4. Karl Marx

Karl Marx (1818–1883) trifft nur in seiner philosophischen und journalistischen Frühphase systematische Äußerungen über den Menschen. Doch auch das politische, historische und ökonomische Spätwerk basiert auf anthropologischen Annahmen. Da der junge Marx in seinen ökonomischen und philosophischen Manuskripten seine Abwendung von der Philosophie als eine Hinwendung zur Natur verstand (»Der Mensch ist unmittelbar Naturwesen«, ÖPM, 578), steht im Mittelpunkt der Frage nach der Anthropologie bei Marx der Begriff der Natur. Dieser hat bei ihm verschiedene Dimensionen: Da ist erstens die Unterscheidung in vorgegebene und transformierte Natur (*natura naturata*), zweitens die zwischen kollektiver und individueller Ebene. Daraus ergeben sich vier Rollen der ›Natur‹ für den Menschen, die je andere Theoreme betreffen: Die Rolle der äußeren Natur für den Menschen als Gattung wird in der Theorie der Arbeit (s. Kap. IV.5) behandelt; die daraus resultierende spezifische Natürlichkeit von Gesellschaft in der Gesellschaftstheorie. Für die philosophische Frage nach dem Wesen des Menschen folgt daraus eine Dynamisierung, die Gedanken Helmuth Plessners (s. Kap. II.10) vorweg nimmt. Schließlich lässt sich die Frage nach den Spielräumen der Individuen angesichts ihrer gesellschaftlichen Bestimmtheit stellen. Ein Determinismus lässt sich bei Marx gerade durch die Rolle der vorgegebenen ›ersten‹ Natur des Menschen zurückweisen. Diese Dimension enthält die oft übersehene ›anthropologische Ethik‹ von Marx. Diese anthropologischen Schichten im Marx'schen Werk lassen sich wie folgt voneinander abheben:

Natur für die Menschen:	Vorgegeben	Transformiert
kollektiv	Theorie der Arbeit	Theorie der Gesellschaft
individuell	›Wesen des Menschen‹	Anthropologische Ethik

Auseinandersetzung mit der äußeren Natur

Wie Ludwig Feuerbach versteht der junge Marx den Abschied von der Geistesphilosophie G.W.F. Hegels als Hinwendung zur Natur (»Der Mensch lebt von der Natur, heißt: Die Natur ist sein Leib, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben«, ÖPM, 516). Zwar gab es auch in der spekulativen Philosophie eine Beschäftigung mit der Natur – für Schellings »aufrichtigen Jugendgedanken« hatte Marx durchaus Sympathien (MEW 27, 420). Doch da Natur für Marx auf eine praxisvermittelte Weise begegnet, lässt sie sich durch Denken nicht vorwegnehmen und daher nicht vorab philosophisch ›feststellen‹. Weisen des menschlichen Umgangs mit Natur sind nur *empirisch* zu erfassen. Das gilt auch für die Religiosität (s. Kap. IV.30) im Umgang mit Natur (»Hier heißt auch Kants Kritik nichts«, ÖPM, 370).

Von dieser äußeren Natur sind die Menschen nach Marx bleibend abhängig: Sie bleiben auch angesichts der entwickelten Technik bedürftige Mängelwesen. Betrachte man sie daher wie sie sind, und nicht so, wie eine Philosophie sie sehen möchte, dann falle vor allem die spezifische *Verwiesenheit* auf Natur ins Auge. Diese Verwiesenheit sei zwar selbst natürlich bedingt, unterscheide die Menschen aber gerade von der übrigen belebten Natur: »Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren, ein Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist.« (DI, 20).

Für Marx unterscheidet also nicht der ›Geist‹ die Menschen von den Tieren, wie bei Hegel und Max Scheler (s. Kap. II.8), sondern eine bestimmte Praxis, die so oder so ausfallen kann: die Produktion ihrer Lebensmittel. An die je spezifischen Formen dieser Praxis müsse sich die Wissenschaft vom Menschen folglich halten, denn in ihr wurzelt z. B. auch die Sprache (DI, 30; MEW 20, 446; s. Kap. IV.37). Die Unterscheidung wird allerdings als *Selbstbeschreibung* benannt und ist daher offen für kulturelle Differenzen. Diese Perspektive ist kritisch sowohl gegenüber einer weltfernen Philosophie wie gegenüber objektivistischen Wissenschaften, die Menschen zu Untersuchungsobjekten verdinglichen. Darin ist Marx noch heute aktuell: Die Produktion der Lebensmittel ist von der Erfindung des Feuers bis hin zum Genmais auf die Arbeit verwiesen, die Menschen leisten müssen, um sich zu erhalten und einzurichten. Durch sie sind sie in natürliche Kreisläufe eingebunden – trotz und in aller kulturellen Deutung dieser Eingebundenheit –, denn Arbeit ist auf Gegebenes angewiesen: auf Rohstoffe und Naturkräfte (wie Öl und Gas), auf günstige Rahmenbedingungen (das Klima) sowie – wie wir heute erfahren

– auf die Reaktionen der Ökosphäre auf die industriellen Rückstände (daher »Stoff*wechsel*«): »Die Arbeit ist zunächst ein Prozess zwischen Mensch und Natur, ein Prozess, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber« (KAP, 192).

In der Notwendigkeit zu arbeiten sind die Menschen nach Marx somit auf doppelte Weise mit der Natur verbunden: Erstens haben die Gegenstände der Arbeit (Rohstoffe, Werkzeuge, Technologien, Produkte, Abfälle) eine naturale Grundlage; zweitens ist die Arbeit unmittelbar »Verausgabung von menschlichem Hirn, Muskel, Nerv, Hand usw.«, also *selbst* Naturprozess (KAP, 58 f., 192 u. ö.). Das Bewusstsein von dieser natürlich-praktischen Basisfunktion des Menschen, die an Darwin (s. Kap.II.3) erinnert (vgl. KAP, 392) ist philosophisch relevant: Erstens ist schon hier ein ökologisches Denken angelegt (KAP, 529 f.; KHR, 510 f.; Foster 2000). Zweitens ist die Rolle des Werkzeugs für den Weltbezug benannt, die später Martin Heidegger (s. Kap. II.9), Arnold Gehlen (s. Kap. II.12) in der ›Organprojektion‹ oder jüngst Bruno Latour (in der Aktor-Netzwerk-Theorie) thematisierten: Der Mensch kommt als »gegenständliches Wesen« erst über ein Verhältnis zu einer handgreiflichen Außenwelt zu einem Selbstverhältnis (ÖPM, 577, 540; Petersen 1997, 46 f.). Drittens gibt dies eine Kritikfolie gegenüber Theorien an die Hand, die die Leiblichkeit (s. Kap. IV.22) und Bedürfnisnatur des Menschen überspringen (Bockmühl 1961). Wie nun zu zeigen ist, legt die Reflexion auf diesen unumgänglichen Naturbezug den Menschen aber gerade nicht theoretisch auf bestimmte Weisen zu arbeiten und zu sein fest.

Gesellschaft als ›zweite Natur‹

Die Marx'sche Naturalisierung des Menschen ist nicht zu verwechseln mit einem naturwissenschaftlichen Determinismus. Es handelt sich auch um keinen eliminativen Reduktionismus, der höhere Sphären schlicht leugnet. Vielmehr kann gerade dieser Ansatz verschiedene Kulturen in ihrer jeweiligen Spezifität erfassen. Denn versteht man ›Kultur‹ mit Marx als *Problembewältigungspraxis*, ist mit der naturalen Grundlegung nur das Problem, nicht die Lösung gegeben. Die lebensnotwendige Produktion von Lebensmitteln ist auf doppelte Weise kontingent: Zum einen, weil die natürlichen Umstände jeweils andere sind; klimatische oder demographische Unterschiede führen – wie schon Johann Gottfried Herder (s. Kap. II.2) betont – zu verschiedenen Bedarfen und Techniken (vgl. die briefliche Debatte zwischen Marx und Engels, MEW 31, 248 ff.). Daraus und aus der Eigengeschichte kultureller Bestände resultieren zum anderen historisch tradierte Lebensweisen. Dieses Verhältnis ist kein additives, wie Marxkritiker manchmal einwandten, als kämen zu neutralen Grunddaseinsfunktionen noch zusätzlich ›kulturelle Bedürfnisse‹ hinzu (Sahlins 1981). Vielmehr meint ›Kultur‹ gerade die Art und Weise, *wie* die Produktion von Lebensmitteln in sozialer Kooperation vor sich geht: »Diese Weise der Produktion ist [...] schon eine bestimmte Art der Tätigkeit dieser Individuen, eine bestimmte Art, ihr Leben zu äußern, eine bestimmte Lebensweise derselben. Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie« (DI, 21).

Auch ein Kerzenlichtdinner mit Streichquartett oder religiöse Riten (s. Kap. IV.31: Rituale) lassen sich so analysieren (ÖPM, 518). Das hat systematische Auswirkungen: Erstens wird der Mensch mit Aristoteles als *zoon politikon* (s. Kap. IV.41) gedacht, weil Produktion nur arbeitsteilig und sozial möglich ist (DI, 616; Petersen 1997, 69 ff.). Zweitens ist im Reichtum kultureller Differenzen und historischen Wandels eine Offenheit der Kooperationsformen zu beobachten, die sich nicht aus philosophischen »Begriffen« ableiten lässt (DI, 48 f., 71). Drittens lassen sich die Begriffe ›Arbeit‹ und ›Interaktion‹ nicht so einfach voneinander ablösen, wie Jürgen Habermas es in Anknüpfung an Hannah Arendt unterstellte (DI, 30, 74). Viertens enthält Marx' Produktionsbegriff auch expressive Dimensionen (Taylor 1978, 707 ff.). Und schließlich haben die Kooperationsformen für die Individuen, die diese Verhältnisse selten bewusst eingehen (hier liegt der blinde Fleck der Vertragstheorien), den Charakter eines ›naturwüchsigen‹ Zwanges. Hierfür übernimmt Marx Hegels Terminus »zweite Natur« (MEW 25, 866). Gesellschaftliche Verhältnisse haben demnach einerseits eine Beständigkeit wie die Natur selbst – sie gelten unhinterfragt und werden im Zweifelsfall durch Sanktionen gestützt. Daher kommen sie den Betroffenen ›natürlich‹ vor. Für kritische Betrachter sind sie jedoch keine vorgegebene Natur, sondern Ergebnis menschlicher Tätigkeiten und damit im Prinzip wandelbar (Dahmer 1994).

Für die bewusste Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse bedarf es allerdings sozialer und mentaler Voraussetzungen. Eine solche ist die Aufklärung: Man muss die Künstlichkeit des Althergе-

brachten und scheinbar Unabänderlichen erst einmal durchschauen, um es ändern zu wollen. Insofern gehört Marx in die Tradition der Aufklärung. Der Kapitalismus als spezielle Form der Kooperation lässt sich jedoch, so die Marx'sche Kritik an den Junghegelianern, durch Aufklärung *allein* nicht verändern. Dies liegt nicht nur an den Illusionen, die die Menschen sich über ihre Verhältnisse machen, sondern auch an der spezifischen Härte der Bewegungsgesetze des Kapitalismus (KAP, 15). Diese können hinter dem Rücken der Akteure gute Absichten ›dialektisch‹ in ungewollte Folgen transformieren und sogar widerspenstige Momente integrieren. Die Analyse dieser Kräfte wurde zum Lebensthema von Marx.

Hier ist ein verbreitetes Missverständnis abzuwehren: Ökonomische Gesetze können sich nach Marx auf verschiedene Weise durchsetzen, sie ›determinieren‹ die nähere Gestalt der Gesellschaften folglich nicht. So sind neoliberale Exklusionsgesellschaften sozial anders strukturiert als der Wohlfahrtsstaat des 20. Jh.s. Doch sie sind nicht weniger kapitalistisch. Der Reichtum kultureller Äußerungsformen wird in Marx' Gesellschaftstheorie keineswegs ausgeschlossen. Doch er wird daraufhin befragt, wie er in die materielle Reproduktion der Gesellschaft eingebunden ist (und sie zugleich verschleiert). Kulturelle Selbstverständnisse und Konflikte lassen sich dadurch neu und anders dechiffrieren, als es aus der Binnenperspektive möglich ist. Diese Fragerichtung war wegweisend für die Kulturanthropologie (Godelier 1977).

Dynamische Anthropologie

Was bedeutet dieser kulturelle Pluralismus auf natural-praktischer Grundlage nun für die Frage nach ›dem Menschen‹? Zwar ist in der Komplexität und Pluralität der Kooperationsformen stets ein Naturbezug nachweisbar, aber nach Marx sind weder die innere noch die äußere Natur unmittelbar gegeben: »Selbst die Gegenstände der einfachsten ›sinnlichen Gewißheit‹ sind [...] nur durch die gesellschaftliche Entwicklung, die Industrie und den kommerziellen Verkehr gegeben« (DI, 43). Die jeweilige Geformtheit der Menschen durch ihre zweite Natur lasse daher noch keine Rückschlüsse auf eine »Natur des Menschen« zu (Engels, MEW 20, 141). Dies gilt sogar für die scheinbar unmittelbare Bedürfnisnatur der Einzelnen. Individuell wie kollektiv können alte Leidenschaften erkalten, neue Bedürfnisse und Gefühlslagen entstehen. Der Mensch ist für Marx, ähnlich wie für Nietzsche, nicht ›festgestellt‹. Daher haben Marx und Engels seit 1845 philosophische Aussagen über ein ›Wesen‹ des Menschen zunächst zurückgewiesen. Aussagen über ein solches würden auf momentanem Augenschein beruhen und diesen in philosophischen Begriffen verewigen (DI, 48). Gehe man empirisch und historisch vor, ließen sich die Befunde kaum auf einen Nenner bringen (MEW 19, 375).

Nun hat Marx dieses Problem bei anderen Begriffen, wie z. B. dem der Arbeit, lösen können (MEW 13, 631 ff.). Die Formbestimmtheit ist zu unterscheiden von dem, *was* bestimmt wird, obzwar es selbst nie ungeformt gegeben ist. So lässt sich auch das Marx'sche Denken über den Menschen auf den Begriff bringen. Es sind zwei Momente auseinanderzuhalten: Einerseits ist ›der Mensch‹ ein formbestimmtes Produkt seiner Verhältnisse. Und der vergleichende Blick zeigt, dass es ganz verschiedene Verhältnisse gibt. Das »Wesen« des Menschen liege darum im »ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« (DI, 6; KHR, 408): »Diese Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet, ist der reale Grund dessen, was sich die Philosophen als ›Substanz‹ und ›Wesen des Menschen‹ vorgestellt, was sie apotheosiert und bekämpft haben« (DI, 38; vgl. Geras 1983).

Andererseits begreift Marx gesellschaftliche Verhältnisse wiederum als Entäußerungen des menschlichen »Wesens«. Das ist nicht metaphysisch gemeint: Menschen haben diese Verhältnisse geschaffen, also sind sie in diesem schwachen Verständnis »menschlich« (in einem stärkeren ethischen Verständnis oft gerade nicht; s. Kap. IV.39: Unmenschlichkeit). *Alle* Formen des Zusammenlebens sind demnach »Verwirklichung der menschlichen Wesenskräfte« (ÖPM, 555), selbst wenn sie Unheil anrichten. Auch der Kapitalismus hat also eine Möglichkeit des Menschen konkretisiert, der *homo oeconomicus* (s. Kap. IV.16) als Menschentyp des Kapitalismus ist keine bloße Erfindung der Theorie. Doch seine Vorherrschaft ist kontingent und endlich. Diese Offenheit des Menschenbildes unterscheidet Marx von der bürgerlichen politischen Ökonomie, die versucht, aus einer unterstellten Natur des Menschen eine bestimmte gesellschaftliche Organisationsform – die der Marktvergesellschaftung – zu rechtfertigen (»The propensity to truck, barter and exchange one thing for another is common to all men, and to be found in no other race of

animals«, so Adam Smith in *The Wealth of Nations*, I.2). Ökonomen argumentieren noch heute mit Anreizen und Restriktionen, als seien sie bzw. die Reaktionen auf sie eine Naturgegebenheit. Marx kritisiert diese »Apologie des Bestehenden« (DI, 398) als ahistorische Vorstellung, da die Regeln dieser Formation nur Teilbereichen *einer*, und zwar einer wandelbaren gesellschaftlichen Sphäre entstammen, die fälschlich universalisiert und verewigt werde.

Eine Bestimmung ›des Menschen‹ ist nach Marx folglich nur durch die Analyse der jeweiligen sozialen Praxis und ihrer Auslegungsmodi möglich. Dies kommt der historischen Anthropologie (s. Kap. III.7) näher als der Philosophischen. Mit Letzterer teilt Marx jedoch die Annahme einer dynamischen ›ersten‹ Natur: »Auf den Menschen angewandt, [...] handelt es sich erst um die menschliche Natur im allgemeinen und dann um die in jeder Epoche historisch modifizierte Menschennatur« (KAP, 637, Fn. 63). Aussagen über das, was in den Ausformungen geformt wird, seien nur rekursiv zu erschließen. Diese rückerschlossene erste Natur lasse viele, jedoch nicht unbegrenzt viele Möglichkeiten zu. So können bestimmte Kulturen die Möglichkeiten der Menschen übersteigen, indem sie sie überfordern oder zu sehr einschränken – etwa durch lange stupide Arbeiten ohne Freizeit. Der junge Marx formuliert den Protest dagegen als Theorie der Entfremdung (s. Kap. IV.9), die oft als essenzialistisch kritisiert wurde. Der Ausdruck ›Natur des Menschen‹ ist hier allerdings philosophisch reflektiert: Er ist ein *Grenzbegriff* in bloß regulativem Gebrauch; er stellt Grenzen fest und deutet an, wie es anders ginge (Sonnemann 1969). Das mit ihm transportierte schwache und negative Verständnis der menschlichen Natur trifft keine metaphysischen Aussagen und schließt Pluralität keineswegs aus (das berührt sich mit der ›Unergründlichkeit‹ des Menschen bei Plessner, s. Kap. II.10), schränkt sie allerdings auch ein: Menschen sind nicht *beliebig* formbar. Politische Machbarkeits- wie individuelle Selbsterfindungsphantasien werden damit problematisch. Dieser Gedanke hat den postmodernen Anti-Essenzialismus überlebt: So greift der Fähigkeiten-Ansatz der Philosophin Martha Nussbaum wieder auf diese Konzeption zurück (vgl. Nussbaum 1993; zur Fähigkeit HF, 225 ff.; DI, 60; KAP, 528 ff.; ÖPM, 524).

Anthropologische Ethik

Was bedeutet dies nun für die Individuen (vgl. Sève 1977)? Einsprüche gegen die vorherrschende Weise der Vergesellschaftung sind ja zunächst kontrafaktisch (etwas »sollte« anders geschehen). Woraus aber speist sich diese Normativität? Wenn die Vergesellschaftung sich bis auf die Bedürfnisstruktur auswirkt, wie kann ein Individuum davon frei bleiben und Widerspruch einlegen? Hier kommt nun die ›erste Natur‹ zum Tragen. Fehlt diese, wie im Poststrukturalismus, lässt sich Kritik nur schwer formulieren, da selbst die Sehnsüchte der Individuen noch als sozial konstruiert gelten. Marx hat dieses Problem nicht: Ihm zufolge können Menschen in dreifacher Weise unter Berufung auf ihre ›Natur‹ gegen Formen der gesellschaftlichen Organisation aufbegehren:

Erstens greift der negative Begriff der ersten Natur des Menschen dann, wenn eine Organisationsweise deren Grenzen verletzt; etwa wenn es zu Überanstrengungen oder Auszehrungen kommt. Es gilt dann, die Umstände »menschlich zu bilden« (MEW 2, 138, DI, 416). Dafür muss man keinen Essenzialismus voraussetzen. Zweitens lässt sich auf Alternativen verweisen, deren Machbarkeit durch ihre Realisierung andernorts belegt ist – und sei es auch nur im Kleinen. Angesichts erfahrener Armut, Krankheit, Erniedrigung und Verdummung kann man empirisch auf bessere Lebensformen verweisen, etwa im Blick auf andere Länder oder Phasen der Geschichte. Die Kritik muss keine metaphysischen Überwelten bemühen, sie stützt sich auf reale Möglichkeiten, deren Ausbleiben den Betroffenen Leid beschert.

Dafür ein Beispiel: Im Kapitalismus ist eine ständige Reduktion der notwendigen Arbeit die Regel. Damit wird es zu einer einklagbaren Möglichkeit, die verbleibende Arbeit gleichmäßig zu verteilen und die übrige Zeit angenehmeren Zwecken zu widmen. Doch stattdessen kommt es zu einer ständigen *Ausweitung* der Arbeitslast eines Teils der Menschen, der darunter leidet, während ein anderer Teil arbeitslos wird und ebenfalls darunter leidet. Der Einspruch dagegen entsteht erstens aus dem resultierenden Leid und dem Widerspruch der Menschen, zweitens aus der sozialen Möglichkeit einer anderen Organisation angesichts der Arbeitsersparnis bei wachsendem Reichtum. Marx war gegenüber »Übersetzungen« dieses Einspruchs in den akademischen Jargon (etwa der Sozialethik) eher skeptisch, weil hier der drängende Anlass über spitzfindigen Debat-

ten allzu oft vergessen wurde. Die hier vorgenommene Reformulierung liest Marx daher ein wenig gegen den Strich.

Marx kennt noch eine dritte, wenn auch eher implizite Begründungsweise. Er misst Gesellschaften daran, inwiefern sie es den Individuen erlauben, ihre Anlagen zu verwirklichen. Zwar verwirklicht jede Gesellschaftsform menschliche Anlagen, doch die Frage ist, ob es Individuen möglich ist, ihre je spezifischen Talente in Freiheit zu entwickeln, und ob diese einseitig oder allseitig verwirklicht werden. Die »volle und freie Entwicklung jedes Individuums« (KAP, 618) sieht Marx mit Aristoteles als etwas objektiv Gutes an. Daher erstreben die Menschen sie im Normalfall selbst. Auch dieser Sachverhalt setzt keine spekulative Metaphysik voraus, es wird schlicht am Blühen (›*flourishing*‹, Nussbaum 1993) vorbildlicher und dem Verkümmern daran gehinderter Personen abgelesen (DI, 33, 238, 273; MEW 4, 376; ÖPM, 540; KAP, 381; vgl. Petersen 1997, 51 ff.). Denkbar ist dies nur, wenn das durch seine zweite Natur geformte Individuum noch ›Reserven‹ in seiner ersten Natur hat, die durch die je konkrete Form der Gesellschaft und seine Stellung in dieser noch nicht abgegolten sind.

Die zu verwirklichenden Ziele müssen keineswegs vorab von Philosophen festgelegt werden – dies käme einer Erziehungsdiktatur nahe, die Marx sehr fern lag. Die Frage ist vielmehr, ob die Einzelnen hinreichende Freiräume für ihre je eigene Entwicklung haben. Denn »die freie Entwicklung eines jeden [ist] die Bedingung für die freie Entwicklung aller« (MEW 4, 482). Nur über die »Selbstverwirklichung« des Individuums (MEW 42, 512), »die höhere Entwicklung der Individualität«, kommt es zur »Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur« (MEW 26.2, 111; Fromm 1963). Wie die Nähe dieses Gedankens zum politisch-ethischen Liberalismus' John Stuart Mills (1806–1873) und Wilhelm von Humboldts (1767–1835) verrät, ist dies für Einzelne schon im Kapitalismus möglich. Die Freiheit zur persönlichen Entwicklung hat dort allerdings schwere Hürden zu überwinden. Marx geht daher in zwei Hinsichten über dieses liberale Denken hinaus: erstens in seiner Betonung der natürlichen Gleichheit der Menschen (HF, 137 f.); zweitens, indem er unterstreicht, dass eine allseitige Entwicklung menschlicher Anlagen in Absonderung von der Gesellschaft kaum denkbar ist. Ein volles Erblühen des Einzelnen könne nur in Gemeinschaft gelingen: »Erst in der Gemeinschaft [mit Andern hat jedes] Individuum die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich« (DI, 74). Kurzum: Individuen können ihre Kritik auf reale Möglichkeiten zur Weiterentwicklung in gelingender Vergemeinschaftung gründen, wenn die Gesellschaft diese Entwicklung behindert, beschränkt, verzögert oder missachtet. Dieser egalitäre und liberale Perfektionismus stellt Marx' ›anthropologische Ethik‹ dar (Henning 2009).

Zur Wirkungsgeschichte

Wie verhält sich dieses Denken nun zur Anthropologie im engeren Sinne? Das kommt darauf an, welche Variante gemeint ist. Marx kannte die ältere angelsächsische Anthropologie, deren Hintergrund die Entdeckung immer neuer Kulturen im Kolonialismus war. Insbesondere die historische Anthropologie (s. Kap. III.7) oder *Cultural Anthropology* (s. Kap. III.4: Ethnologie) als empirische Wissenschaft historischer Formen des Zusammenlebens ist mit Marx gut verträglich. Im 20. Jh. wurden Autoren dieser Tradition merklich von Marx inspiriert (Krader 1973, Godelier 1977, M. Bloch 1985, 21 ff.).

Die Wurzeln der deutschsprachigen philosophischen Anthropologie (s. Kap. III.16) hingegen reichen zum Deutschen Idealismus zurück. Angesichts der als krisenhaft erlebten Moderne versucht sich dieses spekulative Denken neu zu fundieren, indem es sich eine naturhafte Grundlage verschafft. Sichtbar wird dies schon bei dem erklärten »Geisteswissenschaftler« Wilhelm Dilthey: »Es bleibt, wenn das graue Gespinst abstrakter, substantieller Wesenheiten zerrissen ist, hinter ihm übrig – der Mensch« (Dilthey 1913, 382). Durch diese unmittelbare Verbindung von Geist und Natur drohte allerdings der Krisenherd, die turbulente Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, denkerisch stillgestellt zu werden (Marquard 1973). Marx hatte gegen solch voreilige Vermittlungen Vorbehalte, wie an seiner Kritik an Feuerbach abzulesen ist. Schon dieser hatte eine Geist und Natur unmittelbar verknüpfende philosophische Anthropologie formuliert. Für ihn enthielt die Theologie Aussagen über ›den Menschen‹, die nur an die falsche Stelle, nämlich auf Gott ›projiziert‹ wurden (christliche Denker fühlten sich daher durch Feuerbachs und Marx' Menschenbild herausgefordert, vgl. Rich 1962; Bienert 1979). Doch die Rede von ›dem Menschen‹ ist für Marx und Engels selbst noch zu spekulativ gedacht. Gedanken über Geist und Natur des Menschen würden nur dann ver-

ständlich, wenn man sie aus der Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft verstehe, die solche Ideologien überhaupt erst freisetze. Da das Marx'sche Werk eine durch Geschichte und Ökonomie *vermittelte* und stets historisch bleibende Verbindung zwischen Natur und Geist formulierte, ist es weniger ein Vorläufer als vielmehr eine Alternative zur Philosophischen Anthropologie. Gleichwohl gibt es, wie erwähnt, Parallelen (für Arnold Gehlen wurden diese von Wolfgang Harich, Leo Kofler und Jürgen Habermas benannt).

Welche Spuren hat Marx also hinterlassen? Hat die philosophische Anthropologie den Gedanken einer Vermittlung mit der Natur aufgegriffen, so ist die Deutung der Gesellschaft als ›zweite Natur‹ in die klassische Soziologie eingewandert. Die dynamische Anthropologie wurde von marxistischen Philosophen wie Ernst Bloch (1980), Herbert Marcuse (1967) und den osteuropäischen Praxisphilosophien (Heller 1980) weitergetragen – es ging hier um den Aufweis, dass die Möglichkeiten des Menschen mit der jeweiligen Gesellschaftsform (im Kapitalismus wie im Realsozialismus) keineswegs erschöpft seien. In der politischen Philosophie schließlich wird die Idee einer allseitigen Entwicklung des Menschen im Rückgriff auf Marx neu diskutiert, etwa wo es um soziale Gerechtigkeit (Nussbaum 1993) oder um die Zukunft der Arbeit geht. Wegen seiner Offenheit für kulturelle Pluralität, die sich gleichwohl nicht in theoretischer Beliebigkeit verliert, gehört Marx heute in der Kulturanthropologie zum Kanon klassischer Autoren. Obzwar Marx sich nicht als Anthropologe verstand, haben seine Schriften somit auch für anthropologische Forschungen eine nachhaltige Relevanz bewiesen.

Werke von Karl Marx

Marx, Karl: *Marx Engels Werke*. Ost-Berlin 1953 ff. [MEW].

–: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung [1843]. In: MEW Bd. 1, 378–391 [KHR].

–: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik [1845]. In: MEW Bd. 2, 3–223 [HF]

–: Ökonomisch-Philosophische Manuskripte [1844] In: MEW Bd. 40, 465–589 [ÖPM].

– /Friedrich Engels: *Die Deutsche Ideologie* [1845/46]. In: MEW Bd. 3 [DI].

–: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* [1867/72]. In: MEW Bd. 23 [KAP].

Sekundärliteratur

Bienert, Walter: *Über Marx hinaus zum wahren Menschsein. Eine kritische Analyse der Marxschen Anthropologie in ihrer Begegnung mit dem christlichen Menschenbild*. Frankfurt a. M. 1979.

Bloch, Ernst u. a. (Hg.): *Marxismus und Anthropologie. Festschrift für Leo Kofler*. Bochum 1980.

Bloch, Maurice: *Marxism and Anthropology*. Oxford 1985.

Bockmühl, Klaus: *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx*. Göttingen 1961.

Dahmer, Helmut: *Pseudonatur und Kritik. Freud, Marx und die Gegenwart*. Frankfurt a. M. 1994.

Dilthey, Wilhelm: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* [1913]. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2. Göttingen 1991

Engels, Friedrich: *Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*. In: MEW, Bd. 20.

Foster, John B.: *Marx' Ecology: Materialism and Nature*. New York 2000.

Fromm, Erich: *Das Menschenbild bei Marx*. Frankfurt a. M. 1963.

Geras, Norman: *Marx and Human Nature. Refutation of a Legend*. London 1983.

Godelier, Maurice: *Perspectives in Marxist Anthropology*. Cambridge 1977.

Heller, Agnes: *Theorie der Bedürfnisse bei Marx*. Hamburg 1980.

Henning, Christoph: Was bleibt von der Marx'schen Philosophie? Zu Marx' moralischem Perfektionismus. In: Beatrix Bouvier (Hg.): *Was bleibt? Karl Marx heute*. Bonn 2009.

Krader, Lawrence: *Ethnologie und Anthropologie bei Marx*. München 1973.

Marcuse, Herbert: *Der eindimensionale Mensch*. Frankfurt a. M. 1967.

Marquard, Odo: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a. M. 1973.

Nussbaum, Martha C.: Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus. In: Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst (Hg.): *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1993, 323–361 (engl. 1992).

Petersen, Thieß: *Anthropologie und Ökonomie. Das Menschenbild bei Marx und dessen Bedeutung für seine Kritik an der politischen Ökonomie*. Frankfurt a. M. 1997.

Rich, Arthur: *Das Menschenbild des jungen Marx und der christliche Glaube*. Zürich 1962.

Sahlins, Marshal: *Kultur und praktische Vernunft*. Frankfurt a. M. 1981.

Sayers, Sean: *Marxism and Human Nature*. London 1998.

Sève, Lucien: *Marxismus und Theorie der Persönlichkeit*. Frankfurt a. M. 1977

Sonnemann, Ulrich: *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*. Reinbek 1969.

Taylor, Charles: *Hegel*. Frankfurt a. M. 1978.

Wildt, Andreas: *Die Anthropologie des frühen Marx*. Hagen 1987.

Christoph Henning