Geplänkel im Überbau

Zur Kritik neuerer Marxliteratur

MARCO IORIO: *Karl Marx – Geschichte, Gesellschaft, Politik. Eine Ein- und Weiterführung* (Ideen und Argumente). Berlin/New York 2003. Walter de Gruyter. XII 370 S.

MICHAEL BERGER: *Karl Marx: »Das Kapital«. Eine Einführung* (UTB 2456). München 2003. Wilhelm Fink. 273 S.

HEINZ DIETER KITTSTEINER: *Mit Marx für Heidegger – Mit Heidegger für Marx*. München 2003. Wilhelm Fink Verlag. 238 S.

HANS-JOACHIM LENGER: *Marx zufolge. Die unmögliche Revolution*. Bielefeld 2004. Transcript Verlag. 415 S.

Marx galt nach dem Ende des Sozialismus als ein toter Hund.[1] Jedes ihn nicht totsagende Marxbuch aus den 1990er Jahren entschuldigte sich zunächst dafür, ein Buch über Marx zu sein. Heute hat die Marxliteratur dieses Ritual nicht mehr nötig. Nachdem die Zahl der Publikationen einige Zeit arg abgeflaut war, bahnt sich nun wieder eine Marxrenaissance an. Die kryptische Marxliteratur der 1970er Jahre und deren verbissene Anti-Kritik konnten eine solche Pause durchaus gebrauchen. Doch sind die Bücher durch diese »Atempause«[2] besser geworden? Solche Rezeptionsaussetzer bergen auch Gefahren. Nicht selten werden gewonnene Einsichten wieder verloren, und wird das Rad zum dritten mal erfunden.[3] Diese schwarzen Löcher der Rezeptionsgeschichte stellen die Rede vom Wissensfortschritt in den Geisteswissenschaften in Frage. Wie steht es also um den Gehalt der neuen Generation von Marxbüchern?

Aus der neueren Marxliteratur werden hier zunächst zwei Einführungen betrachtet. Gegenüber bisherigen Marx-Einführungen[4] stechen beide Bände durch ihre höheren Ansprüche heraus: Michael Bergers Einführung ins »Kapital« erspart dem Leser nicht, wie hierzulande oft üblich, die ökonomischen Details,[5] und Marco Iorios erneute Rekonstruktion des »Historischen Materialismus«[6] möchte zugleich eine Einführung in den Analytischen Marxismus sein (2003, S. 1).[7] Dabei sind die Werke auf charakteristische Weise entgegengesetzt: Geht Berger aus seinem akademischen Leben heraus (er ist Jahrgang 1937), so sucht Iorio erst seinen Weg ins akademische Establishment (das Buch ist eine Habilitationsschrift). Entsprechend ist auch der Umgang mit Marx verschieden. Obwohl der Ältere gegenüber Marx in vielem kritisch ist, legt er eine – vielleicht generationell bedingte – tiefe Vertrautheit mit den Marxschen Thesen an den Tag, auch dort, wo er sie nicht teilt. Der Jüngere hingegen hat primär mit Verständnisproblemen zu kämpfen: Iorio erblickt bei Marx an vielen Stellen »Mehrdeutigkeiten« (S. 25, 197, cf. 83 etc.) und bahnt sich seinen Weg durch langwierige Rekonstruktionen aus anderen Theoriefamilien, vor allem aus der analytischen Philosophie und der Spieltheorie (S. 195) – also Denkarten, die von Marxisten einst »bürgerlich« genannt worden wären.

Wie ist das Ergebnis dieser beiden Versuche zu bewerten? Bleiben wir zunächst bei *Iorio*. Obzwar Marx im Titel seines Buches vorkommt, ist es eher eines über den Marxismus-Leninismus. Nur dieser war eine »allgemeine Theorie der Gesellschaft und ihrer Geschichte« (S. 7). In übersteigertem Anspruch wollte er die Totalität des Sozialen mithilfe einer parteiischen Überwissenschaft erklären und deuten.[8] Iorio zeigt sich von diesem »enorm umfassenden Anspruch« beeindruckt (S. 2, cf. 117). Doch dieses geschlossene Denksystem hatte mit Marx nur wenig zu tun. Als Gelenk dienten in ML-Lehrbüchern meist Stellen wie diese:

> »Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen«.[9]

Diese Sätze sind ebenso einleuchtend, wie sie unbestimmt sind. Mit ihrer Hilfe lassen sich viele Geschehnisse beschreiben, etwa die massiven Veränderungen westlicher Gesellschaften durch die reale oder angedrohte Verlagerung der Produktion ins Ausland. Mit ihrer Hilfe konnte einst aber auch vieles ideologisch bemäntelt werden, beispielsweise Stalins Zwangskollektivierungen. Werden diese Sätze als wissenschaftliche Formel ausgegeben, aus der man weiteres ableiten könne, so werden sie sinnlos. Manche Autoren deuteten das Scheitern des Sozialismus daher als Ende des Marxismus-Leninismus, welches es erlaube, die Zwangsjacke der

[1] KONRAD PAUL LIESSMANN: *Karl Marx 1818–1989. Man stirbt nur zweimal*. Wien 1992.

[2] THEODOR W. ADORNO: *Negative Dialektik*. Fr/M 1966. Suhrkamp. S. 241.

[3] Ähnlich bereits *Axel Honneth:* Ungleichzeitigkeiten der Marx-Rezeption. *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, Heft 53.7 (1999). S. 643–651.

[4] Etwa OSKAR NEGT (Hrsg.): *Marx. Ausgewählt und eingeleitet von Oskar Negt* (Philosophie jetzt). München 1996. *Hans-Martin Lohmann/Ossip Flechtheim: Marx zur Einführung*. 3. Aufl. Hamburg 2000.

[5] Ähnlich DUNCAN FOLEY: *Understanding Capital. Marx's Economic Theory*, Harvard 1986. *Elmar Altvater u.a.: Kapital.doc. Das Kapital (Bd. 1) von Marx in Schaubildern und Kommentaren*. Münster 1991. Westfälisches Dampfboot. BEN FINE/ALFREDO SAAL: *Marx's Capital*. London. 4., aktualisierte Auflage 2004. Pluto Press.

[6] Cf. CHRISTOPHER J. ARTHUR: *Historical Materialism 1: The New Dialectic and Marx's Capital*. Leiden 2002. Brill.

[7] Dazu bereits KLAUS MÜLLER: Analytischer Marxismus. *Prokla* 18.3 (1988). S. 39–71.

[8] HELMUT FLEISCHER: *Sozialphilosophische Studien. Kritik der marxistisch-leninistischen Schulphilosophie*. Berlin 1973. HANS-CHRISTOPH RAUH *u.a.* (Hrsg.): *Anfänge der DDR-Philosophie. Ansprüche, Ohnmacht, Scheitern (1945–1958)*. Berlin 2001. VOLKER GERHARDT (Hrsg.): *Marxismus. Versuch einer Bilanz*. Magdeburg 2001.

[9] KARL MARX: *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort*. In: *Marx Engels Werke*. Berlin 1956ff. Dietz (fortan kurz MEW). Bd. 13. S. 9 (bei Iorio S. 21). Ein bekanntes ML-Lehrbuch war F. FIEDLER *u.a.: Dialektischer und historischer Materialismus. Lehrbuch für das marxistisch-leninistische Grundlagenstudium*. Berlin 1974.

Philosophische Rundschau, Band 52 (2005) S. 124–143
© 2005 Mohr Siebeck – ISSN 0031-8159

ML-Dogmatik endlich ablegen und der Fülle Marxscher Texte wieder gerecht werden zu können (so etwa Kittsteiner auf S. 24f., Lenger auf S. 22 ihrer Bücher). Iorio allerdings begreift gerade diese Formel als Kern des »Historischen Materialismus«, gestützt weniger auf einen Reststalinismus als auf den analytischen Marxisten Gerald Cohen (S. 96):[10]

»Diese Theorie besteht aus drei Grundelementen und einer Aussage darüber, wie der Zusammenhang zwischen diesen Elementen beschaffen ist« (Iorio 2003, S. 7).

Als die drei »Elemente« versteht Iorio Produktivkräfte, Produktionsverhältnisse und den ideologischen Überbau. Ihr Zusammenhang bestehe darin, dass sie in dieser Reihenfolge aufeinander aufbauten, so dass man letztere durch erstere erklären könne. Iorio sucht den genauen Sinn von »Erklärung« (S. 118–174), indem er die einzelnen Elemente und ihren Zusammenhang neu bestimmt (S. 25–116). Dabei kommt es, wie zu zeigen ist, zu einer seltsamen Kehre. Diese wurzelt in seiner Herangehensweise. Iorios Bild vom Historischen Materialismus ist tief von der Wirkungsgeschichte gezeichnet; wohl nicht zuletzt darum, weil er nicht eigens auf sie eingeht. Methodisch leitend ist für Iorio die Vorstellung, Theorien bildeten die Welt von oben ab und seien in diesem sterilen Ideenhimmel gleichsam gespeichert, ohne noch mit der Welt in Kontakt zu kommen. Der Philosoph hat nur im Abgleich mit anderen Autoren seiner Wahl kohärenztheoretisch über die Aktualität der behandelten Theorie zu befinden, und muss sie gegebenenfalls modern »reformulieren«. Aus dieser impliziten Abbildtheorie resultiert das Grundproblem des Buches: Nicht die Marxsche Theorie steht im Zentrum – weder historisch noch systematisch –, sondern eine philosophische Neufassung ihrer Charakterisierung in der obigen missverständlichen Kurzformel. Das Problem an dieser Herangehensweise ist, dass zentrale Themen des reichhaltigen Marxschen Oeuvres in ihr nicht mehr vorkommen.

1) Wie selbst die problematische Kurzformel noch anzeigt, ist Marxens Theorie primär eine ökonomische. Überraschenderweise fehlt Marx' *ökonomische Theorie* bei Iorio völlig: er betrachtet sie ohne nähere Erläuterung als »widerlegt«, und widmet sich darum nur ihren rahmenden »nicht-ökonomischen Hinsichten« (S. 1, cf. S. 38). Kann man aber eine Theorie unter Ausblendung ihres Zentrums anhand ihres Abglanzes alternativ »rekonstruieren«?[11]

2) Aufbauend auf der komplexen ökonomischen Theorie bekam Marx auch *soziale Prozesse und politische Konflikte* in den Blick. Darin besteht das Originelle gegenüber der üblichen Lehrbuchökonomie und seine Relevanz für die Sozialphilosophie. Iorio blendet auch diese Ebene der Marxschen Theorie weitgehend aus. »Marxismus also ohne Revolution« (S. 4, cf. 233–262). Nicht etwa, weil es jüngst keine revolutionären Bewegungen mehr gegeben hätte – ein Blick auf Venezuela oder Haiti belehrt da schnell eines besseren –, sondern weil es Iorio aus normativen Gesichtspunkten »angemessen erscheinen« will, die Beschreibung sozialer Klassen und ihrer politischen Konflikte »in der Begrifflichkeit der jüngeren Demokratietheorie vorzunehmen« (S. 236). Angemessen woran? Iorio argumentiert nicht mit empirischen Argumenten. Er orientiert sich vielmehr an den vorgefundenen Moden der sozialwissenschaftlichen Theoriewelt. Das passt mit Marx nicht zusammen. Dieser wollte der realen Welt *gegen* beschwichtigende Theoriemoden und ihre theoretischen Verdrehungen eine Stimme verleihen.

3) Als dritte Ebene der Marxschen Theorie fehlt bei Iorio ihre *ideologiekritische* Einbindung der Ideengeschichte in die materielle Geschichte. Obzwar Iorio unter Klassenkampf »Auseinandersetzungen jeder Art zwischen politisch organisierten Interessengruppierungen« begreift (S. 4, cf. 201–229), ist ihm der Gedanke, dass Theorie selbst Gegenstand und Ort dieser Auseinandersetzung sein könnte, seltsam fremd. Nach 150 Jahren Deutungskampf um Marx ist es hermeneutisch ratsam, sich Rechenschaft darüber abzulegen, unter welchen Umständen die verschiedenen Schichten des Marxismus entstanden und durch welche Verwicklungen sie auf uns gekommen sind. Warum beispielsweise die Marxsche Ökonomie oft vorab als »widerlegt« ausgegeben wird, ist selbst Gegenstand der Marxschen Theorie als Kritik derjenigen Theorien, die sie als widerlegt ausgeben. Diese Brisanz der Marxschen Theorie geht bei Iorio verloren.

Was ist eigentlich noch zu klären, wenn Gesellschaft, Politik und Geschichte (siehe Ioros Untertitel) aus der Betrachtung herausfallen? Bestimmend für die Architektur des Buches ist eine Spannung, die Iorio im Restmarxismus findet, und die er in der Folge aufzulösen trachtet:

»Marx scheint nämlich nicht nur eine, sondern zwei Interpretationen der Geschichte zu vertreten« (20).

Der Gedanke des Klassenkampfes, in dem »die Menschen und ihr Handeln« im Mittelpunkt stünden (S. 21, cf. 2, 203), widerspreche dem historischen Materialismus, in dem Strukturen durch die Individuen hindurchwirkten (zugleich aber auch dem Objektivismus der Klassentheorie selbst, 216). Es stehe ein methodischer Atomismus gegen einen starren Strukturalismus. Im Leninismus gab es in der Tat eine Spannung zwischen der deterministischen Krisentheorie und der voluntaristischen Programmatik. Eine »bürgerliche« Spiegelung dieses Gegensatzes findet sich noch im soziologischen Antagonismus von System- und Handlungstheorie, wie er als Iorios Voraussetzung aufscheint (S. 20, 68, 175ff.). Diese Zerrissenheit ist allerdings erst *nach* Marx entstanden, de facto sogar in Reaktion auf ihn.[12] Daher ist es misslich, solche Antagonismen in die Marxsche Theorie hineinzuprojizieren, wie es Iorio hier tut. Im Ergebnis bestätigt Iorio diesen Zweifel sogar: »Es gibt also bei näherer Betrachtung keinen

[10] Gerald Cohen: *Marx's Theory of History. A Defence* (zuerst 1978), expanded edition Princeton 2001, 217.

[11] Klassisch Jürgen Habermas: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus.* Fr/M 1976. Suhrkamp.

[12] Darüber genauer meine Dissertation. Christoph Henning: *Philosophie nach Marx.* Erscheint in Kürze bei Königshausen & Neumann.

wirklich grundsätzlichen Konflikt« (S. 196) zwischen diesen Sichtweisen bei Marx, da wir

»tatsächlich nicht handeln können, ohne soziale Strukturen in Rechnung zu stellen, die durch das Handeln unserer Mitmenschen und unserer Vorfahren geschaffen worden sind. Aber was wir im Rahmen dieser Strukturen im Einzelnen tun, ist sehr wohl unter Bezug auf unsere individuellen Überzeugungen … zu erklären« (S. 199, cf. 228).

Diese »Versöhnung« (S. 206) ist indes so einfach, dass man sich fragen muss: Warum ordnet Iorio sein Buch um einen nur scheinbaren Konflikt herum? Möglicherweise, weil er sich zu sehr auf »heutige« Theorien stützt. Gegenwärtige Theorien etwa der Ökonomik haben in der Tat mit einer Unverträglichkeit von Makro- und Mikroperspektive zu kämpfen, und diese Disparität strahlt bis weit in die Soziologie hinein aus. Iorio suggeriert mit der Verweisinstanz »heute« (S. 19, 229, 237 und öfter) einen consensus omnium, den es so nicht gibt. Er wäre zudem inhaltlich auszuführen, wenn ihm eine argumentative Kraft zugeschrieben wird. Statt das Innovative an Marx gerade gegenüber problematischen Theorien der Gegenwart zu untersuchen, geht es Iorio (wie schon so vielen Autoren vor ihm) darum, Marx in die Theoriemode der jeweils »heutigen« Zeit einzupassen.[13] Von seiner Theorie bleibt dabei wenig übrig.

Marx hat keine Systemtheorie *neben* eine Handlungstheorie gestellt, sondern seine Theorie lag dieser Trennung voraus (vgl. Berger, S. 55). Wird Iorio dem gerecht? Seine »Versöhnung« deutet zwar an, wie die unpersönlichen Strukturen in das Handeln der Individuen eingehen – nämlich, wie schon bei Weber und Parsons, als Rahmen ihrer individuellen »Überzeugungen und Interessenlagen« (S. 115, cf. 196). Aber das ist erst die Hälfte der Miete (cf. S. 172). Denn wie ergibt sich aus diversen Handlungen wieder ein einheitlicher Rahmen? Wie werden Handlungen koordiniert? Warum verfestigen sie sich? Wie kann aus vielen freien Handlungen überhaupt eine Struktur entstehen, die sich schließlich *gegen* die Individuen stellt? Um welche Handlungen, Strukturen und Konflikte handelt es sich eigentlich, und wie wären sie zu erklären? Iorio lässt vieles offen. Er kürzt die Klassentheorie sive Handlungstheorie auf eine subjektivistische Theorie der »Interessengruppe« zurecht (S. 218, cf. 208, 210, 218, 226), und der historische Materialismus sive Systemtheorie wird auf das bewusste Handeln Einzelner reduziert (auf »das Tun und Lassen anderer Menschen«, S. 196; oder gar deren »Meinungen und Wünsche«, 198). Iorios »Versöhnung« besteht somit aus der Verbindung eines engeren und eines weiteren Individualismus (S. 228) – eine subjektivistisch halbierte Meta-Rekonstruktion.

Viel unnötigen Raum verwendet Iorio darauf, überzogene Thesen zu destruieren, die er Marx zuvor selbst unterschoben hat (etwa, dass die Geschichte *notwendigerweise* in Revolutionen verlaufe, S. 233). Der Einbettung bedurft hätten hingegen die methodologischen Thesen (S. 117–174), da sie als Drehscheibe der subjektivistischen (idealistischen, S. 13) Neuformulierung des Marxismus dienen. Die Unterscheidung von »kausaler« und »funktionaler Erklärung« (S. 163–169) erinnert an Aristoteles' Unterscheidung von causa materialis und causa finalis: im ersten Fall geht es um eine eher technische Antwort auf die Frage, wie oder woraus etwas entstanden ist, im anderen um die Frage nach seinem Zweck innerhalb eines bestehenden Gebildes (126). Nun wird die Zweckfrage traditionell eher geisteswissenschaftlich gestellt, weil es hier Sinn macht, nach Motiven zu fragen (man denke an Wittgensteins Unterscheidung zwischen Grund und Ursache), während kausal eher die Naturwissenschaften argumentieren. Bei Iorio jedoch ist es umgekehrt. Für ihn beantwortet der Historische Materialismus synchrone Zweckfragen (S. 143, Zweck wird hier nicht als gesetzter Zweck, sondern organizistisch als Funktion verstanden), während der kausale, diachrone Part dem Klassenkampf zugeschrieben wird (S. 206, 228), obwohl dieser zuvor »subjektivistisch« gedeutet wurde (S. 218) und als Hort der »individuellen Überzeugungen und Wünsche« gilt (208). Zwecke werden also in das Systemische verlegt, die Kausalität hingegen in das Individuum. Woher diese Umwertung aller bisherigen Wissenschaftstheorie kommt, bleibt hier undeutlich. Deutlich ist indes die *Tendenz* dieser methodologischen Vertauschung: Wenn sozio-strukturelle Aussagen keinen Anspruch auf kausale »Erklärungen« geschichtlicher Prozesse machen können, da sie nur »funktional« sind (133–139), wohl aber die Meinungen und Wünsche der Individuen (198, 228, 235), dann ist Marxens Kernthese in ihr Gegenteil verkehrt. Historischer Materialismus nach Iorio heißt also: Das Bewusstein bestimmt das Sein.

»Durch die kausale Brille betrachtet, kehren sich die Beziehungen zwischen den Kernelementen des historischen Materialismus also um« (136): »Der Überbau bedingt also, wenn man so sagen will, die Entwicklung der Produktivkräfte« (137).

Kann man eine Theorie rekonstruieren, indem man ihre Prämissen vorab durch andere ersetzt? Man kann. Doch wie schon bei Habermas und im Analytischen Marxismus ist das Rekonstruierte dann nicht mehr die Marxsche Theorie. Keine ihrer genuinen Aussagen wird stehen gelassen. Der Titel »Karl Marx« führt in die Irre. Aber gerade darin repräsentiert das Buch einen Grundzug der gegenwärtigen deutschen Philosophie: Hier manifestiert sich ein neohegelianisches Weltbild. Iorio betrachtet nicht Handlungen der Menschen, sondern Handlungstheorie; nicht bestehende Demokratien und ihre Probleme, sondern Demokratietheorie; nicht vorliegende Erklärungen bestimmter Phänomene, sondern

[13] »Auf die Frage: *was ist das Jetzt?* antworten wir also zum Beispiel: *Das Jetzt ist die Nacht.* (…) Sehen wir *jetzt, diesen Mittag*, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, dass sie schal geworden ist«. G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (1806). Frankfurt/M. 1986. Suhrkamp. S. 84.

Erklärungstheorie (S. 118) – als gebiere sich die Wirklichkeit erst im Begriff.[14] Nach ebendiesem Muster untersucht er auch nicht die Marxsche Theorie, sondern rekonstruiert mit von außen angebrachten Mitteln einige ihrer »Begriffe« (S. 3; S. 139 den »Begriff der Erklärung«, 310 den »Begriff des Politischen« etc.). Widerstreiten diese begriffsphilosophischen Rekonstruktionen einander, will Iorio diesen Widerstreit durch weitere Arbeit am Begriff »versöhnen« (S. 199, 205). Es gibt dabei nur ein Problem: Dieses begriffsphilosophische Weltbild war nicht das Marxsche.[15] Daher lässt sich auf diese Weise aus dem reichhaltigen Marxschen Fundus nur wenig zu Tage fördern – zumal dann, wenn die zugrundegelegten Begriffe gar nicht die Marxschen sind.

Marx untersuchte die sozialökonomische Wirklichkeit und formulierte dabei komplexe Gesetze. Diese lassen sich nicht auf eindeutige Positionierungen innerhalb begrifflicher Raster bringen, die ganz anderen Traditionen entstammen. Es ist daher sogar konsequent, dass Iorio Marx »Mehrdeutigkeiten« zuschreiben muss. Dies liegt indes weniger an Marx als an dem unangemessenen Instrumentarium dieser Rekonstruktion.

Positiv anzumerken bleibt, dass Iorio occasionell Aussagen zu Marx trifft, die ins Schwarze treffen, etwa in der Diskussion der Moralkritik: Marx teile die aristotelische Sicht, dass die Menschen nach dem Glück, genauer nach der freien und allseitigen Entwicklung ihrer Fähigkeiten streben (S. 110, S. 285).[16] Eben dies erlaubte es Marx, Hindernisse eines beglückenden Zusammenlebens faktisch zu analysieren, *ohne* dafür eine moralphilosophische Lizenz für die »normativen Grundlagen« einzuholen, auf deren Suche sich die vormals kritische Theorie seit längerem zurechtstutzt. Vorgebildete Leser mögen bei Iorio also durchaus einige Perlen finden. Leser aber, die dieses Buch wie vorgesehen als Einführung nutzen wollen, werden kaum Freude haben, da das schwer verdauliche Buch eigentlich nicht in *Marx* einführt.

Dies führt uns zur anderen Marxeinführung. Es ist nun leicht, das Buch von Michael Berger zu loben, da es vieles von dem einlöst, was Iorio offen lässt. Es ist leicht verständlich geschrieben und klar strukturiert. Es verortet die Marxsche Theorie in ihrem politischen und theoriegeschichtlichen Hintergrund (Teil I, S. 9–25). Es geht breit auf die politische Ökonomie ein (Teil II, S. 27–211), verschönt auch nicht den Klassenkampf (S. 152–158), und enthält Exkurse zur Wirkungsgeschichte der Marxschen Theorie (Teil III, S. 213–232). Erläuterungen und gut gewählte Originaltexte halten sich vom Umfang her die Waage. In der Textexegese bringt es gut informierte Verweise auf Literatur, die sich mit dem entsprechenden Abschnitt befasst hat – sei es gestandene britische Ökonomie, amerikanischer Feminismus oder postmoderne Assoziationslyrik. Dies ist für den beginnenden Leser ein großer Gewinn, ebenso wie die Kurzbiographien im Anhang (241–250), in der sich erfrischenderweise die üblichen Verdächtigen einmal *nicht* finden (von Lukács, Bloch, Benjamin oder Marcuse ist keine Spur – das ist angesichts der Masse von Sekundärliteratur über die kritische Theorie kein Verlust). Von Mehrdeutigkeiten innerhalb der Marxschen Theorie ist kaum die Rede, vielmehr wird sie zu weiten Teilen recht klar wiedergegeben. Kritik, die Berger an Marx äußert, ist eher inhaltlicher Natur. Es gelingt ihm zu Anfang sogar, eigene Stellungnahmen aus der Darstellung des Materials herauszuhalten und gesondert hintanzustellen, was besonders dem Einsteiger zugute kommt. Erst im hinteren Teil durchmischen sich Darstellung und Stellungnahme, und es treten einige Stolpersteine auf. Doch sei zunächst die Anlage des Buches betrachtet.

Teil II, der textexegetische Hauptteil des Buches, unterteilt sich in thematische Unterabschnitte, die sich grob am Aufbau der drei Bände des *Kapitals* orientieren. Berger unterscheidet einen Abschnitt zur Rolle der Arbeit (S. 27–63, nach MEW 23, S. 49–98), einen zur Ausbeutung (S. 64–128, nach MEW 23, S. 99–588) und einen zur kapitalistischen Dynamik (S. 129–211, nach MEW 23, S. 589–791 und den weiteren Bänden). Der Grad seiner Zustimmung zu den Marxschen Thesen nimmt im Laufe dieser Darstellung merklich ab, obwohl – wie bei Hegel – der Anfang ohne das Ende kaum verständlich ist. Der Grund dafür reicht über den Autoren hinaus. Man muss es Berger als Pluspunkt anrechnen, dass er inmitten der Literatur steht und sein Wissen in dankenswert knappen Worten preisgibt. Doch zugleich markiert dies die Grenzen seines Buches: Er präsentiert den Status quo des Mainstreams der Marxforschung im 20. Jahrhundert – nicht weniger, aber auch nicht mehr. Deren Grenzen sind auch seine Grenzen. Obwohl er etwa zutreffend feststellt, dass sich »bürgerliche Nationalökonomie« und Marxismus gegeneinander »immunisierten« (S. 218) und er speziell gegenüber der Neoklassik recht kritisch ist (»Der praktische Nutzen der Modellrechnung ist sehr umstritten«, S. 222), verlässt er sich in seinen Kommentaren umstandslos auf die Marxkritik eben dieser Tradition. Das zunehmende innerliche Achselzucken gegenüber den weiteren Bänden des *Kapitals* spiegelt wohl den Umstand, dass Kapitallektürekurse der 1970er Jahre kaum je über Band 1 hinauskamen. Dieser Mangel ist dem Buches insgesamt wenig abträglich, da Berger es meist versteht, seine persönliche Einschätzung als solche kenntlich zu machen. Doch gelingt ihm dies nicht immer. Solche Stellen sind zu den Minus-

[14] »Das Geistige allein ist das Wirkliche« (G.W.F. Hegel: *Phänomenologie*. Siehe Fn. 13, S. 28).

[15] Wer soziale »Verhältnisse als Prinzipien, als Kategorien, als abstrakte Gedanken nimmt, hat nur diese Gedanken in eine bestimmte Ordnung zu bringen, die sich bereits in alphabetischer Reihenfolge am Schlusse jeder Abhandlung über politische Ökonomie vorfinden« (Karl Marx: *Das Elend der Philosophie*. MEW 4. S. 127).

[16] Andreas Böhm: *Kritik der Autonomie. Freiheits- und Moralbegriffe im Frühwerk von Karl Marx*. Bodenheim 1998. Philo.

punkten dieses Buches zu rechnen (so etwa S. 145 zur Arbeitslosigkeit, 174 zum Transformationsproblem, 181 zum Fall der Profitrate, 192 zum Zins oder 197 zur Geldtheorie).

Dies liegt wohl daran, dass diese Kritiken aus einer Quelle stammen, die der sonst ausgewogene Berger für die Marxkritik unverhältnismäßig oft bemüht: Michael Heinrichs umfangreiches Kompendium der Wertkritik.[17] Dieses sperrige Buch trägt verschiedene Marxkritiken zusammen, vor allem aus der neoklassischen und keynesianischen Ökonomie.[18] Da es diesen nur wenig Substanz entgegenzusetzen hat, hat es, obwohl es im Gewande des Marxismus auftritt, eher den Charakter einer abrechnenden Marxdestruktion aus der Perspektive eines enttäuschten Liebhabers. Bergers Werk ist eine handgreifliche Widerlegung der untergründigen Hauptthese von Heinrich, dass die Marxsche Theorie dunkel und zweideutig und somit eigentlich *nicht verstehbar* sei.[19] Denn es zeigt, dass das meiste gut einleuchtet, und die Frage vielmehr ist, wie an offenen Fragen weiterzuarbeiten wäre. Berger klärt scheinbar dunkelste Fragen in einfachen Worten (so S. 44 zur Wertform oder 210 zur Dialektik). Marx' Unterscheidung zwischen produktiver und unproduktiver Arbeit, die viele Autoren als unklar empfanden, macht er mit einem simplen Beispiel klar: »Der Lehrer einer Privatschule ist produktiver Arbeiter, der Lehrer einer öffentlichen Schule nicht. Er wird aus Steuergeldern bezahlt, er vermehrt nicht das Kapital, er verbraucht es« (S. 123). So ist es. Wirft dies nicht ungleich mehr Licht auf gegenwärtige Privatisierungswellen als »heutige« Traktate über »reflexive Modernisierung«?

Es ist voreilig, bestimmte Meinungen zu offenen Fragen einführend als Tatsachenfeststellungen hinzustellen, obwohl es andere Positionen dazu gibt – zumal eingedenk der erwähnten schwarzen Löcher der Marxrezeption. Auch auf Seiten der Marxkritiker sind meist keine besseren Antworten zu finden. Bergers Buch trägt dazu bei, Rezeptionslücken zu schließen und wieder auf Marxsche Fragestellungen aufmerksam zu machen. Daran gemessen fällt das kleine Minus nicht ins Gewicht. Man hätte sich vielleicht öfter einen Verweis auf die offenen Flanken der konkurrierenden Denksysteme gewünscht, wie es Berger an einer Stelle treffend formuliert hat (es ist zugleich noch einmal das Ergebnis von Iorios Buch in anderen Worten):

»Handeln ändert die Struktur, aber in den Grenzen der Struktur. Dennoch kann Handeln einen Strukturbruch herbeiführen, wie z.B. eine Revolution. Eine genauere Erklärung … hat die soziologische Theorie bisher auch nicht hervorgebracht« (211).

[17] Michael Heinrich: *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politische Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Zweite, neu bearbeitete Aufl. Münster 2001. Westfälisches Dampfboot. Siehe inzwischen seine zugänglichere *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*. Berlin 2004. theorie.org, und meine Rezension in Literaturkritik.de (9/2004).

[18] So bereits Karl Kühne: *Ökonomie und Marxismus*. 2 Bde. Neuwied/Berlin 1972 und 1974. Luchterhand.

[19] Ähnlich schon der Tenor in Hans-Georg Backhaus: *Dialektik der Wertform*. Freiburg 1997. Ça ira.

Soweit zu den Einführungen. In der Marxliteratur gab seit je eine ganze Reihe anderer Gattungen, angesiedelt in philosophischen, soziologischen, ökonomischen, politischen oder gar theologischen Diskursen. Die Bandbreite erklärt sich daraus, dass Marx zwar als Philosoph begann, dann aber durch seine Arbeit als Redakteur, sein Exil und seine politischen Rollen weit über den Tellerrand der Philosophie hinauszugehen gezwungen und bestrebt war.[20] Das unterscheidet ihn von anderen Philosophen wie Nietzsche, Heidegger und Derrida, die zwar von einer Verwindung der Metaphysik *sprechen*, dies aber noch innerhalb des philosophischen Diskurses tun. Wie kann man sich nun als Philosoph zu den weiten Teilen des Marxschen Werkes verhalten, die keine traditionelle philosophische Literatur mehr, doch für die Philosophie von großer Relevanz sind? Man kann zum Einen versuchen, einzelne seiner Aussagen durch Rekonstruktionen in das Zuständigkeitsgebiet der »reinen« Philosophie zurückzuholen. Es wurde bereits deutlich, welche Gefahren das mit sich bringt: Marxens Aussagen wurden dabei oft überformt und so auch *inhaltlich* kaputtrekonstruiert. Eine zweite Möglichkeit der Ökonomievermeidung ist es, philosophierelevante Aspekte des Marxschen Werkes mit *anderen* Philosophen zu vergleichen. Vergleiche wurden angestellt mit Plato, Aristoteles, Spinoza, Kant und vor allem Hegel, bis hin zu Schopenhauer, Nietzsche oder Husserl. Der Vorteil für Autoren dieser Gattung ist es, dass sie das abgesteckte Terrain der Philosophie dafür nicht verlassen müssen. Ein Nachteil für den Leser ist es jedoch, dass viele Aspekte der Marxschen Theorie dafür ausgeblendet oder philosophisiert werden müssen. Da Marx sie nicht in philosophischer Grammatik verfasst hat, werden sie so allererst »philosophisch« *gemacht*.

Philosophische Deutungen sind zwar legitim, doch oft wurde die textliche und sachliche Analyse, die eigentlich vorangehen müsste, durch diese Deutungen nicht so sehr ergänzt als ersetzt. Auch so kommt es zu inhaltlichen Verrückungen. Marx-Philosophisierungen sind sich weitgehend darüber uneins, wie Marx »philosophisch« zu deuten sei. Das Kraftfeld solcher Marxdeutungen liegt denn auch weniger in ihren Exegesen als in ihren meist unhinterfragten philosophischen Voraussetzungen. Nun ist ein Konsenszwang gerade in der Marxforschung alles andere als wünschenswert. Gleichwohl zeigt dieser Wildwuchs eine gewisse Beliebigkeit an. Angesichts der sich andeutenden Marxrenaissance ist auch in diesem Punkt zu fragen, ob die Literatur durch die Unterbrechung der 1980er und 1990er Jahr besser geworden ist.

Das dritte hier betrachtete Buch, das von Heinz Dieter Kittsteiner, vergleicht Marx mit Heidegger. Das ist nur insofern neu, als es den Namen

[20] Damit beschäftigten sich Eberhard Braun: *»Aufhebung der Philosophie«. Marx und die Folgen*. Stuttgart 1992. Metzler. Daniel Brudney: *Marx's Attempt to leave Philosophy*. Harvard University Press 1998.

»Marx« wieder in den Titel setzt. Seit dem Erscheinen von Heideggers »Sein und Zeit« hat es solche Vergleiche gegeben,[21] und namhafte Philosophien des 20. Jahrhunderts wie die von Sartre oder Marcuse, ja noch von Foucault und Derrida haben von der Verbindung dieser beiden Denker gezehrt. Die intellektuelle Faszinationskraft des Marxismus ist nie im Grau in Grau der Parteizentralen aufgegangen. Insofern macht es sich Kittsteiner recht einfach, wenn er im Klappentext wirbt: »Die Rezeption hatte sie zunächst und zumeist auseinanderdividiert« (vgl. S. 25). Dies war ein Oberflächengeschehen. Was beabsichtigt Kittsteiner nun mit seinem erneuten Vergleich, und wie geht er vor?

Bezüglich Marxens sind zunächst, wie bei Iorio, einige Themenfelder der Marxschen Theorie auszusondern. Für Kittsteiner gilt ebenfalls: »Marx ist kein Ökonom« (S. 59; siehe S. 106: »Wir lassen den Mehrwert auf sich beruhen«). Auch von Marx' Ideologiekritik an bürgerlichen Philosophien des Geldes, des Staates und der Gesellschaft bleibt allein die »formgenetische Begründung« der ökonomischen Kategorien (S. 59). Zwar hat Marx tatsächlich seine Kategorien nicht nur historisch verortet, sondern auch deren praktische Genese erläutert. Seine Ideologiekritik basierte allerdings nicht auf einzelnen Worten, sondern auf *Aussagen*, die er mit ihrer Hilfe traf, und mit denen er bisherige Rechtfertigungsmodelle in arge Verlegenheit brachte. Davon bleibt in Kittsteiners Marxparaphrase (S. 56–68) wenig. Auch die Politik wird nicht eigens beleuchtet – ähnlich wie Iorio (und Lenger) schwört er der Revolution ab (S. 222). Marx habe eine Teleologie zugrundegelegt, und die will Kittsteiner nun »entsorgen« (S. 127): »Nach dem Kapitalismus kommt nichts anderes mehr« (S. 33).

Diese »radikale« (S. 32) Dystopie wird nicht begründet.[22] Marxens ökonomisches Hauptargument für eine mögliche Finalität des Kapitalismus, der tendenzielle Fall der Profitrate, wird genannt (S. 12, 136), aber nicht diskutiert. Kittsteiner umgeht dieses ökonomisch bestechende Argument mit dem Vorwurf, dass es »mit typisch geschichtsphilosophischen Zweck-Mittel Kategorien« arbeite (S. 126). Ein normatives Verdikt über bestimmte Arten zu philosophieren richtet gegen ökonomische Argumente allerdings wenig aus, zumal ihre geschichtsphilosophische Deutung erst von Kittsteiner kommt. Wo Iorio anerkennt, dass Marxsche Passagen zur Politik meist evokativen, handlungsanweisenden Charakters sind, unterstellt Kittsteiner ihm eine nur beschreibende Absicht, als habe Marx das Geschehen aus dem sprichwörtlichen Lehnstuhl lediglich »beobachten« wollen – und sich in seiner Beschreibung eben geirrt. Dieser als Deskription miss-

[21] Prägnant etwa in Fritz Heimann: *Neue Wege der Philosophie: Geist, Leben, Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*. Leipzig 1929. Quelle & Meyer.

[22] Man kann ebenso gut das Gegenteil behaupten: »Wir leben in einer Ära des Hyperkapitalismus, dessen negative Folgen nur eine Prognose zulassen: Er wird nicht lange bestehen.« Johann Galtung: Eine Welt in einer ökonomischen Krise. In: Birger Priddat (Hrsg.): *Kapitalismus, Krisen, Kultur*. Marburg 2000. Metropolis. S. 41.

deuteten Zukunftsvision stellt er seine alternative Deskription der Alternativlosigkeit entgegen. Sie, weniger Marx' Analyse, hat ungedeckte Hypotheken. Deutlich ist ihre Abkunft von Heideggers scheinradikaler Apotheose der Untätigkeit (S. 83, 137, 144).

Ökonomie, Politik und Ideologiekritik werden erneut ausgesondert. Was bleibt? Von Marx nicht viel. Kittsteiner interessiert sich für Marx nur insofern, als er Geschichtsphilosoph ist. Das ist er ebensoviel, wie er Gnostiker, Messianist, Atheist, moralischer Rigorist oder technoider Reduktionist ist (alles dies wurde ihm unterstellt) – also eher wenig. Zu allen dieser spekulativen Marxdeutungen finden sich Anhaltspunkte, aber keine wird seinem Werk gerecht, das gar nicht auf metaphysische Aussagen über Gott und die Welt abzielte. Kittsteiners Vergeschichtsphilosophung Marxens verfällt nun leider in ähnlich spekulative Redeweisen (»Die Wahrheit des Seins ist das Kapital«, S. 200). Er deutet das Kapital mit Michael Theunissen als Schellingschen »Grund der Geschichte« (S. 75, »Subjekt der Geschichte«, S. 92), mit Jacob Taubes als gnostischen »Fürst dieser Welt« (S. 222); der Wert wird ihm zu Hegels »Geist« (S. 63), das Geld zum Gott (S. 68). Was beim universalgebildeten Marx Stilmittel und Spott war,[23] wird hier in bierernste Theorie umgebogen. Das erinnert an die theoretischen Eskapaden der 1970er Jahre.[24] Kittsteiner verwendet zu wenig Raum auf Marx, um seine gigantisch-vagen Gleichsetzungen zu rechtfertigen – auf ihn entfallen nur 30 der 210 Seiten Text. Es bleibt bei thetischen Setzungen, beflügelt wohl vom zweiten Helden des Buches, Heidegger, vor allem aber von der Abstinenz gegenüber den politökonomischen Gehalten der Marxschen Theorie und der Füllung dieser Lücke mit Gedanken aus dem *eigenen* Denkhintergrund.

Was ist an dieser Marxspekulation nun originell? Neben dem Zeitpunkt am ehesten die Brücke zum *späten* Heidegger (»Marx begreift, was ist, und Heidegger erdenkt, was fehlt«, S. 15). Unschwer zu erkennen ist, dass die spekulative Marxdeutung eben dieser Brücke geschuldet ist, denn erst ein derart philosophisierter Marx *passt* zum späten Heidegger. Die konträren Denker werden zusammengehalten durch einen Vergleich mit den zwei Göttern der Gnosis:

> »Die Weltsicht der Gnosis vom schlechten Schöpfergott und dem kommenden Gott der Erlösung hat sich auf diese beiden Denker verteilt« (S. 14, cf. 207–211).

Diese These, so sie denn ernstgemeint ist, wird man abweisen müssen. Marx war kein Gnostiker, sein Werk trifft in keinem Sinne religiöse Aus-

[23] Reinhard Buchbinder: *Bibelzitate, Bibelanspielungen, Bibelparodien, theologische Vergleiche und Analogien bei Marx und Engels*. Berlin 1976. E. Schmidt.

[24] Diese verlängern sich noch bis in Schriften wie *ISF: Der Theoretiker ist der Wert. Eine ideologiekritische Skizze der Wert- und Krisentheorie der Krisis-Gruppe*. Freiburg 2000. Ça ira.

sagen. Der spätere Heidegger, dem sich das Buch ja zu widmen verspricht (S. 14, 18), schon eher. Doch was Kittsteiner beibehalten möchte, sind eher Fragen des frühen, aufklärerischen Heidegger, gerade nicht des späten, geschichtsphilosophischen. Kittsteiner will aufgrund der sinnleeren Ökonomisierung der Welt wieder die »Frage nach dem Dasein« stellen (S. 223). Die Frage, wie wir in einer solchen Welt überhaupt leben können, stellt sich in der Tat immer dringlicher. Für sie brauchen wir jedoch weder die Gnosis noch ein spekulatives Offenhalten »der Frage« (S. 225). Sie stellt sich von selbst. Nötig ist vielmehr ein möglichst detailliertes Wissen davon, wo die immer drängender werdenden Probleme eigentlich herrühren. Hier hat Marx einiges zu bieten, aber nur, wenn man ihn von gnostischen und geschichtsphilosophischen Spekulationen freihält.

Überraschend ist nun: Das hat Kittsteiner einst selbst so gesehen: die »Entqualifizierung« sive Entteleologisierung der Geschichte, die er hier *gegen* Marx einklagt (S. 139), hatte er einst bei Marx selbst gefunden.[25] Diese Wandlung ist seltsam. Wir müssen daher noch einmal in Kittsteiners Marxauslegung zurück. Ähnlich wie Iorio (und auch Lenger) deutet Kittsteiner die Marxsche Theorie als Beschreibung eines hermetischen und allerklärenden Systems, jetzt nicht mehr der Dialektik der Produktionsverhältnisse, sondern nun der Kapitalverwertung:

> »Das Kapitalsubjekt als das sich selbst bewegende Substanz-Subjekt (§ 10) hat die Rolle des ›Demiurgen‹ angetreten« (S. 221, cf. 58).

Das derart spekulativ verstandene Kapital setzt alles aus sich heraus, nicht nur die gesamten Wirtschaftsabläufe, sondern selbst noch die Geschichte (S. 120–126, S. 138). Das verkürzt die Marxsche Theorie arg – Klassen und Besitzverhältnisse etwa haben hier keinen Raum mehr, sondern »Wert und Geld« (S. 122) erledigen das scheinbar unmittelbar (cf. 64). Macht Kittsteiner die Marxschen Thesen hier dicker, als sie eigentlich sind, so macht er sie im nächsten Atemzug schwächer als nötig. Denn das Leitmotiv der Setzungen zu Marx ist, dass man die Emanationen (S. 198) des Kapitalsubjektes *nicht verstehen* könne (S. 69, 125, 151, 222 und öfter). Das zerdehnt die aufklärerische Beobachtung von Marx, dass die Handlungen der Menschen allmählich zu Strukturen führen, deren Herkunft ihnen selbst nicht mehr transparent ist, zu einer skeptischen Aussage über die *Wissenschaft* von diesen Strukturen. Doch warum soll die politische Ökonomie nicht verstehbar sein? Vernotwendigt dies nicht

[25] Kittsteiner: *Naturabsicht und unsichtbare Hand. Zur Kritik geschichtsphilosophischen Denkens*. Frankfurt 1980. Ullstein. S. 88f. »Marx' Kritik der Politischen Ökonomie ist keine Geschichtsphilosophie«. Kittsteiner: *Objektivität und Totalität. Vier Thesen zur Geschichtstheorie von Karl Marx*. In: Reinhardt Koselleck u.a. (Hrsg.): *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, Band 1: Objektivität und Parteilichkeit*. München 1977. S. 159–170.

nur nachträglich das unausgesprochene Motto der Marxzirkel der 1970er Jahre, dass von Marx eigentlich nur das Fetischismuskapitel brauchbar sei?

Vielleicht ist es eher die geschichtsphilosophisch verengte Optik, die zu dieser Agnostik führt. Ein Rückgang auf Vico (37) suggeriert, dass verstehbar nur sei, was menschlich sei. Misslicherweise werden gesellschaftliche Strukturen dann als »un-menschlich« bezeichnet (151). Dass etwas den individuellen Horizont überschreitet, bedeutet jedoch nicht, dass dies nicht diskursiv oder wissenschaftlich einholbar wäre – sonst gäbe es keine Medizin, keine Justiz, ja nicht einmal Schulen. Marx ging es gerade um das Durchschauen dieser Strukturen. Kittsteiner aber deutet all dies als »dunkle Macht« (S. 50, cf. 83). Dem zugrunde liegt die missliche Opposition von subjektiv unmittelbar verstehbar versus nicht-verstehbar und dunkel. Letztere Kategorie umfasst verschiedenste Elemente, die keineswegs alle »dunkel« sind: Natur (S. 217) und Gesellschaft, individuelle Schicksalsschläge wie den Tod (S. 123) sowie Religion und Geschichte. Kittsteiner spannt all dies über den einen Leisten »der« Geschichte (S. 45, 93, 126, 138, 197, 217). Das meint nicht einzelne Ereignisse *in* ihr, die nachträglich meist noch zu verstehen sind, sondern ihren philosophischen Begriff. So erscheint sie als große dunkle Macht, die bis ins Einzelne über die Menschen herrscht, und Marx als der, der diesem dunklen Gott auf die Schliche kam (S. 68). Das ist in der Tat gnostizistisches Denken – aber das ist nicht Marx.

Dieser gnostisierte Marx dient nun als Folie für Heidegger, dem eine adäquate Geschichtsphilosophie gefehlt habe. Bei Heidegger verortet Kittsteiner einen Dreischritt (drei »Entwegungen«, S. 164). In der Phase von »Sein und Zeit« ging es ihm um die Transparentmachung des Daseins angesichts des Verlusts metaphysischer Gewissheiten (S. 77–83). Dieser Versuch sei gescheitert, da der existenziale Ansatz das große Nichtverstehbare, die »Weltgeschichte«, habe ausblenden müssen (S. 104–112). In einem zweiten Ansatz habe Heidegger die Geschichte denkerisch und praktisch einzuholen versucht, und zwar in Form der einbrechenden Geschichtsmacht des Nationalsozialismus (S. 166–176). Da seine allzu hohen Erwartungen, sowohl die Politik als auch seine Person betreffend, sich nicht erfüllen ließen, habe sein »zweites Hauptwerk« (S. 18, eine Ausdruck Otto Pöggelers), die »Beiträge zur Philosophie«, den Blick schließlich in eine erneuerte Transzendenz gelenkt – in die weltenthobene »Geschichte des Seyns« und das Kommen des »letzten Gottes« (S. 177–203).[26] Diese Binneneinteilung von Heideggers Denken ist ihrerseits nicht neu, doch bringt Kittsteiner zu Heidegger einiges zu Tage. So wird deutlich, dass Heideggers halbe Ablehnung des Nationalsozialismus seit 1936 darauf beruhte, dass dieser ihm noch zu »liberal« und zu wenig soldatisch war (S. 186, 192).

[26] Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe 28, Frankfurt 1989. Klostermann.

Zudem wird deutlich, wenn auch eher zwischen den Zeilen, dass Heidegger über alle Phasen hinweg in strikten Identitäten dachte. Ging er von der Existenz aus, bekam er nichts Existenzfremdes mehr zu fassen – sei dies nun die »Weltgeschichte«, wie Kittsteiner gegen Heidegger betont, sei es die Natur, wie seine nächsten Schüler einwandten,[27] seien es ethische Aspekte, oder eben gesellschaftliche Strukturen, wie die marxistische Kritik lautete. Ging er wenig später vom Nationalsozialismus aus, musste sich das Individuum restlos unterordnen; und von der »Geschichte des Seyns« aus musste es sich dann sogar (proto-postmodern) durchstreichen.

Die 180 Seiten zu Heidegger sind instruktiv, flott geschrieben und schlüssig geordnet. Leider jedoch ist die Gesamtkonzeption nicht ganz ausgereift. So macht das Buch, das eigentlich eine Lanze *für* die Geschichtsphilosophie brechen will, nur allzu gut sichtbar, dass sie selbst ernste Denker auf falsche Geleise bringt. Sogar für Kittsteiner ist ein geschichtsphilosophischer Marx ein unbrauchbarer Marx (S. 13, S. 127). Zudem wird klar, dass Heidegger gerade durch seine Philosophisierung der Geschichte zum »gefährlichen«, sprich nationalsozialistischen Denker wurde; in der ersten, aktiven Phase wie in der eher passiven Phase der Weltflucht. Auch passt die Entlastung Heideggers im vorderen Teil (er sei »unpolitisch«, S. 23, und man könne ob seiner Position im Dritten Reich heute »gelassen« sein, 17) nicht zu dem Aufweis der Kontinuität und den überaus kompromittierenden Enthüllungen weiter hinten.

Und wie steht es um den Vergleich? Marx, wie auch immer verkürzt, wird nicht, wie angekündigt, mit dem Heidegger der »Beiträge« verbunden, sondern mit dem von »Sein und Zeit«. Diese Verbindung besteht darin, dass in einige Heideggerzitate Marxsche Begriffe »einmontiert« werden (S. 106, 113, 136, 148, 151). Dies zeigt allerdings wenig mehr als den altbekannten Umstand, dass Heidegger vom Pathos des Marxismus zehrte, dessen Konkretion er jedoch in vage und folgenlose Termini überführte.[28] Wie Kittsteiner selbst aufzeigt, konnte man statt »Ware« und »Profit« dann ebenso gut »Volk« oder »Arbeitsdienst« einsetzen. Überhaupt bleibt von Heidegger am Ende nicht viel, die Hauptlast trägt letztlich Marx. Aber wenn schon Marx, warum dann nicht gleich der echte? Warum ihn in ein spekulatives Denksystem einpassen, dessen Unhaltbarkeit zur gleichen Zeit aufgezeigt wird? Ein Endurteil über das Buch ist schwer zu fällen. Für Einsteiger in die Materie ist es gewiss kein schlechtes Buch, wobei es sicherlich derjenige am ehesten goutieren wird, der die oft überfliegende Rhetorik als Genre-bedingte Marotte einzuordnen

[27] Richard Wolin: *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse.* Princeton University Press 2001.

[28] Günter Rohrmoser: Stillstand der Dialektik. Grundpositionen expliziter und impliziter Marxismuskritik. *Marxismusstudien 5.* Tübingen 1968. S. 1–84. P. Bourdieu: *Die politische Ontologie Martin Heideggers.* Fr/M 1988.

weiß. Als Anregung und Experiment ist das Buch trotz allem unterhaltsam. Als ernsthafte Abhandlung kann es allerdings kaum durchgehen.

Auch das Buch des Medienphilosophen Hans-Joachim Lenger sieht zunächst aus wie ein Marxvergleich, und zwar einer mit dem Poststrukturalismus.[29] Bei philosophischen Vergleichen hat man es normalerweise mit der Nachzeichnung von zwei eigenständigen Denkmodellen zu tun, die gegeneinander gehalten und auf Parallelen oder Verträglichkeiten hin untersucht werden. Hinsichtlich der Poststrukturalisten wäre dies insofern reizvoll, als diese zwar den revolutionären Gestus von Marx übernommen haben, seine Thesen allerdings – ähnlich wie Heidegger – auf wenig greifbare Gefilde wie die Semiotik oder die Libido übertragen haben. Marx hat in der Jugend vieler dieser Autoren biographisch eine große Rolle gespielt, daher wurde die Postmoderne oft, nach dem Muster von »Engagement und Enttäuschung«, als ein Rollback der überhöhten eigenen Erwartungen gedeutet.[30] Lenger aber verfolgt etwas anderes. Er hinterfragt die heute postmodernistisch durchtränkte Medientheorie von Marx aus (daher der Titel »Marx zufolge«), allerdings nicht in Form einer politischen Ökonomie der Medien,[31] sondern im Horizont der Medientheorie selbst. Das ist riskant – vergeblich sucht man nach einer Unterscheidung der Ebenen von Wirtschaft und Medialität. Das relativ konkrete Wirtschaftsleben und die weitaus allgemeinere Zeichenebene (die Rede ist von Zeichen, Ausdruck, Symbol, Metapher etc.) gehen gewollt durcheinander. In der Verweigerung einer klaren Trennung ist das Buch selbst postmodern. Mehr noch, das Buch ist auch selbstreferentiell: Sein Leitmotiv ist, dass die Marxschen Texte, die ja wesentlich eine Korrektur der bisherigen ökonomischen Theorie waren, als eine generelle Kritik am »Ausdruck«, also am alteuropäischen Ideal der Verständlichkeit gelesen werden können. Und genau diese Absage an die Verständlichkeit wird von Lenger nicht nur postuliert, sondern auch praktiziert.

Die Skepsis gegenüber der Eindeutigkeit, welche im Weltbild des Poststrukturalismus immer schon als exklusiv und gewaltsam empfunden wird, wird nicht nur in Marx hineingelesen, Lenger will sie sogar aus Marx *herauslesen.* Dies zu belegen gelingt ihm allerdings nicht. Aus den langen Passagen der weitgehend referenzfreien Zeichenphilosophie ragen einige Marxzitate hervor, die man als semantische Rettungsringe gern

[29] Vgl. *jour fixe initiative berlin* (Hrsg.): *Kritische Theorie und Poststrukturalismus. Theoretische Lockerungsübungen.* Argument Sonderband Neue Folge AS 271. Berlin/Hamburg 1999.

[30] Albert O. Hirschman: *Engagement und Enttäuschung. Über das Schwanken der Bürger zwischen Privatwohl und Gemeinwohl.* Frankfurt/Main 1984. Suhrkamp.

[31] Dieter Prokop: *Der Kampf um die Medien. Das Geschichtsbuch der neuen kritischen Medienforschung.* Hamburg 2001. VSA

aufgreift, deren Verbindung zu Lengers Text allerdings meist ungeklärt bleibt. Es bleibt bei vagen Assoziationen.

Marxens Aussage etwa: »Könnten die Waren sprechen, so würden sie sagen, unser Gebrauchswert mag den Menschen interessieren. Er kommt uns nicht als Dingen zu« (MEW 23, 97), sagt auf poetische Weise, dass der Gebrauchswert von subjektiven Nutzenerwägungen bestimmt wird. Lenger liest daraus nun eine *generelle* Unsagbarkeit und den »Mythos der Schrift«, um zu schließen: »Im ›Wert‹ kündigt sich jedenfalls *anderes* an als eine nur ökonomische Bestimmung, nämlich eine *Schrift*, die sich in den Phonozentrismus des Sagens nicht übersetzen lässt« (Lenger, S. 65, vgl. ähnlich S. 74, 88, 93, 146, 196, 232 oder 283).

Zwar hat Marx in der Tat einiges über die Sprache gesagt, womit er der Philosophie seiner Zeit weit voraus war; etwa, dass die Individuen ebenso unablösbar in der Sozialität des Wirtschaftens verwoben wären wie in die der Sprache (MEW 3, 432ff.) – eine Einsicht, die sich sonst das 20. Jahrhundert zugute hält. Sein Thema waren allerdings die materialen, je konkreten Formen des sozialen Zusammenlebens, nicht dessen transzendentale Möglichkeitsbedingungen. Lenger hingegen erliegt der Versuchung, Universalaussagen auf einer hohen Abstraktionsebene zu treffen – trotz, vielleicht sogar wegen seiner postmodernen Inklination. Derlei kann man zwar tun, doch lässt sich dies schwerlich als der tiefere Sinn der Marxschen Texte ausgeben. Marx war kein Transzendentalphilosoph der Zeichen, sondern politischer Ökonom. Bei Lenger dagegen sind Wendungen wie: »Vielmehr ist immer …, und erst dadurch«, oder »Stets …, und erst so« keine Seltenheit. Mit dem Umbiegen der Marschen Semantik in ungreifbare Gefilde geht somit nicht nur eine Verschiebung, sondern auch ihre Vernotwendigung daher. Hatte die einstige Marxkritik Marx einen Determinismus noch vorgeworfen, wendet Lenger dieses Bild nun ins Positive – unter gravierender Verschiebung des Themas.

So meint Lenger, wirtschaftliche Kooperation folge »einer Logik, die mit jeder (!) Vorstellung einer raumzeitlichen Kontinuität gebrochen hat. (…) Nur unter dieser Voraussetzung (!) können Begriffe abstrakter Arbeit und Mehrarbeit, Kategorien von Wert und Mehrwert ökonomisch zur Geltung kommen« (S. 164). Oder: »Nicht einholbar ist, was die Technik umwegig umgeht. Stets (!) *ent*-geht ihr, was sie als Technik möglich macht. Erst in diesem Gefüge (!) kann nicht nur der Wert, sondern auch die industrielle Maschine erscheinen« (173).

Das Buch ist daher am ehesten als eine transzendental-assoziative Destruktion des Sinnes zu bezeichnen (»Tod der Bedeutung«, S. 216, cf. 341). Im Medium konstanter Paraphrasen von Derrida, Deleuze oder Heidegger werden deren Gedanken in loser Folge in die Marxschen Texte hineingeschoben – eine »Montage« im Sinne Kittsteiners, die von den Marxschen Gegenständen nur immer weiter ab führt. Auffallend ist insbesondere der Aufweis der Unmöglichkeit *ökonomischen* Begreifens – das Ökonomische bleibt auch hier eine große Lücke.

Etwa: »Die politische Ökonomie weist sich als Formation aus, die sich nur (!) herstellen kann, indem sie ihre eigenen Voraussetzungen *vergessen hat*« (70). Heideggers Metaphysikkritik wird hier umstandslos vernotwendigt und auf die politische Ökonomie übertragen. Wenn Marx nun die historischen Voraussetzungen nachliefert, »kann« er folglich selbst keine politische Ökonomie mehr treiben wollen – geschweige denn Lenger. Ähnlich verfährt Lenger mit Derrida: »Wo immer ein Symbolisches sich platziert, muss (!) ihm eine Differenz vorausgegangen sein, die mit dem Symbol bereits gebrochen hat (…); von dieser nicht-symbolischen Differenz gezeichnet, wird sich alles (!) in Frage stellen, was sich in den Horizonten einer Ökonomie als Eigenes, Aneignung oder Eigentum präsentieren lässt« (83). Ökonomisches Sprechen sei also nicht mehr möglich – das spart eine Menge Arbeit. Wie schon in der Lebensphilosophie verlagert sich das Marxsche Thema der Krise von der Gegenstandsebene in die Theorie hinein (S. 214). Denken und Sein verschwimmen reichlich konturlos ineinander.

Diese Verschiebung hat für die Marxschen Gehalte eine ähnlich fatale Wirkung wie bei Kittsteiner oder Iorio. Von Marx bleibt auch bei Lenger weder die Werttheorie (»Tode des Wertes«, S. 94, cf. 101, 110) noch der Fall der Profitrate (210). Fallengelassen werden Basis und Überbau (263), die produktive Arbeit (193), ja der ganze Arbeitsbegriff (S. 122), und natürlich die »Revolution« (S. 408 sowie im Titel). Akzeptiert werden dagegen fragliche Marxkritiken (etwa S. 210 bezüglich der Profitrate) und die Vernebelung der profanen englischen Arbeitswerttheorie in eine deutsche Theologie »des« Wertes (siehe oben, Fußnoten 19 und 24). Die Marxsche Kritik sei als eine ökonomische im Grunde missverstanden, vielmehr gelte es, den Marxschen »Text« als einen zu lesen, der auf *andere* Gegenstände anzuwenden sei (S. 11). Doch gerade dies, das Pressen einer bestimmten Sprache – und sei sie in ihrem Feld noch so berechtigt – auf *alle* Gegenstandsbereiche (cf. S. 342), muss zu Spekulationen führen. Erst ein im Wortsinne undifferenziertes Reden, und sei es im Namen der »Differenz«, erzeugt eine überzogene Metaphysik. Lenger tut sich also keinen Gefallen, wenn er zugleich mit der Metaphysik auch jede mögliche Ebenendifferenzierung (»regionale Ontologien«, S. 31) abweist.

Wie nach alledem deutlich wurde, trägt dieses Buch für die Marxforschung nur wenig aus. Die interessanten Passagen des Buches zeigen sich erst, wenn man von Marx absieht. Zu nennen ist da die treffende Kritik an Negris »Empire«, dessen Emphase auf einer Überschätzung der »Immaterialität« beruhe (S. 368ff., hier 373, wo Lenger übrigens wieder auf den Gedanken der produktiven Arbeit zurückgreift).[32] Im Grunde geht die Hauptlinie gänzlich an Marx vorbei: das Buch sei »eine Art Meditation«

[32] Michael Hardt/Antonio Negri: *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt/Main 2002. Campus.

über *Luhmann* (S. 11, cf. 14ff., 100, 114, 272–8). Lenger konfrontiert Luhmanns Harmonismus der Subsysteme mit Lyotards Widerstreit der Diskurse.[33] Er bemängelt, dass die heutige Medientheorie die – allerdings unsagbare – »Differenz« unterschlage (322–341, hier 337). Anhänger des Poststrukturalismus mag das freuen, aber trägt das auch schon etwas zu Marx aus? Warum steht Marx im Titel, wenn von ihm nichts stehen gelassen wird, und das Thema auf einem anderen Feld liegt? Lockt noch immer seine revolutionäre Aura? Oder ist Marx schon wieder zu einem Verkaufsschlager geworden?

Hier ist es wohl eher Ersteres. Aber gerade der revolutionäre Nimbus birgt auch eine Gefahr. Lenger benutzt die »sprengende« Rhetorik von Marx, um ein Kontinuum aufzubrechen, dass er selbst erst zu einem hermetischen gemacht hat – durch den Abweis von Ebenendifferenzierungen und die verschiebende Übernahme eines hermetischen Marxbildes. Sieht es aber einmal so aus, als sei »das System« nach außen hin unerschütterlich, so wird es zur Aufgabe des transzendentalen Medientheoretikers (der sich selbst hiermit ungeheurer aufwertet), »Risse« in diesem Weltenbau freizulegen. Da der Verblendungszusammenhang als ein universaler ausgegeben wird, können diese allerdings nur *außerhalb* des Sinnes, der »zweiwertigen Logik« (S. 51, 67), ja außerhalb der Welt liegen – sie können nur Vorschein des »ganz Anderen« sein. (Die Worte »Riss« und »ganz anders« gehören zu den meistbenutzten des ganzen Buches.) Tatsächlich kokettiert Lenger mit dem Messianismus (S. 21, 248, 264, 286, 408). Noch mehr aber – und darin bestätigt sich eine Vermutung von Manfred Frank[34] – kehrt hier im Schatten des Poststrukturalismus die alte Faszination irrationaler Gewaltausbrüche zurück: wenn nichts mehr hilft, dann müssen eben »Waffen« heran (besonders S. 36–50). Die Rede ist von Tod (S. 236) und Krieg (246), Bajonetten (249), Sprengstoff und -kraft (199f.), Durchbruch (126) und immer wieder von Zerstörung. Zwar bewegt sich die Philosophie meist in einem narrenfreien Raum. Doch ist in Zeiten, in denen solche Worte auch im Westen wieder eine lebenspraktische Bedeutung gewonnen haben, Behutsamkeit geboten. Natürlich ist es immer verdienstlich, Fragen nach Gerechtigkeit aufzuwerfen, an der es heute wahrlich fehlt (S. 19 und öfter). Doch wenn die beschworene »Gerechtigkeit« nicht näher bestimmt wird,[35] und zudem jeder Weg zu wirken schon theoretisch verbaut wird, kann dies dazu beitragen, unkontrollierte Gewalt loszutreten. Kittsteiners Gnosisverdacht trifft zwar nicht auf Marx, wohl aber auf Denker wie Sorel oder eben Heidegger zu – und so auch auf Lenger.

In die Richtung eines neuen Ansatzes nach der langen Pause des Denkens über oder mit Marx weist so eigentlich nur das am wenigsten ambitionierte Buch, die kleine Einführung von Michael Berger. Die anderen Werke erschöpfen sich weitgehend in der Vermischung Marxscher Fragmente mit anderen Philosophemen – weit weniger aktuellen, wie man kritisch vermerken muss. Wenn sich tatsächlich eine anhaltende Marxrenaissance abzeichnen sollte, wäre es schade, wenn sich diese in der Reprise vergangener Moden erschöpfen würde. Der beste Weg zu einer Verabschiedung der alten, hochproblematischen Marxrezeptionen ist und bleibt, ihn wieder selbst zu lesen – auch wenn es dabei nicht bleiben kann.

Christoph Henning (Friedrichshafen)

[33] Jean-Francois Lyotard: *Der Widerstreit*. München 1989. Fink.
[34] Manfred Frank: *Conditio Moderna. Essays, Reden, Programme*. Leipzig 1993. Reclam.
[35] Jacques Derrida: *Gesetzeskraft. Der ›mystische Grund der Autorität‹*. Frankfurt 1991. Suhrkamp.