderne selbst“<sup>107</sup>, die sich jenseits des Gegensatzes von rationalistischer Affirmation der Moderne und antimoderner romantischer Sehnsucht bewegt, welcher die bürgerliche Gesellschaft „bis an ihr seliges Ende“ (MEW 42, 96) begleiten wird. Die marxsche Theorie ist, voran sich Ottmann, keineswegs zufällig besonders stößt, konsequent, indem sie sowohl das Potential als auch die Destruktivität kapitalistischer Vergesellschaftung immanent erklärt und kritisiert, und die Militanz theoretischer und praktischer Vernunft nicht auf den polizeilich festgelegten status quo vereidigen lässt. Sie ist „*die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden*, rücksichtslos sowohl in dem Sinne, daß die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebensowenig vor dem Konflikte mit den vorhandenen Mächten.“ (MEW 1, 344).

Zum Abschluss ist eine gewisse Kuriosität wenigstens noch zu vermerken: Vom marxschen Kommunismus, d.h. von seinem eigentlichen politischen Projekt, ist bei Ottmann, recht seltsam für eine Geschichte des politischen Denkens, genauso wenig zu erfahren, wie von dessen realpolitischen Praxisverständnis. Bezüglich letzterem ist nochmals festzuhalten, dass es für Marx keine ‚Alternative‘ zur *Selbstbefreiung* der Arbeiterklasse gibt: „Die Befreiung der Arbeiterklasse muß das Werk der Arbeiterklasse selbst sein. Wir können also nicht zusammenehn mit Leuten, die es offen aussprechen, daß die Arbeiter zu ungebildet sind, sich selbst zu befreien, und erst von oben herab befreit werden müssen, durch philanthropische Groß- und Kleinbürger“ (MEW 19, 165). „Selbstorganisation, Selbstbewußtsein und Selbstbefreiung“ des Proletariats sind daher in der Tat als *die* „Leitmotive *aller* Marxschen Interventionen“<sup>108</sup> Vehement abgelehnt wird auch die Vorstellung, dass der Kommunismus, wie Engels sich ausdrückt, „*ewige Wahrheiten*“, „jene heiligen und erhabenen Ideen, Tugend, Gerechtigkeit, Moral usw.“ (319), zu verwirklichen habe und eine „Doktrin“ darstelle, die eine „geheime Weisheit“ (312) verbürge. Die politischen Interventionen von Marx sind ihrer

---

<sup>107</sup> Postone: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft, S. 22.

<sup>108</sup> Arndt: Marx, S. 122.

Essenz nach offensichtlich durch ein bestimmtes Verständnis des Politischen bestimmt, welches das Handeln der revolutionären Arbeiterklasse als freie Praxis im Klassenkampf und die Theorie als Ausdruck derselben begreift: Die „Erfinder“ doktrinär-sozialistischer „Systeme“, für die sich die „kommende Weltgeschichte“ in die „Propaganda und die praktische Ausführung ihrer Gesellschaftspläne“ (490) auflöst, hatten ihre historische und antizipative Berechtigung in vorproletarischen Zeiten – „im Anfange der kommunistischen Bewegung“ (MEW 3, 448) - in denen die Arbeiterklasse sich „noch nicht zur freien geschichtlichen Selbstbewegung entwickelt hatte“ und somit die Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft dazu verdammt blieb, als soziale „Utopie“ (MEW 7, 89) ohne Bezug auf eine gesellschaftsverändernde Kraft in Erscheinung zu treten. Das sich als Klasse konstituierte Proletariat hingegen wird von Marx als lebendige Bewegung begriffen, die die revolutionäre Sprengung kleinbürgerlicher, reaktionärer oder dogmatisch-systematischer Sozialismusvorstellungen vollziehen muss, um seine Befreiung als freie Praxis in einem *historisch-konkreten* Zustand der kapitalistischen Gesellschaft gestalten zu können, der als solcher selbst die Bedingungen der Möglichkeit der Befreiung vorgibt. Einer solchen Forcierung theoretischer Klärungsprozesse, die auf die konkrete Analyse der konkreten Situation der kämpfenden Arbeiterbewegung zielt, dienen Marx' Interventionen. Seine Kritiken haben, soviel lässt sich festhalten, ihr übergreifendes Moment dabei darin, „die Ziele und Mittel des Emanzipationskampfes nicht doktrinär zu antizipieren, sondern aus den Bedingungen und Verlaufsformen des Klassenkampfes abzuleiten.“<sup>109</sup> Staatssozialismus, Gleichmacherei, Geheimgesellschaften, Personenkult und jede Form der Erziehungsdiktatur lehnt Marx' indessen kategorisch ab, da sie der Selbstbefreiung des Proletariats fundamental widersprechen. Diesbezüglich gibt es bei Marx sowenig taktische Zugeständnisse, wie bei Ottmann Auskunft.

Marx hat wohlweislich nie „Rezepte (...) für die Garküche der Zukunft“ (MEW 23, 25) verschrieben oder gar ein „sozialistisches System“ (MEW 19, 357) entworfen. Anhand seiner kaum bekannten Kritik des Sozialismus, die etwa die Denunziationen eines Nietzsche an analytischen Wert überlegen ist, wird aber mehr als deutlich, was die Minimalbedingungen und das Telos kommunistischer Emanzipation sind. Erstere ist eine bürgerliche Gesellschaft, samt demokratischen Rechtsstaat, die ihren ‚Begriff entspricht‘. Diese gilt es noch gegen die ihr immanente Möglichkeit der Regression zu verteidigen. Die Errungenschaften der bürgerlichen Revolutionen können und dürfen von der kommunistischen Emanzipation nicht unterboten werden. Sie selbst sind aber freilich nicht das Ende der Fahnenstange menschlicher Freiheit: So sehr auch der „sachliche Zusammenhang“ (MEW 42, 95) kapitalistischer

---

<sup>109</sup> Ebd., S. 107.

Vergesellschaftung, der den Individuen „ein weites Feld der Wahl, Willkür und daher der formellen Freiheit“ (377) lässt, den direkten Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen „vorzuziehen“ (95) ist, so sehr ist es aber auch eine ideologische „Abgeschmacktheit“, diese „freie Entwicklung auf einer bornierten Grundlage – der Grundlage der Herrschaft des Kapitals“ (551) als „das Ende der Weltgeschichte“ und „absolute Form der freien Individualität“ (552) zu preisen. Daher zielt Marx’ Sozialismuskritik sowohl auf Vorstellungen von ‚Emanzipation‘, die die bürgerlichen Errungenschaften unterbieten als auch auf diejenigen, die (unbewusst) kapitalistische Vergesellschaftungsmodi reproduzieren.

Marx steht auf dem Boden der politischen Moderne. Ihm anachronistische Begriffe von Demokratie und Diktatur angedeihen zu lassen, ist unredlich. Nicht immer konsequent, hat Marx die Illusionen der politischen Moderne formanalytisch und ideologiekritisch demaskiert, und den Weg einer im spezifischen Sinne post-modernen, weil post-etatistischen sozialen Revolution eingeschlagen, deren Telos die Aufhebung der repressiven Gewalt der Vorgeschichte und der Ambivalenz modernen Fortschritts im Interesse nichtidentischer autonomer Subjekte ist: Im Kommunismus, so ließe sich das marxsche Kriterium für diesen benennen, hätte das autonome Individuum frei nach Kant seine „Würde“ darin, dass es „keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich selbst gibt“<sup>110</sup>, wäre zugleich als „Zweck an sich“<sup>111</sup> anerkannt und würde in Assoziation mit den anderen Individuen in ‚Gesetz und Freiheit, ohne Gewalt (Anarchie)‘ (Kant) leben. Während unter der Heteronomie der kapitalistischen Gesellschaft nur repressiv (de)formierte „Durchschnittsindividuen“ (MEW 3, 74) generiert werden, zielt die kommunistische Revolution auf eine „Vereinigung der Individuen“, in der die „Individuen als Individuen Anteil“ (75) haben: Die sich Befreienden müssen, „um persönlich zur Geltung zu kommen, ihre eigne bisherige Existenzbedingung, die zugleich die der ganzen bisherigen Gesellschaft ist, die Arbeit, aufheben. Sie befinden sich daher auch im direkten Gegensatz zu der Form, in der die Individuen der Gesellschaft sich bisher einen Gesamtausdruck gaben, zum Staat, und müssen den Staat stürzen, um ihre Persönlichkeit durchzusetzen“ (77). Sein Glück fände der Einzelne in der zwanglosen Anerkennung und autonomen Befriedigung seiner Bedürfnisse jenseits des Leistungs- und Vergeltungsprinzips: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“ (MEW 19, 21). Telos ist die herrschaftsfreie „Entwicklung“ der Sinnlichkeit, Intellektualität und praktischer Fähigkeiten der „Individuen“ (MEW 3, 424), deren bisheriger Zwang zur Identität verginge: „Die allseitige Verwirklichung des Individuums“ (273), die „[f]reie Individualität, gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesell-

---

<sup>110</sup> Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 3. Aufl. Hamburg 1957, S. 67.

<sup>111</sup> Ebd., S. 61.



schaftlichen Produktivität als ihres gesellschaftlichen Vermögens“ (MEW 42, 91), das wäre Kommunismus. Dieser intendiert nicht die Verwirklichung sozialer Egalität, sondern „soziale Freiheit“ (MEW 1, 390), deren Spezifikum darin zu erblicken ist, dass sie einen Gesellschaftszustand anvisiert, in dem der je Einzelne in seiner irreduziblen Individualität anti-hierarchisch, aber eben nicht gleichmacherisch, zur vollen Anerkennung seiner selbst kommen würde. Kommunistische Gleichheit befindet sich mithin in Opposition zur Uniformität: Gleichheit transzendiert sich als verwirklichte hin zur Freiheit des Nichtidentischen. Kommunistische Gleichheit bestände allein in der sozialen, politischen und kulturellen Bereitstellung der gleichen Möglichkeit für jedes Individuum, sich frei nach seinen ureigenen Bedürfnissen und Fähigkeiten zu entwickeln. Dies ist das Gegenteil von der Schaffung gleicher Bedürfnisse und Fähigkeiten, was weit mehr inhärentes Potential der zugleich atomisierenden wie uniformierenden kapitalistischen Gesellschaft ist, als liberale Freiheitsideologien glaubhaft zu machen vermögen.

In summa: Die marxsche Emanzipationsperspektive zielt - der Eschatologie abholt - auf *Abschaffung* unnötigen menschlichen, d.h. gesellschaftlich produzierten Leids, *Kontrolle* über das dem Menschen Verfügbare und *Respektierung* des Unverfügbaren. Der Kommunismus ist kein „Glückseligkeitsstall“ (MEW 28, 357) und auch kein zeitloser Endzustand kosmisch-statischer Harmonie, wie Engels zu verdeutlichen weiß: Der Kommunismus ist „ein in fortwährender Veränderung und Fortschritt begriffenes“ und keineswegs „ein stabiles, ein für allemal fixiertes Ding, das also auch einen ein für allemal fixierten Verteilungsmodus haben soll“ (MEW 37, 436). Von alle dem, bei Ottmann nichts!

Den Schlüssel zur Erklärung, wieso die „politische Moderne“ ein „Bündel bewahrungswürdiger und selbstzerstörerischer Tendenzen“ (VI) ist, hätte Ottmann bei niemand anders als bei Marx finden können. Ich widerstehe hier der Versuchung, abschließend darzulegen, dass es das Missverständnis des kritischen Materialismus ist, welches an den Kern von Ottmanns großer Erzählung der Geschichte des abendländischen politischen Denkens rührt: die milde, aber doch bestimmte Affirmation von Herrschaft durch einen gigantisch kenntnisreichen ‚Modernitätskonservatismus‘ (Ottmann), der die Antinomien moderner Vergesellschaftung letztlich nicht begreift, da er über keinen Begriff ihrer kapitalistischen Konstitution verfügt.