12

Christoph Henning / Dieter Thomä

Was bleibt von der *Deutschen Ideologie*?

13.1 Einleitung

Die Antwort auf die Frage, was von der *Deutschen Ideologie* bleibt, wird dadurch erschwert, daß sich Marx und sein Ko-Autor Friedrich Engels in dieser Schrift tief in die Polemik mit Zeitgenossen verstrickt haben. Was von der *DI* bleibt, tritt ans Licht, nachdem sich der Rauch alter Gedanken-Schlachten verzogen hat. Anders als in Werken, in denen Marx direkt mit Thesen hervortritt (wie in *MKP* oder *Kapital*) oder historische Ereignisse neu deutet (wie im *18. Brumaire* oder den *Klassenkämpfen in Frankreich*), besteht die *DI* aus einer unbarmherzigen Kritik an der Sozialphilosophie konkurrierender Autoren, die Marx und Engels doch gar nicht so fern standen. Zu diesen Verwicklungen paßt, daß der Text oft etwas Experimentierendes hat; es kommt zu Wiederholungen oder gar Widersprüchen.

Innerhalb des Frühwerks von Marx nimmt die 1845/46 entstandene *DI* eine Zwischenstellung ein, an der sich die Erwartungen an dieses Werk orientieren müssen. Es steht zeitlich genau zwischen der 1843 verfaßten *KHR* und dem *MKP* von 1848. Die *DI* entsteht überdies kurz nach Abfassung der *ÖPM* und der *Thesen über Feuerbach*. Zum einen finden sich in dieser Schrift daher Folgefiguren der inhaltlichen Auseinandersetzung mit Hegel und seinen Nachfolgern. Zum anderen ist diese Schrift ein Dokument der Selbstkritik, in der methodisch die Kritik an der Philosophie und deren tendenziell ideologischer Gestalt vorangetrieben wird.

Louis Althusser (1968, 32 f.) hat die *DI* als ein Werk des Übergangs gedeutet: der vormals philosophische Marx habe hier einen epistemischen Einschnitt vollzogen, in dem er mit der Spekulation gebrochen habe und zur empirischen Wissenschaft übergegangen sei. Dagegen vertreten

article is protected by German copyright law. You may copy and distribute this article for your personal use only. Other use is only allowed with written permission by the copyright holder.

wir die These, daß gerade in der *DI* philosophische Themen behandelt werden, die in späteren Schriften meist nur implizit auftreten. Die Identifikation dieser Themen fällt leicht, wenn man sich vor dem Hintergrund der früheren Hegelkritik an die zwei Autoren hält, gegen die sich Marx' und Engels' Angriffe mit besonderer Wucht richten, nämlich an Ludwig Feuerbach und Max Stirner. Feuerbach, dessen Hegel-Kritik insbesondere von der Rehabilitierung der „Natur" des Menschen getragen ist, veranlaßt Marx und Engels zu einer Nachverhandlung des Verhältnisses zwischen Natur und Geschichte (13.2). Stirner hingegen bietet Anlaß, das Verhältnis zwischen Individuellem und Allgemeinem, von dem Hegels Vorgaben kaum wegzudenken sind, neu zu fassen (13.3). Im Anschluß an diese inhaltlichen Punkte gilt es, die methodische Herausforderung zu identifizieren, die von der *DI* an das Selbstverständnis der Philosophie ergeht (13.4).

13.2 Die Aktualität der Feuerbach-Kritik oder: Das Verhältnis zwischen Geschichte und Natur

Obwohl er von Marx und Engels gestrichen wurde, gehört der folgende Satz zu den sprichwörtlich gewordenen Wendungen aus der *DI*: „Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte" (18). Die Rede von „Geschichte" zielt nicht auf ein natürliches ‚Geschehen', sondern auf menschliches Handeln: „Was sie [die Menschen; d. Verf.] sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion" (21). Aufgrund dieser engen Verbindung von Sein und Tätigkeit soll sich die Wissenschaft vom Menschen auf die Geschichte, in der sich diese Tätigkeit entfaltet, konzentrieren dürfen.

Mit der Verbindung von menschlichem Sein und Tätigkeit suchen Marx und Engels der Sache nach den Schulterschluß mit Aristoteles, der das ‚Leben' als Tätigsein faßt (Aristoteles 1995,1098a 6, 1098b 22), mit Rousseau („Leben ist nicht atmen; leben ist handeln"; Rousseau 1762/1971, 15), sowie mit Hegel, für den das Individuum „nur ist, was es getan hat" (Hegel 1807/1970a, 233, vgl. 303). Dabei zielt die „Wissenschaft der Geschichte" auf die Gesamtheit der Handlungen, die sich aus den Beiträgen einzelner Individuen zusammensetzt, damit aber – wie bereits Condorcet sah – den Horizont und die Intentionen der Individuen übersteigen kann. So ist es nur ein kleiner Schritt von der Geschichte zur Gesellschaft (vgl. 13.3). In dieser Hinwendung zum sozialen Ganzen liegt eine Abgrenzung gegenüber einer Handlungstheorie, die – wie etwa bei den liberalen Gründervätern der politischen Philosophie und der Vertragstheorie – die Beschreibung von Gesellschaft primär an individuellen Interessen ausrichtet.

article is protected by German copyright law. You may copy and distribute this article for your personal use only. Other use is only allowed with written permission by the copyright holder.

Marx und Engels sehen im Primat einzelner Interessen eine Überlastung des *Erklärungswertes* individueller Autonomie für das Zustandekommen von Gesellschaften. Sie wenden sich gegen ein Ausweichen vor der Analyse der materiellen Voraussetzungen des menschlichen Lebens. Innerhalb der historischen Perspektive stoßen Marx und Engels deshalb auch auf die materiellen Lebensbedingungen der Menschen – ein Interesse, das sie wiederum mit Aristoteles, der darauf hinwies, daß es für das gute Leben „äußere[r] Güter" bedürfe (Aristoteles 1995, 1099a 31), sowie mit Robert Owen und anderen Frühsozialisten teilen. Diese Position schlägt sich in der *DI* in der These von der primordialen Bedürfnisnatur des Menschen nieder.

Die Begriffe der ‚Geschichte' und des ‚Bedürfnisses' werden eingesetzt, um einerseits der individualistischen Auflösung übergreifender historischer Zusammenhänge, andererseits der subjektivistischen Entregelung von Wünschen entgegenzutreten. Mit ihrer Kritik wenden sich Marx und Engels direkt gegen die Junghegelianer, der Sache nach liegt darin aber auch ein Einwand gegen den frühen Liberalismus etwa Lockes und Mandevilles. Doch die Doppelstrategie, mit den Konzepten der Geschichte und der Bedürfnisse den gesellschaftlichen Umständen und natürlichen Grundlagen des individuellen Lebens Rechnung zu tragen, bringt auch systematische Probleme mit sich. Marx und Engels navigieren mit der Geschichte im Kielwasser Hegels, mit den natürlichen Bedürfnissen dagegen im Kielwasser Feuerbachs. Während sie Hegel mit Feuerbach die mangelnde Beachtung der natürlichen Grundbedürfnisse vorwerfen, beklagen sie zugleich mit Hegel Feuerbachs Fixierung auf die unmittelbar sinnliche Natur des Menschen, in der Geschichte und Praxis „nicht vor[kommen]" (45). Dies führt zu der Frage, inwieweit es Marx und Engels gelingt, die Geschichte zu entidealisieren und zugleich den Begriff der menschlichen Natur zu historisieren.

Diese Frage entzündet sich an der Bemerkung: „Zum Leben gehört aber vor Allem Essen und Trinken, Wohnung und Kleidung und noch einiges Andere" (28). Auch wenn der legere Schluß dieses Satzes dem Entwurfscharakter der *DI* geschuldet sein mag, verbirgt sich dahinter doch ein Problem. Marx und Engels sprechen von einem „materialistische(n) Zusammenhang der Menschen untereinander, der durch die Bedürfnisse und die Weise der Produktion bedingt und so alt ist wie die Menschen selbst – ein(em) Zusammenhang, der stets neue Formen annimmt und also eine ‚Geschichte' darbietet" (30). Haben wir es hier mit einer Unterscheidung zwischen den geschichtlichen „Formen", die dieser Zusammenhang annimmt, und dem Inhalt der Bedürfnisse zu tun, der ihnen vorausgesetzt ist?

article is protected by German copyright law. You may copy and distribute this article for your personal use only. Other use is only allowed with written permission by the copyright holder.

Eine solche Festlegung wäre allenfalls für basale Grundbedürfnisse möglich, denn die Logik höherstufiger Bedürfnisse beruht auf einer teleologischen Struktur, in der praktische Absichten und Fähigkeiten auch in die *inhaltliche* Bestimmung von Bedürfnissen eingehen. Marx und Engels war das offensichtlich bewußt, sprechen sie doch von der Entstehung „neuer Bedürfnisse" (29; ähnlich MEW 42, 401). Auf diese Einsicht stützt sich noch die Utilitarismus-Kritik der Vertreter des *capabilities*-Ansatzes, die von Marx beeinflußt sind: Ihre Pointe besteht darin, daß Bedürfnisse weder subjektivistisch dereguliert noch naturalistisch fixiert werden können (Sen 1987/2000). Dies führt in eine breitere, den Rahmen des Biologischen sprengende Bestimmung menschlicher Bedürfnisse. Martha Nussbaum etwa (1990, 57 ff.) hat in ihren Listen von Bedürfnissen explizit zu machen versucht, was von Marx und Engels pauschal als das „Andere" jenseits von „Essen und Trinken" angezeigt wird.

Auch wenn diese Wortwahl einen Dualismus von Natur und Geschichte nahelegt, wird er von Marx und Engels doch schon kritisiert (vgl. 29, 31, 38, 43). Sie bleiben zwar den Beweis dafür schuldig, daß es sich bei der von ihnen avisierten „geschichtliche(n) Natur" oder „natürliche(n) Geschichte" (43) der Menschheit *nicht* um ein hölzernes Eisen handelt, doch liegt in diesen Formeln ein Gegengift gegen das Schisma von Naturalismus und Kulturalismus, das bis heute immer wieder aufkommt.

Gerade weil soziale Verhältnisse nie *nur* Natur sind, sind sie der Umgestaltung zugänglich. Dabei kann sich der Rekurs auf Natur im Fall extremer Notlagen „dialektisch" zuspitzen: Da es nämlich, so der damalige Befund von Marx und Engels, zu einer nie zuvor dagewesenen materiellen Bedrohung der „Existenz" (67) der Individuen gekommen sei und sogar deren Grundbedürfnisse in „der großen Industrie und Konkurrenz" (66) nicht befriedigt werden, bleibe um der Sicherung des eigenen Lebens willen nur der Ausweg einer revolutionären „Aneignung" (67) der Produktivkräfte. Die natürlichen Bedürfnisse dienen also als ein archimedischer Punkt, von dem aus das ganze System aus den Angeln gehoben werden soll; mittels einer „massenhafte(n) Veränderung der Menschen" (70) qua Revolution soll die Aneignung der „Totalität von Fähigkeiten in den Individuen" (68) möglich werden. Die passive Bedrängung schlägt in eine Autorisierung zum Handeln um. Man könnte sagen: Aus der Not soll eine Tugend gemacht werden. Angezielt wird hier eine Transformation vom Naturzwang zur „totalen" Freisetzung und zur Verfügung über Natur, die nach Castoriadis „ins Absurde getrieben" wird (Castoriades 1978/1983, 201).

Entsprechend soll jeder Einzelne im Kommunismus nach seinen „Fähigkeiten" wie auch nach seinen „Bedürfnissen" (528) zu seinem Recht kommen. Man darf annehmen, daß diese Rede von Bedürfnissen weder auf

article is protected by German copyright law. You may copy and distribute this article for your personal use only. Other use is only allowed with written permission by the copyright holder.

naturalistische Reduktion noch auf konsumistische Entgrenzung angelegt ist. Ihr positiver Gehalt bleibt jedoch unbestimmt, weshalb Michael Walzer die Bedürfnistheorie der *DI* für unvollkommen hält (vgl. Walzer 1983/1992, 56 f.; vgl. Heller 1975). Ungeachtet dessen taugt die dynamische Theorie der Bedürfnisse von Marx und Engels als Gegengift einerseits gegen eine liberalistische Freisetzung von Präferenzen, die mit fragwürdigen Unterstellungen über das Ausmaß der Entscheidungs- und Wahlfreiheit der Individuen verbunden ist, sowie andererseits gegen eine heroische Vorstellung von Geschichte, die sich von den materiellen Lebensbedingungen abkoppelt und in ihr nichts anderes sieht als „politische Haupt- und Staatsaktionen" sowie „religiöse und überhaupt theoretische Kämpfe" (39).

Die Doppelstruktur von Geschichte und Natur zeigt sich im späteren Werk auch bei der Definition der Arbeit. Sie ist einerseits ein natürlicher Prozeß („produktive Verausgabung von menschlichem Muskel, Nerv, Gehirn usw.", MEW 13, 18; vgl. MEW 23, 59), andererseits ist sie stets gesellschaftlich in ihrer Form bestimmt (MEW 13, 634), im Kapitalismus etwa als Lohnarbeit, darauf aufbauend als abstrakte Arbeit usw. (MEW 23, 61). Mit der Orientierung an der Entfaltung der Individuen (siehe 13.3) verbindet sich in diesem Sinne eine Kritik an der Arbeitsteilung und der kapitalistischen Form von Arbeit (vgl. Postone 2003). Sie soll „beseitigt" (70) und aufgehoben, also zugleich negiert und in eine neue Form überführt werden, die allen Menschen die „Selbstbetätigung" (67) erlaubt, die bisher den Eliten vorbehalten war . Dazu gehört eine nicht länger auf Ausbeutung beruhende Organisation der Wirtschaft einerseits, eine Aufwertung der Muße, der sozialen und kreativen Tätigkeiten jenseits von Kommerzialisierung und Verwertungszwang andererseits (vgl. 33, 424 u. ö.).

In der jüngeren Diskussion ist diese Umdeutung der Arbeit in verschiedenen Varianten aufgegriffen worden. Drei von ihnen seien hervorgehoben. *Zum ersten* wird der Stellenwert der Erwerbsarbeit im Rahmen von Anerkennungs- und Identitätskonzepten diskutiert (vgl. Negt 2001, Engler 2006, Sennett 2008). *Zum zweiten* trifft man auf Analysen zur Verwandlung der Erwerbsarbeit in Eigenarbeit (vgl. Gorz 2000, Bergmann 2004). *Zum dritten* ist an die Vision eines „Reichs der Freiheit" in einer Überflußgesellschaft zu erinnern, in der man sich der individuellen Entfaltung jenseits der Lohnarbeit widmen kann (vgl. Marcuse 1955/1973, 193). Diese Vision wirkt heute aus empirischen, aber auch aus systematischen Gründen fadenscheinig: Beim parasitären Verhältnis des menschlichen Lebens zu einem irgendwie zu erzeugenden Wohlstand fehlt das Verständnis für die „positive, schaffende Tätigkeit" (MEW 42, 514), die für Marx gerade im Blick auf die Entfaltung von „Fähigkeiten" zentrale Bedeutung gewinnt.

article is protected by German copyright law. You may copy and distribute this article for your personal use only. Other use is only allowed with written permission by the copyright holder.

Da diese Praxis ohne eine Analyse des sozialen Rahmens, in dem sie erfolgt, nicht viel mehr ist als das leere Versprechen eines Aktivisten (vgl. Wood 1986), gewinnt im Zuge der Hinwendung zur „Wissenschaft von der Geschichte" das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft dramatische Bedeutung.

13.3 Die Aktualität der Stirner-Kritik oder: Das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft

Nach Marx' späterem Urteil stellt die *DI* eine Abrechnung mit dem „philosophischen Gewissen" dar (MEW 13, 10). Geht man nach dem Umfang der einzelnen Kapitel, dann gilt diese Abrechnung in der *DI* weniger Feuerbach (vgl. 17–80) als vielmehr Max Stirner (vgl. 101–429). Bereits Henri Arvon (vgl. Arvon 1951) hat von einer „coupure" in Marx' Werk gesprochen und diesen Bruch auf den Einfluß Stirners zurückgeführt. Dieser wurde gleichwohl lange unterschätzt (vgl. aber Eßbach 1982, Laska 1986, Newman 2001 sowie Eßbach in diesem Band). Das 1844 erschienene Buch von Engels' ehemaligem Berliner Debattier- und Trinkkumpanen Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, muß insbesondere Karl Marx heftig erregt haben. Engels hatte das Buch ursprünglich sogar gelobt: „Stirner hat recht, wenn er ‚den Menschen' Feuerbachs … verwirft … Wir müssen vom Ich, vom empirischen, leibhaftigen Individuum ausgehen" (Engels an Marx, 19. November 1844, MEW 27, 11 f.). Obwohl, vielleicht sogar weil sich Marx und Engels die Feuerbachkritik Stirners zu „eigen" machen, kritisieren sie Stirner auffallend unbarmherzig.

Die Arbeit an der Stirner-Kritik nahm vor allem Marx stark in Anspruch (weshalb im Folgenden gelegentlich nur von ihm als Autor die Rede sein wird). Sie blockierte die Ausarbeitung der eigenen Theorie, die seine Mitstreiter schon damals erwarteten (Engels drängte Marx, „gleich von vornherein mit Sachen anzufangen, die von praktischer, einschlagender Wirkung auf die Deutschen sind", da man sonst „in langer Zeit nicht fertig und obendrein langweilig" würde; 17. März 1845, MEW 27, 25). Marx weilte damals ohne Einkommen im Brüsseler Exil und hielt eine solche Arbeit für nötig, um beim Publikum die Aufnahme der kommenden eigenen Theorie vorzubereiten (vgl. Wheen 1999, 92). Doch warum war ihm diese Arbeit so wichtig?

article is protected by German copyright law. You may copy and distribute this article for your personal use only. Other use is only allowed with written permission by the copyright holder.

1859, im Rückblick, sah Marx in der *DI* nur den Versuch einer „Selbstverständigung", den man „der nagenden Kritik der Mäuse" (MEW 13, 10) überlassen könne. Marx erklärte hier die *DI* zum vorbereitenden Schritt auf dem Weg zum *MKP* und verschwieg dabei die prominente Rolle Stirners in diesem Werk, der sich nur nebenher und offensichtlich dilettantisch zu ökonomischen Fragen geäußert hatte. Diese Interpretationslinie hat sich im Marxismus etabliert („Stirner blieb ein Kuriosum", so Engels noch 1888, MEW 21, 291), obwohl sie die philosophischen Ambitionen dieses Teils der *DI* zu Unrecht ausblendet. Unserer Auffassung nach bestehen sie darin, eine radikale politische Philosophie zu formulieren, die dem normativen Rang des Individuums gerecht zu werden versucht. Dabei wird das Individuum aus dem sozialen Kontext heraus verstanden; doch soll dieser Holismus nicht zu einem *Übergehen* des Individuums ermächtigen.

Vor allem in der Zeit des Kalten Krieges wurde Karl Marx vorgehalten, er vertrete eine „politische Theologie". Eine Konzeption, in der das Proletariat (bzw. wie bei Lenin an dessen Stelle die Partei) als Kollektiv an die Stelle des Messias trete, sei jedoch abzulehnen, weil sie totalitäre Folgen habe (so z. B. Voegelin 1938/1996, Löwith 1953/1983, Talmon 1960, vgl. Henning 2005, 384 ff.). Belege für die These, daß Marx messianisch argumentiere, stützen sich meist auf Stellen aus dem Frühwerk, also *vor* der *DI*. In der 1844 publizierten *KHRE* heißt es beispielsweise noch emphatisch: „Die Emanzipation des Deutschen ist die Emanzipation des Menschen"; getragen werde diese „universelle" oder „allgemeine Emanzipation", die „völlige Wiedergewinnung des Menschen", vom Proletariat (KHRE 390 f.).

Ähnlich wie später Georg Lukács schließt Marx hier rein philosophisch auf eine historische Mission des Proletariats, welches freilich in Deutschland noch kaum ausgebildet war. Er stützt sich im Anschluß an Feuerbach auf ein unverwirklichtes Wesen des Menschen, das es zu realisieren gelte (vgl. KHRE 378). Gemäß dieser Idee einer „menschlichen Revolution" solle sich – so heißt es etwa in *Zur Judenfrage* (ZJ) von 1844 – der „wirkliche individuelle Mensch" zum „Gattungswesen" emanzipieren und damit über die „bloß" politische Revolution hinausgehen (ZJ, 366, 370; vgl. den Beitrag Eßbachs in diesem Band). Die „Verwirklichung" des Menschen wird in Marx' Frühschriften also noch verstanden als „Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen" (ÖPM 536, vgl. 67). In der Aneignung steckt schon im Wortstamm der „Eigner" Stirners (zur „Selbstaneignung" vgl. neuerdings Jaeggi 2005, 187 ff.).

In der „Abrechnung" (s. o.) mit der früheren Position, die mit der *DI* vorliegt, werden nun zwei Einwände erhoben. Der erste besagt, daß „der Mensch" nicht überhistorisch gegeben sei – dieser Einwand richtet sich

article is protected by German copyright law. You may copy and distribute this article for your personal use only. Other use is only allowed with written permission by the copyright holder.

explizit gegen Feuerbach. Möglichkeiten der Menschen sind nur historisch, und zwar auf der Grundlage einer Sozialtheorie, zu erläutern, wie es die sechste „These über Feuerbach" pointiert (MEW 3, 6). Daraus folgt der zweite Einwand, daß das Individuum nicht in der „Gattung" aufgehen kann und muß – diesen Einwand erhebt Marx explizit gegen Stirner, implizit aber *mit* Stirner gegen sich selbst. Entsprechend darf auch die Befreiung des Proletariats nach der *DI* nicht ohne Rekurs auf das Individuum auskommen. Das ist nun in der Folge zu erläutern.

Was genau ist der zentrale Einwand Stirners gegen die Wesensrhetorik der Junghegelianer? Er besteht zunächst in der *erkenntnistheoretischen* Einrede, daß das „Wesen des Menschen" als unterstellter Telos dem Individuum äußerlich bleibe und so – in der Sprache Hegels – noch immer ein Moment der Entfremdung sei:

> „Das höchste Wesen ist allerdings das Wesen des Menschen, aber eben weil es sein Wesen und nicht er selbst ist, so bleibt es sich ganz gleich, ob wir es außer ihm sehen und als ‚Gott' anschauen oder in ihm finden und ‚Wesen des Menschen' oder ‚der Mensch' nennen. Ich bin weder Gott noch der Mensch, weder das höchste Wesen noch Mein Wesen, und darum ist's in der Hauptsache einerlei, ob Ich das Wesen in Mir oder außer Mir denke" (Stirner 1844/1924, 47; DI, 215).

Daraus ergibt sich die *politische* Einrede Stirners, wonach Strömungen, die mit dem Wesen des Menschen argumentierten, das Individuum genauso mißachten und fremdbestimmen könnten, wie es ältere Herrschaftsformationen im Namen Gottes getan haben. Mit dem Gebot „du sollst ein ganzer, ein freier Mensch sein" steht der neue politische Humanismus nach Stirner in der Tradition der Religion und „proklamier(t) … ein neues Absolutes" (Stirner 1844/1924, 238).

Marx muß sich von dieser Kritik getroffen fühlen: Ihm, der noch kürzlich verkündet hat, „für Deutschland" sei „die Kritik der Religion im wesentlichen beendigt" und „der Mensch" sei nun „das höchste Wesen für den Menschen" (KHRE 378, 385), wird hier vorgehalten, daß diese Rede den realen Individuen äußerlich bleibe und im Fahrwasser der Religion fische, ja daß sich hieraus neue Herrschaftsansprüche ableiten ließen. Es ist keine originelle Reaktion, diesen Vorwurf umzudrehen und an Stirner zurückzugeben, wie Marx es tut, wenn er ihn als „Sankt Max" apostrophiert. Das produktive Ergebnis von Marx' theoretischen Bemühungen im Winter 1845 besteht folglich nicht in der Polemik gegen Stirner, sondern in der Veränderung der eigenen Position.

article is protected by German copyright law. You may copy and distribute this article for your personal use only. Other use is only allowed with written permission by the copyright holder.

In zwei aufeinander aufbauenden Punkten verändert Marx seine sozialphilosophische Position in Reaktion auf Stirner. Auf die Integration der individualistischen Einrede Stirners (1) folgt eine Vermittlung mit der sozialtheoretischen Perspektive (2). Dies erlaubt Rückschlüsse auf Genese und Aktualität der *DI*. Entstehungsgeschichtlich verbirgt sich hinter diesem Doppelschritt eine zweifache Referenz auf Hegel, der zum einen das Individuum in seiner „subjektive(n) Besonderheit … zum Prinzip aller Belebung der bürgerlichen Gesellschaft" erklärt hatte (Hegel 1821/1970b, 359, vgl. 343), zum anderen aber dessen Aufhebung in der Allgemeinheit vorsah. Was die Aktualität betrifft, so wird aus dem nun zu charakterisierenden Zweischritt deutlich, warum Marx einerseits als Theoretiker der „Individualisierung" (vgl. Beck 1986, 131 f.), andererseits als Proto-Kommunitarist (vgl. Taylor 1975/1983, 720 ff.) charakterisiert werden kann.

(1.) Marx war bereits 1844 zu dem Einwand gegen die Junghegelianer gelangt, daß die Entfremdung „des Menschen" von sich selbst, die sich u. a. *in* der Religion finde, nicht *durch* die Religion erzeugt worden sei, sondern durch praktische Prozesse im Alltag, etwa durch die kapitalistische Lohnarbeit (vgl. ÖPM 514). Entfremdung hatte er bis anhin mit Feuerbach begriffen als einen Abfall vom „Gattungsleben" (ÖPM 515, ähnlich ZJ, 366). Die liberale Strategie, den Staat als Instrument für die Interessen der Individuen einzusetzen, hatte Marx als eine nur partielle Lösung kritisiert, da hier „nicht der Mensch als citoyen, sondern der Mensch als bourgeois für den eigentlichen und wahren Menschen genommen wird" (ZJ 366, ähnlich KHRE 250).

Marx' Gegenbild zur Entfremdung kann man, Thomas Hurka (vgl. Hurka 1993, 4) folgend, als ein von Aristoteles inspiriertes Modell des *Perfektionismus* der menschlichen Natur fassen: Den Menschen werden bestimmte allgemeine Anlagen zugeschrieben, deren Entwicklung ein objektives Gut, deren Verhinderung umgekehrt ein zu kritisierendes Übel darstellt (vgl. Leopold 2007, 185 f.). Auf Stirners Einrede, daß die Individuen durch anthropologische Wesensbehauptungen gerade nicht befreit, sondern möglicherweise nur auf subtilere Weise fremdbestimmt würden, reagiert Marx seit der *DI* mit einer normativen Individualisierung: Zwar argumentiert er weiterhin perfektionistisch, doch er tut dies nun stärker im Hinblick auf die jeweiligen *Individuen.* Das Ideal besteht nicht mehr in einer Verwirklichung der Gattung (wie noch in ÖPM 536 – diese Idee kritisiert er u. a. in *DI* 75 und 411), sondern in der Entwicklung der Individuen (vgl. 237, 273, 377, 424 u. ö.).

Illustrieren läßt sich dies mit der berühmten Vision, „morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu

article is protected by German copyright law. You may copy and distribute this article for your personal use only. Other use is only allowed with written permission by the copyright holder.

kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden" (33). In der Kritik an der Reduktion des Lebens auf die Ausfüllung gegebener Rollen waren Rousseau und andere den Autoren der *DI* vorausgegangen. Bekanntlich sollte „Émile" zu einem „Menschen", nicht aber zu einem „Soldat, Priester oder Anwalt" erzogen werden (Rousseau 1762/1971, 14). Das Ziel der ‚Vermenschlichung' wird von Marx – der noch in *ZJ* eher republikanisch argumentierte – jetzt mit Blick auf das Individuum und dessen gesellschaftliche Entwicklungsräume konkretisiert. Mit der Ausrichtung an Selbstentfaltung folgt er der Sache nach der klassischen Bildungstheorie, wie sie etwa von Wilhelm von Humboldt vertreten worden ist (vgl. Thomä 2006). So heißt es, jeder solle „sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden" können (33). Auch die nötige „Mannigfaltigkeit der Situationen" (Humboldt 1792/1982, 22) wird von Marx ins Gedächtnis gerufen (vgl. 246).

Zusammenfassend kann man sagen, daß Stirner bei Marx und Engels einen nachhaltigen Liberalisierungsschub ausgelöst hat: So erklären sie 1848 „die freie Entwicklung eines jeden" zum politischen Ziel (MKP 482) – ein deutliches, wenn auch uneingestandenes Zugeständnis an die Kritik Stirners. Zwar weisen sie immer wieder darauf hin, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht der Verfügungsgewalt des Einzelnen unterstehen (vgl. 311, 398 u. ö.; vgl. MEW 13, 8; MEW 24, 410), doch das „Sichfestsetzen der sozialen Tätigkeit … zu einer sachlichen Gewalt über uns" (33) wird von ihnen – nun auch im Namen der individuellen Entwicklung – kritisiert. Daß es sich hier nicht um eine vorübergehende Akkommodation handelt, läßt sich daran ablesen, daß Marx noch im *Kapital* „die volle und freie Entwicklung jedes Individuums" (MEW 23, 618) als Zielvorgabe für die Zukunft formuliert. In den *Grundrissen* plädiert Marx sogar für die „Selbstverwirklichung" des Individuums (MEW 42, 512; vgl. Fromm 1961/1982, 74 f.).

(2.) Dabei hält Marx gegen Stirner, den „Mann, der sich verwirklichen will" (122), daran fest, daß sich ein Individuum, das sich radikal von den anderen absondert, gar nicht in der erwünschten Weise „verwirklichen" könne. In seiner Kritik sucht er nachzuweisen, daß die Selbstermächtigungsphantasien Stirners eben dies – Phantasien – sind, die die gegebene Welt des Sozialen gerade nicht transzendieren, sondern nur theoretisch abblenden. Sie werden wider Willen zu einer „Apologie des Bestehenden" (399), da die normative Legitimation des Kapitalismus etwa bei Jeremy Bentham ihrerseits auf einer Verallgemeinerung des Egoismus aufbaut (vgl. 394 ff.; so schon die ursprüngliche Kritik von Engels, s. o., vgl. MEW 27, 11). In der Stirner-Kritik verschränken sich somit die Verteidigung des

article is protected by German copyright law. You may copy and distribute this article for your personal use only. Other use is only allowed with written permission by the copyright holder.

Individuums und die Kritik am Egoismus, weshalb dieses Kapitel der *DI* ein eigentümliches Vorspiel für die aktuellen Debatten um Individualisierung und Individualismus liefert.

Wieder und wieder wird von Marx und Engels betont, daß sich das Individuum nur in der Gemeinschaft entfalte und folglich die Art und Weise der Vergemeinschaftung auch über den Entwicklungs*spielraum* der Individuen entscheide (vgl. 37, 67 f., 190, 245 f., 423 u. ö.): „Erst in der Gemeinschaft" mit anderen habe jedes „Individuum die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich" (74). Auch dieser Punkt kommt im späteren Werk zum Tragen:

> „Der Mensch ist im wörtlichsten Sinn ein zôon politikon: nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann. Die Produktion des vereinzelten Einzelnen außerhalb der Gesellschaft … ist ein ebensolches Unding als Sprachentwicklung ohne zusammen lebende und zusammen sprechende Individuen" (MEW 13, 616).

Wie dieses Zitat zeigt, bezieht sich Marx offensiv auf Aristoteles (vgl. MEW 13, 131; MEW 23, 73). Doch die Aristoteles-Rezeption ist nicht ungebrochen, sie ist seit der Stirner-Kritik individualistisch transformiert und hält die Möglichkeit der Entwicklung der „Persönlichkeit" (77) auch außerhalb von Polis-Zusammenhängen offen. Die Kritik an Stirner, seinerseits Kritiker der Junghegelianer, drängt Marx so paradoxerweise wieder zur Übernahme Hegelscher Positionen. Zwar akzeptiert Marx den Eigensinn des Individuums auch gegen die Zumutung einer Verwirklichung der Gattung sowie gegen die Vorstellung eines „‚allgemeinen', … aufopfernden Menschen" (229). Er verweist aber zugleich auf dessen unhintergehbare soziale Einbettung in die Gemeinschaft. Die Qualität der Sozialbeziehungen entscheidet mit über die Lebensqualität der Individuen. Es darf zwar nicht zur Instrumentalisierung der Einzelnen im Interesse des „Wesens" oder der Allgemeinheit kommen (wie es Marx z. B. Robert Owen vorwirft, vgl. MEW 3, 534), aber daraus folgt gerade keine *Abspaltung* des Individuums, kein Solipsismus (wie ihn Marx an Stirner und später an den ökonomischen Robinsonaden kritisiert, vgl. MEW 13, 615; MEW 23, 90).

Damit steht Marx Hegel viel näher, als es das empiristisch klingende Forschungsprogramm des Feuerbachkapitels („wirkliche, positive Wissenschaft", 27, vgl. 20) vermuten läßt: Individuum und Gemeinschaft, privates und allgemeines Interesse lassen sich – wie schon in Hegels Rechtsphiloso-

article is protected by German copyright law. You may copy and distribute this article for your personal use only. Other use is only allowed with written permission by the copyright holder.

phie, der Marx eine ausgiebige Kritik gewidmet hat (KHRE) – als zwei Pole einer Einheit beschreiben, die sich „nur in *scheinbarem* Gegensatz" befinden (228; Hervorhebung i. O.). Entsprechend wirft Marx dem „Eigner" Stirners mit Verweis auf Hegel vor, selbst eine metaphysische Konstruktion zu sein (vgl. 224). Man darf vermuten, daß Marx nicht gerade erbaut war, wieder auf Hegel zurückzukommen, nachdem es ihm in langer Kleinarbeit endlich gelungen war, sich von dessen übermächtigem Einfluß zu lösen (vgl. KHRE und ÖPM 566 ff.; zur Hegelkritik von Marx vgl. Henning 2005, 328 ff.). Zwar findet sich in der *DI* kein affirmativer Bezug auf Hegel, doch es werden bereits dialektische Modelle eingesetzt (vgl. 29 ff., 228).

Die in der *DI* vertretene Position zu Individuum und Gemeinschaft wird in jüngeren sozialphilosophischen Debatten etwa an der Stelle aufgegriffen, wo ein erweiterter Freiheitsbegriff entwickelt wird, der nicht nur formale, politisch-rechtliche Freiheiten, sondern auch soziale und ökonomische Freiheiten umfaßt (vgl. Geuss 1998; vgl. van Parijs 1995, 4). Bezüglich des Verhältnisses zwischen Individuum und Gemeinschaft gibt die *DI* allerdings keine Lösung vor, sondern verleiht auf prägnante Weise einer Schwierigkeit Ausdruck. Marx und Engels verteidigen – wie später Georg Simmel (vgl. Simmel1900/1989, 404) – die Freiheitsgewinne, die der Kapitalismus durch die Freisetzung der Individuen erzielt. Dabei beschreiben sie die „neue Begründung der Gesellschaft" aber als einen kollektiven Akt (vgl. 70) und insistieren auf den allgemeinen ökonomischen und sozialen Bedingungen, denen die Verwirklichung der Freiheit unterworfen ist.

Interessanterweise finden sich in diesem Zusammenhang am Ende des Feuerbach- wie am Ende des Stirner-Kapitels der *DI* jeweils ähnliche Wendungen. Das eine Mal ist die Rede davon, daß die „Produktions- und Verkehrsverhältnisse" und „naturwüchsigen Voraussetzungen" im Kommunismus „der Macht der vereinigten Individuen" (70, vgl. 75) unterworfen werden sollen. Das andere Mal heißt es, daß „an die Stelle der Herrschaft der Verhältnisse und der Zufälligkeit über die Individuen die Herrschaft der Individuen über die Zufälligkeit und die Verhältnisse zu setzen" sei – eine Aufgabe, die „mit der Aufgabe, die Gesellschaft kommunistisch zu organisieren", zusammenfalle (424; an diese Stelle knüpft Amartya Sen um der Entfaltung der *capabilities* der Individuen willen an; vgl. Sen 1984, 497).

Deutlich wird an diesen Passagen, daß die revolutionäre Umwälzung auf eine Theorie der Macht oder Herrschaft angewiesen ist. Denn die von Marx und Engels geforderte „Kontrolle" oder „Macht" kann nicht einfach einer abstrakten Vielheit von „Individuen" überlassen werden (vgl. 70). Unvermeidlich ist vielmehr ein Subjekt- oder Akteurswech-

article is protected by German copyright law. You may copy and distribute this article for your personal use only. Other use is only allowed with written permission by the copyright holder.

sel, in dem an die Stelle beiläufig vereinigter Individuen eine kollektive Instanz treten muß. Einen solchen Akteurswechsel thematisieren viele Versionen der Theorie politischer Macht, ob nun eine Form von Volkssouveränität avisiert wird oder – wie in der *DI* – nach dem Bürgertum eine weitere revolutionäre „Klasse" die Macht ergreifen soll (vgl. 70). Mit der Formel von der „Macht" der „vereinigten Individuen" bleibt das Verhältnis zwischen institutionalisierter Macht und individueller Freiheit freilich in der Schwebe (vgl. erläuternd Rosenberg 1938, zum weiterhin bestehenden „Machtgefälle" innerhalb einer sozialistischen Vereinigung von Individuen vgl. Sieferle 2007, 187).

Die „massenhafte Veränderung der Menschen" soll zum einen auf der Ebene der realen Verhältnisse im Zuge einer „Durchsetzung der Sache selbst" erfolgen, zum anderen die „massenhafte Erzeugung dieses kommunistischen Bewußtseins" (70) mit sich bringen. Von der Forderung nach dieser Veränderung kann das Selbstverständnis der Philosophie nicht unbeeindruckt bleiben. Abschließend wollen wir deshalb auf die methodische Problematisierung der Philosophie eingehen, die in der *DI* zum Ausdruck kommt.

13.4 Ende oder Wende? Das Verhältnis der Philosophie zu Wissenschaft und Praxis

Die *DI* ist ein Dokument der Selbstkritik der Philosophie, die nicht nur auf deren Verwandlung, sondern auch auf deren Ende als akademische Disziplin zielt. Der methodische Kern besteht in einer Kritik der bloßen *Begriffsphilosophie*, die die Bodenhaftung in der sozialen Realität verloren hat. Marx und Engels schreiben:

> „Die selbständige (!) Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium. An ihre Stelle kann höchstens eine Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate treten, die sich aus der Betrachtung der historischen Entwicklung der Menschen abstrahieren lassen. Diese Abstraktionen haben für sich, getrennt von der wirklichen Geschichte, durchaus keinen Wert. Sie können nur dazu dienen, die Ordnung des geschichtlichen Materials zu erleichtern, die Reihenfolge der einzelnen Schichten anzudeuten" (27).

Marx und Engels wenden gegen Stirner und andere ein, daß sie einen historisch gegebenen Begriff (wie etwa den Begriff „Natur", 460) als eine „höhere Einheit" (454) behandeln und dabei die in ihm liegenden Unterschiede

article is protected by German copyright law. You may copy and distribute this article for your personal use only. Other use is only allowed with written permission by the copyright holder.

unterschlagen. Aus solch einem Begriff lasse sich dann Beliebiges folgern; im Ergebnis erhalte man „Unsinn" (279, 465 u. ö.; das Wort kommt 75-mal vor). Die in der *DI* kritisierten Autoren bilden sinnlose Sätze, weil sie mit Begriffen hantieren, die als solche unbestimmt sind: „Freiheit, Gleichheit" (47), „Gattung" (74) oder „Materialismus" (127) erhalten keine präzise Bedeutung. Wenn Gedanken derart „verhimmelt und philosophisch verdeutscht" (404) werden, sind sie auch für die praktisch-politische Bewegung, in der Marx und Engels sich verorten, nicht mehr zu gebrauchen. Mit dem methodischen Vorbehalt gegen die begriffliche Hypostasierung, der der Rekurs auf konkrete Phänomene und Verhältnisse entgegengehalten wird, in denen diese Begriffe ihren Sitz haben, stehen Marx und Engels in einer Tradition, die vom aristotelischen Verweis auf das ‚tode di' (das einzeln Existierende) bis zu Adornos Wertschätzung desselben reicht (vgl. Adorno 1965/1998, 57). In anderer Weise setzt sich jener Vorbehalt gegen begriffliche Hypostasierung in Max Webers Forderung nach einer „Wirklichkeitswissenschaft" (Weber 1904/1988, 170) und in der neueren sozialwissenschaftlichen Debatte um das Verhältnis von Empirie und Theorie fort.

Es gibt aber noch eine zweite, weiterreichende Philosophiekritik: Nicht nur verlierte sich mit der Abstraktion einer Philosophie, die unreflektiert von historisch gegebenen Begriffen ausgeht, die Referenz auf die „wirkliche Geschichte", in der diese Begriffe eine Rolle spielen; es ergebe sich darüber hinaus die Gefahr von deren Umschlag in Ideologie. Dann erliegt die Philosophie der Autosuggestion, es lasse sich auf der Ebene des „Bewußtseins" oder unter Aufbietung bloßer „Ideen" eine *Veränderung der Welt* herbeiführen. Abfällig bemerken Marx und Engels, daß ihre Zeitgenossen begriffliche „Nebelbildungen" (26) betreiben : „Natur, unbewußtes Gesamtleben, bewußtes ditto, allgemeines Leben, Weltorganismus, zusammenfassende Einheit, menschliche Gesellschaft, Gemeinschaft, organische Einheit des Universums, allgemeines Glück, Gesamtwohl pp." (466) – von all dem sei die Rede. Wenn diese Begriffe verselbständigt werden, dann droht sich die „Forderung, das Bewußtsein zu verändern", darauf zu beschränken, „das Bestehende anders zu interpretieren", es also genau so zu lassen, wie es ist, und es nur „vermittelst einer andren Interpretation anzuerkennen" (20).

Da durch Veränderungen des Denkens reale Veränderung noch nicht bewerkstelligt würde, komme es in diesem Fall zur Produktion von Ideologien. Ideologiekritik will umgekehrt nach Karl Mannheim „der großen Verführung des Bewußtseins entgegentreten", welche in „der Tendenz des Gedankens, bei sich zu bleiben, Wirklichkeiten zu verdecken oder sie einfach zu überholen", zutage trete. Umgekehrt stehe man dann in der Pflicht, gegen die Ideologie einen „Gedanke[n]" aufzubieten, der die

article is protected by German copyright law. You may copy and distribute this article for your personal use only. Other use is only allowed with written permission by the copyright holder.

„Deckung" mit der „Wirklichkeit" suche (Mannheim 1929/1985, 86). Ideologiekritik steht und fällt demnach mit dem Anspruch auf eine nichtideologische Alternative, die dem verselbständigten Bewußtsein entgegengehalten werden kann. Diese Alternative könne nicht im schieren Herzeigen der Realität bestehen. Vielmehr plädiert Marx für eine neue Ableitung und Fundierung des Bewußtseins: „Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein" (*DI* 27). Hier bleibt freilich klärungsbedürftig, was mit „Leben" oder, wie es in diesem Zusammenhang häufiger heißt, mit „Sein" genau gemeint ist und wie es um das Bestimmungsverhältnis, in dem „Bewußtsein" auf „Leben" resp. „Sein" zurückgeht, bestellt ist. In der *DI* heißt es hierzu:

> „Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen pp., aber die wirklichen, wirkenden Menschen, wie sie bedingt sind durch eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte und des denselben entsprechenden Verkehrs bis zu seinen weitesten Formationen hinauf" (26).

Zu eruieren ist der Abstand dieser Position zu der leninistischen Widerspiegelungstheorie, die das Bewußtsein auf ein bloßes Epiphänomen realer Verhältnisse reduziert, sowie auch zu Marx' und Engels' eigener Auskunft, es komme gar nicht darauf an, was sich ein Proletarier „vorstellt", sondern was er dem „Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen" ist (HF, 38). Festzuhalten ist dagegen an der Verschränkung von Sein und Bewußtsein resp. Leben und Sprache. Die Auskunft „Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie" (30) legt entsprechend den Schluß nahe, daß die Art der Äußerung selbst konstitutive Bedeutung für deren Sein habe. Daraus ergibt sich eine Verbindung zu der Kopplung von Sprachspiel und Lebensform, die sich beim späten Wittgenstein (vgl. Wittgenstein 1953/1984, §§ 19, 23) findet. Entsprechend heißt es in der *DI*: „Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein des Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß" (26). Da schon dieser „Lebensprozeß" nicht ohne Bewußtsein vor sich geht, kann es sich bei der Bedingtheit oder Bestimmtheit des Bewußtseins durch das Sein, von der bei Marx die Rede ist, nur um eine Verzerrung des gemeinten Sachverhalts handeln. Genau an dieser Stelle greift ein Hinweis der ethnologisch informierten Soziologie, wonach materielle Bedürfnisse immer schon in komplexe kulturelle Handlungsmuster eingebettet sind. Daraus wird der Vorwurf gegen Marx abgeleitet, daß er „die symbolischen *Koordinaten* des gesellschaftlichen Seins in das *Ergebnis* dieses Seins" verwandelt (Sahlins 1976/1981, 15; Hervorhebung i. O.; vgl. Bourdieu 1987). Umgekehrt müßte das Bewußtsein nicht

article is protected by German copyright law. You may copy and distribute this article for your personal use only. Other use is only allowed with written permission by the copyright holder.

zum „Ergebnis“ des Seins, sondern zu einem Bestandteil desselben erklärt werden. Die Rede von einem „Sein“, das der praktischen Durchdringung und sprachlichen Formung entzogen wäre, wird allerdings auch von Marx als Hypostasierung verworfen. Sein meint, wie Marx später konkretisiert, „gesellschaftliches Sein“ (MEW 13, 9). Wenn das Bewußtsein meint, dieser Einbindung enthoben zu sein, dann allerdings neigt es nach Marx zur Generierung von Scheinproblemen:

> „Für die Philosophen ist es eine der schwierigsten Aufgaben, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt herabzusteigen. Die unmittelbare Wirklichkeit des Gedankens ist die *Sprache*. Wie die Philosophen das Denken verselbständigt haben, so mußten sie die Sprache zu einem eignen Reich verselbständigen. Dies ist das Geheimnis der philosophischen Sprache, worin die Gedanken als Worte ihren eignen Inhalt haben. Das Problem, aus der Welt der Gedanken in die wirkliche Welt herabzusteigen, verwandelt sich in das Problem, aus der Sprache ins Leben herabzusteigen“ (432).

Entsprechend läßt sich eine kulturelle und sprachliche Vermittlung des „Seins“ denken: Das Herabsteigen „aus der Sprache ins Leben“ führt gemäß dieser Lesart nicht zur Annahme eines sinnfreien Fundaments des Lebens, auf dem *dann erst* die Sprache oder die Kultur ihr – ggf. ideologisch verzerrtes – Gebäude errichtet.

Die materiellen Verhältnisse lassen sich nicht jenseits der Sprache fassen, sondern sind von ihr durchwirkt. Weiterhin bleibt dabei die Möglichkeit einer Ideologiekritik offen; sie verbündet sich mit Wittgensteins Kritik an leerlaufenden, funktionslosen Sprachspielen, die sich zu weit vom „rauhen Boden“ des tatsächlichen Funktionierens von Sprachspielen entfernt haben (vgl. Kitching/Pleasant 2002). Der Schauplatz, auf dem das Verhältnis zwischen diesen Philosophen ans Licht tritt, liegt dort, wo Marx die Sprache an die „Praxis“ (MEW 3, 7) bindet und Wittgenstein das Verständnis von Sätzen über ihren Gebrauch an „Lebensformen“ koppelt (vgl. Wittgenstein 1953/1984, §§ 10, 19, 23, 241).

Betroffen von diesen Erwägungen ist ganz allgemein das Verhältnis zwischen Philosophie und Praxis. Wenn denn das Leben selbst von Sprache resp. Bewußtsein durchwirkt ist, dann stellt sich die Veränderung der Gesellschaft ebenso sehr als praktisches wie als theoretisches Projekt heraus: als ein Projekt, in dem Verändern und Interpretieren zusammengehen. Was in diesem Rahmen gleichwohl ins Bewußtsein rückt, ist die prinzipielle *Unzulänglichkeit* der Philosophie, solange sie sich auf die bloß begriffliche Ebene beschränkt. Wenn die Philosophie diese Unzuläng-

article is protected by German copyright law. You may copy and distribute this article for your personal use only. Other use is only allowed with written permission by the copyright holder.

lichkeit verleugnet, spielt sich ihre Begriffsarbeit als Ontologie auf; Marx und Engels haben dies kritisiert. Wenn die Philosophie sich von dieser Unzulänglichkeit nur in Zerknirschung treiben läßt, steht ihre Ersetzung durch Wissenschaft an; Marx und Engels haben dies erwogen (vgl. Brudney 1998). Wenn die Philosophie sich auf das beschränkt, was sie in den ihr gesetzten Grenzen tun kann, dann wird sie das Leiden am mangelnden Bezug zur Praxis ertragen, aber zugleich den Genuß an der Arbeit am Begriff und deren klärende Wirkung gerade in Bezug auf die empirischen Wissenschaften vom Sozialen auskosten.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1998): Metaphysik. Begriff und Probleme [1965], Frankfurt/M.

Aristoteles (1995): Nikomachische Ethik, Philosophische Schriften Bd. 5, Hamburg.

Althusser, Louis (1968): Für Marx, Frankfurt/M.

Arvon, Henri (1951): Une polémique inconnue: Marx et Stirner, in: Les Temps Modernes, 71, 509–536.

Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft, Frankfurt/M.

Bergmann, Frithjof (2004): Neue Arbeit, neue Kultur: Ein Manifest, Freiamt.

Bourdieu, Pierre (1987): Sozialer Sinn. Zur Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt/M.

Brudney, Daniel (1998): Marx's Attempt to Leave Philosophy, Cambridge (Mass.).

Castoriadis, Cornelius (1983): Durchs Labyrinth. Seele Vernunft Gesellschaft [1978], Frankfurt/M.

Engler, Wolfgang (2006): Bürger ohne Arbeit, Berlin.

Eßbach, Wolfgang (1982): Gegenzüge: Der Materialismus des Selbst und seine Ausgrenzung aus dem Marxismus – eine Studie über die Kontroverse zwischen Max Stirner und Karl Marx, Frankfurt/M.

Fromm, Erich (1982): Das Menschenbild bei Marx [1961], Frankfurt/M. u. a.

Geuss, Raymond (1998): Freiheit im Liberalismus und bei Marx, in: Julian Nida-Rümelin/Wilhelm Vossenkuhl (Hrsg.): Ethische und Politische Freiheit, Berlin, 114–128.

Gorz, André (2000): Arbeit als Misere und Utopie, Frankfurt/M.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970a): Phänomenologie des Geistes, [1807]. Werke, Bd. 3, Frankfurt/M.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970b): Grundlinien zur Philosophie des Rechts [1821]., Werke, Bd. 7, Frankfurt/M.

Heller, Agnes (1975): Theorie und Praxis: ihr Verhältnis zu den menschlichen Bedürfnissen, in: Georg Lukács u. a.: Individuum und Praxis, Frankfurt/M., 11–31.

Henning, Christoph (2005): Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik, Bielefeld.

Humboldt, Wilhelm von (1982): Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen [1792], Stuttgart.

Hurka, Thomas (1993): Perfectionism, Oxford.

Jaeggi, Rahel (2005): Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems, Frankfurt/M.

article is protected by German copyright law. You may copy and distribute this article for your personal use only. Other use is only allowed with written permission by the copyright holder.

Kitching, Gavin/Pleasant, Nigel (Hg.) (2002): Marx and Wittgenstein. Knowledge, Morality and Politics, London.

Laska, Bernd (Hg.) (1986): Ein dauerhafter Dissident. Wirkungsgeschichte von Max Stirners „Einzigem", Nürnberg.

Leopold, David (2007): The Young Karl Marx. German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing, Cambridge.

Löwith, Karl (1983): Weltgeschichte und Heilsgeschehen [1953], Sämtliche Schriften, Bd. 2, Frankfurt/M.

Mannheim, Karl (1985): Ideologie und Utopie [1929], Frankfurt/M.

Marcuse, Herbert (1973): Triebstruktur und Gesellschaft [1955], Frankfurt/M.

Negt, Oskar (2001): Arbeit und menschliche Würde, Göttingen.

Newman, Saul (2001): Spectres of Stirner: a Contemporary Critique of Ideology, in: Journal of Political Ideologies, 6.3, 309–330.

Nussbaum, Martha (1990): Der aristotelische Sozialdemokratismus, in: Dies.: Gerechtigkeit oder das gute Leben, Frankfurt/M., 24–85.

Postone, Moishe (2003): Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg.

Rosenberg, Arthur (1938): Demokratie und Sozialismus. Zur politischen Geschichte der letzten 150 Jahre, Amsterdam.

Rousseau, Jean-Jacques (1971): Emil oder über die Erziehung [1762], Paderborn.

Sahlins, Marshall (1981): Kultur und praktische Vernunft [1976], Frankfurt/M.

Sen, Amartya (1984): Resources, Values and Development, Cambridge (Mass.)/London.

Sen, Amartya (2000): Der Lebensstandard [1987], Hamburg

Sennett, Richard (2008): Handwerk, Berlin.

Sieferle, Rolf Peter (2007): Karl Marx zur Einführung, Hamburg.

Simmel, Georg (1989): Philosophie des Geldes, Frankfurt/M.

Stirner, Max (1924): Der Einzige und sein Eigentum [1844], Neue Ausgabe, Hrsg. Anselm Ruest, Berlin.

Taylor, Charles (1983): Hegel [1975], Frankfurt/M.

Thomä, Dieter (2006): ‚Keine Energie ohne Individualität': Kontext und Aktualität der Bildungstheorie Wilhelm von Humboldts, in: Studia philosophica, 65, 200–220.

Talmon, J. L. (1960): Political Messianism: The Romantic Phase, London.

Van Parijs, Philippe (1995): Real Freedom for All – What (if anything) can justify Capitalism?, Oxford.

Voegelin, Eric (1996): Die politischen Religionen [1938], München.

Walzer, Michael (1992): Sphären der Gerechtigkeit [1983], Frankfurt/M./New York.

Weber, Max (1988): Die ‚Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis [1904], in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, 146–214.

Wheen, Francis (1999): Karl Marx, London.

Wittgenstein, Ludwig (1984): Philosophische Untersuchungen [1953], in: Ders.: Werkausgabe, Bd. 1, Frankfurt/M., 225–580.

Wood, Ellen Meiksins (1986): The Retreat from Class. A new ‚true' Socialism, London.

This article is protected by German copyright law. You may copy and distribute this article for your personal use only. Other use is only allowed with written permission by the copyright holder.