

Hans-Ernst Schiller

Die Wirklichkeit des Allgemeinen

Soziale Formen objektiver Vernunft:
Wert, Technik, Staat und Sprache

WESTFÄLISCHES DAMPFBOOT

Einleitung

„Die Vernunft hat immer existiert,
nur nicht immer in der vernünftigen Form.“
Marx: Brief an Arnold Ruge, September 1843, MEW I, 345.

Die nachstehenden Seiten verstehen sich als ein Beitrag zur Diskussion über das Verhältnis von marxistischer Kapitalismus-Kritik und Philosophie. Ihr Zentrum ist ein nichtmetaphysischer Begriff objektiver Vernunft, wie er sich aus der kritischen Theorie von Marx, Horkheimer und anderen Autoren entwickeln lässt. Schon 1931, als Horkheimer das Programm des „Instituts für Sozialforschung“ formuliert hat, bezog er sich auf die philosophische Tradition. Das Programm sah vor, den Zusammenhang des wirtschaftlichen Lebens mit der psychischen Verfassung der Individuen und mit den Veränderungen auf kulturellem Gebiet zu untersuchen. Nach Horkheimer handelt es sich bei diesem Programm um „die aktuelle Fassung ältester und wichtigster philosophischer Probleme“, genauer gesagt, „um den Zusammenhang von besonderer Existenz und allgemeiner Vernunft“.¹

Vernunft ist ein Schlüsselbegriff der Philosophiegeschichte. Zunächst ist eine subjektive Tätigkeit gemeint, Denken und Nachdenken, sowohl im Betrachten wie im Handeln. Denken vollzieht sich in Allgemeinheiten, Begriffen und bewussten Regeln. Die entscheidende und in der Tat sehr alte, immer wieder diskutierte Frage besteht darin, ob das Allgemeine wirklich oder objektiv ist oder nur in den Köpfen der denkenden Individuen existiert. Im Alltag wird die Realität des Allgemeinen oft als Druck erfahren, sich anzupassen, d.h. das zu denken und zu tun, was alle denken und tun, als Zwang, seine Impulse zu beherrschen und Verzicht zu leisten. Solche Erfahrungen nähren die Vernunftfeindschaft, die sich in kollektiven Ausbrüchen oder individuellen Fluchtbewegungen Bahn brechen kann. Man vergisst, dass die subjektive Fähigkeit zu vernünftigem Denken auch die Möglichkeit bietet, die verselbständigte allgemeine Macht zu begreifen, zu beurteilen und zu kritisieren.

In der philosophischen Tradition besagt die These objektiver Vernunft, dass die Wirklichkeit des Allgemeinen in den Formen besteht, die das menschliche Denken als das Wesen der Dinge erkennt. Metaphysisch ist eine Theorie objektiver Vernunft, wenn sie *erstens* die Identität von gedachter Form und Wirklichkeit und

1 Max Horkheimer: Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung (1931), in: ders.: Gesammelte Schriften, hg. von A. Schmidt und G. Schmid Noerr [im Folgenden HGS], Bd. 3, Frankfurt a.M. 1933, 20-35, 32.

zweitens die Ewigkeit geistig erfasster Formen und Strukturen behauptet. Eine kritische Theorie hingegen kann nur materialistisch und historisch sein. Dabei rekurriert sie gleichwohl auch auf abstrakt allgemeine Bestimmungen, die (wie die geschichtsübergreifende Notwendigkeit von Arbeit) als relative Konstanten unterstellt werden müssen, ohne dass ihnen eine eigenständige Wirklichkeit, getrennt von den konkreten Formen, in denen sie existieren, zugesprochen würde. Das theoretische Interesse ist auf diese konkreten Formen, ihre Entstehung und Entwicklung gerichtet.

Materialistisch ist kritische Theorie darin, dass sie die Behauptung der Identität von Denken und Sein, wie sie seit Parmenides den Hauptstrang der Philosophie bestimmt, abweist und ihrer Unhaltbarkeit überführt. Am Modell der Sprache orientiert, hebt das kritische Denken, gegen den Identitätszwang, die Bedeutung der Ähnlichkeit hervor und mit ihr die Erkenntnisfunktion des mimetischen Impulses, denn Ähnlichkeit enthält in der behaupteten Identität ein Moment des unaufhebbar Nichtidentischen. Gegen den Systemanspruch – und sei es in der enzyklopädischen Form eines allumfassenden, auf einen Punkt zentrierten Denkens – betont sie die Notwendigkeit von Fragment und Unterbrechung, von Insistenz auf dem Konkreten, dessen Vermittlung im großen Wurf des Systems nur oberflächlich sein kann. Misstrauisch gegen die allumfassende Geste bekennt sich kritische Theorie gleichwohl zu der Aufgabe, Vernunft in die Weltkarten bringen, die wir als denkende Wesen mit uns herumtragen, auch wenn wir nicht ständig auf sie blicken.

Die Frage nach der Wirklichkeit des Allgemeinen muss ausgehend von der Ontologie des Aristoteles und ihrem Zentralbegriff der Verwirklichung (*Enérgeia*) angegangen werden. Das ist die grundlegende Überzeugung, auf der die vorliegende Untersuchung beruht. Darüber hinaus argumentiere ich für eine besondere Rolle, die Aristoteles für Marx und die Entwicklung seines Denkens gespielt hat. *Erstens* lässt sich belegen, dass kein anderer Autor der Philosophiegeschichte, auch Hegel nicht, bei Marx eine so gute Presse hat wie Aristoteles. *Zweitens* gibt es ganz offensichtlich Parallelen zwischen Aristoteles' Kritik an der Verselbständigung des Geistes und der frühen marxschen Kritik an Hegels Hypostasierung des Selbstbewusstseins zu einem aparten Subjekt der Geschichte,² so dass man vermuten darf, dass Aristoteles wesentliche Hilfestellung bei Marxens Übergang zum Materialismus und zu einer Gesellschaftstheorie geleistet hat, in deren Zentrum der Begriff der Praxis steht. Auch die hegelkritische Wirkung

2 Vgl. Marx/Engels: Die heilige Familie, in: Marx/Engels Werke [im Folgenden: MEW], Bd. 2, 3-223, 90 und 204. Näheres im vierten und fünften Kapitel.

der Schriften Feuerbachs entfaltet sich bei Marx folglich in einem Raum, der durch die *Enérgeia*-Konzeption des Aristoteles abgesteckt wird. *Drittens* können wir Terry Eagleton darin zustimmen, dass zwischen dem aristotelischen Begriff der Muße als einer Tätigkeit, die ihren Zweck in sich selbst hat, und Marxens Vorstellung einer freien Gesellschaft, in der die Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten Selbstzweck sein soll, eine nahe Verwandtschaft besteht. *Schließlich* besitzt die marxsche Kritik an der Wertabstraktion, an der Verselbständigung der Produktionsmittel gegenüber den Produzenten und an der abstrakten Allgemeinheit des Staates eine strukturelle Ähnlichkeit mit der aristotelischen Platon-Kritik, in welcher die kritische Diagnose einer Verdoppelung und der Einwand, dass die strenge Teilung von Ideenwelt und Sinnendingen das Werden und Vergehen unbegreiflich macht, zentral sein dürften. (Allerdings werden die sich reproduzierenden Formen bei Aristoteles noch metaphysisch, d.h. als ewig und unveränderlich gedacht). Aristoteles kritisiert die Ideenlehre – und im Übrigen auch die pythagoräische Zahlentheorie – als Verselbständigung (Hypostasierung) gedanklicher Abstraktionen. Marx kritisiert die realen Formen des gesellschaftlich Allgemeinen in der modernen Klassengesellschaft als verselbständigte Abstraktionen der Verhältnisse gegenüber den Individuen, deren eigener praktischer Zusammenhang sie sind.

Ausgehend von der Ontologie des Aristoteles lautet die These objektiver Vernunft, dass das Allgemeine nur als Form einer Materie im Prozess ihrer Verwirklichung besteht. In der gegenwärtigen Ära der menschlichen Gesellschaft existiert das Allgemeine, das sich im Fortschreiten der Geschichte zum Allgemeinen der Gattung erweitert hat, als *Wert, Werkzeug, Staat* und *Sprache*. Es soll keineswegs behauptet werden, dass dies die einzigen sozialen Formen objektiver Vernunft in der menschlichen Welt sind. Es gibt z.B. vorstaatliche Institutionen des Rechts, der Beratung oder der Verwandtschaft und Familie. In der überlieferten Geschichte sind die oben genannten jedoch die wichtigsten Formen, die allen Verhältnissen ihren Stempel aufdrücken, wobei Sprache und Werkzeug älter sind als Tauschwert und Staat, denn sie reichen in die Anfänge der menschlichen Gattung zurück.

Die theoretische Erfassung dieser Formen stößt auf Zweideutigkeiten und Widersprüche, die ebenso objektiv sind wie die Formen selbst. Marx selbst hat diese Widersprüchlichkeit am Begriff der Ware als unmittelbarer Einheit von Gebrauchswert und Tauschwert thematisiert. Aus ihr ergeben sich die grundlegenden Zielkonflikte ökonomischen Handelns. Analog zum Widerspruch der Warenform des Arbeitsprodukts gibt es auch einen Widerspruch der politischen Form des gesellschaftlichen Lebens, denn in der abstrakten Allgemeinheit, die

der gemeinschaftliche Wille in ihr annimmt, hausen immer zugleich Interessen des dominierenden Teils der Gesellschaft, die den Interessen anderer Gruppen entgegen gesetzt sind. Objektive Widersprüchlichkeit ist nicht Exempel einer allgemein ontologischen Dialektik, sondern Ausweis der unvernünftigen Form, in der die Vernunft in der warenproduzierenden Gesellschaft existiert. Die Dialektik der sozialen Formen ist eine historische und beruht auf der in sozialer Praxis produzierten Verselbständigung des gesellschaftlich Allgemeinen: der Arbeit in der Wertform, der Produktivkräfte in der Maschinerie des Verwertungsprozesses, des gemeinschaftlichen Interesses in der politischen Form, schließlich der Verständigung und des gedanklichen Ausdrucks in den erstarrten Formeln einer Sprache, die der Herrschaft und Propaganda dient. Die untersuchten Formen sind insgesamt Formen der Verdinglichung in dem Sinne, dass sie die Gegenstände und Fähigkeiten vom lebendigen Subjekt und seiner Beziehung auf sie ablösen und – wie die Produkte der Arbeit oder die Fähigkeiten der Individuen – zu etwas machen, das besessen werden kann, mithin als Eigentum besonderer Individuen oder Gruppen gelten muss.

Die Feststellung und Untersuchung dieser Hypostasen muss keinen Geschichtsdeterminismus behaupten, denn sie sind Produkt und Element des gesellschaftlichen Handelns, das sich auch anders, nämlich gemeinsam und bewusst, organisieren könnte. In jeder der genannten Beziehungen besteht die praktische Perspektive kritischen Denkens in der Aneignung und der in ihr vollzogenen Veränderung dieser Wirklichkeiten durch gemeinsames Handeln. Marx und Engels sprechen davon, die Produktivkräfte anzueignen und die gesellschaftliche Produktion bewusst zu gestalten. Der Wirklichkeit des Allgemeinen wird damit die unvernünftige Form der Verselbständigung und der Widersprüchlichkeit abgestreift, wodurch die alltäglichen Verhältnisse „den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen.“³ Eine solche allseitige Aneignung frei vergesellschafteter Individuen wäre die wirkliche Versöhnung des subjektiven und des objektiven Aspekts der Vernunft, nicht nur die Versöhnung von individuellem und allgemeinem Interesse, sondern auch die des selbstbewussten Denkens mit der institutionellen Praxis und der in ihr vollzogenen objektiven Gedankenformen. Die Vorbereitung dieser Versöhnung im Denken hatte Horkheimer in seiner *Kritik der instrumentellen Vernunft* als Aufgabe der Philosophie bestimmt.⁴

3 Karl Marx: Das Kapital Bd. 1, MEW 23, Berlin 1975, 94.

4 Vgl. Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, HGS 6, 21-186, 175.

Es ist Horkheimers *Kritik* zum Vorwurf gemacht worden, eine „Rephilosophisierung“⁵ der kritischen Theorie betrieben zu haben. Auch die vorliegende Schrift könnte Adressat eines solchen Vorwurfs sein. Er ist unschön formuliert und sachlich untrifftig, denn Gesellschaftstheorie, soweit sie sich als Kritik verstanden hat, hatte immer einen philosophischen Gehalt. Die Frage nach der Realität des Allgemeinen ist in marxischen Ausdrücken wie „Wertabstraktion“, „objektive Gedankenform“ und „Realabstraktion“ präsent.⁶ Die Virulenz des Themas in den Realwissenschaften ist auch nicht dadurch widerlegt, dass es normalerweise nicht reflektiert wird – eine logische und erkenntnistheoretische Blindheit, die, wie man an der Psychoanalyse und ihrem Begriff vom kollektiven Unbewussten zeigen kann, in Irrationalitäten führen muss.⁷

Marx benutzt in seiner Kritik der politischen Ökonomie nicht nur die Denkformen Allgemeines, Besonderes und Einzelnes, sondern auch andere allgemeine Kategorien des begrifflichen Denkens wie Wesen und Erscheinung, Gegensatz und Widerspruch, reale Möglichkeit und natürlich den Begriff der Form selbst. Die Explikation ihrer Bedeutung im jeweils konkreten Feld der Untersuchung ist eine unabweisbare Aufgabe. In solcher kategorialen Reflexion, die traditionell eine Aufgabe eben des philosophischen Denkens ist, muss die besondere Form dieser Begriffe in der Erkenntnis des besonderen Gegenstandes deutlich werden. Erforderlich ist also eine Abgrenzung vom sich selbst tragenden Zusammenhang reiner Begriffe in Hegels *Wissenschaft der Logik*, wie ich sie in meinem Buch zu Hegel versucht habe.⁸ Die ersten zwei Kapitel der Hegel-Untersuchung gehen auf Entwürfe zurück, die im ursprünglichen Plan der vorliegenden Untersuchung zwischen dem dritten und dem jetzt vierten Kapitel stehen sollten. Nach meiner Überzeugung muss man das Hegel-Buch nicht zu Rate ziehen, um dem Argumentationsgang der vorliegenden Untersuchung folgen zu können. Aber

5 Vgl. Helmut Dubiel: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt a.M. 1978, 125.

6 Das Wort „Realabstraktion“ kommt bei Marx, soweit ich sehe, nicht vor. Er meint aber, dass „(d)iejenigen, die die Verselbständigung des Werts als bloße Abstraktion betrachten, vergessen, daß die Bewegung des industriellen Kapitals diese Abstraktion in actu ist.“ (Das Kapital Bd. 2, MEW 24, 109) „Abstraktion in actu“ bedeutet nichts anderes als „Realabstraktion“. Von „Wertabstraktion“ und „objektiver Gedankenform“ spricht Marx im Warenkapitel des ersten Bands des *Kapital*. (MEW 23, 65, 90) Vgl. zur näheren Analyse in der vorliegenden Untersuchung das 4. Kapitel, 8. Abschnitt, sowie das 5. Kapitel.

7 Vgl. Verf.: *Freud-Kritik von links*, Springe 2017, 158-188.

8 Vgl. Verf.: *Hegels objektive Vernunft. Kritik der Versöhnung*, Springe 2020.

natürlich bleibt Hegel gegenwärtig wie ein Gast, der nicht kommen konnte, in den Gedanken und Gesprächen derer, die zusammensitzen.

Philosophieren bedeutet also kategoriale Reflexion; auch die Kritik der politischen Ökonomie ist von Grund auf philosophisch, soweit sie sich dieser Aufgabe unterzieht. Es muss aber noch ein weiteres Moment bedacht werden, nämlich der oben erwähnte Versuch, Vernunft in unsere impliziten Weltkarten zu bringen, nicht in der Form eines Systems, sondern als konzentriertes Nachdenken an den Brennpunkten, an denen Orientierung verlangt ist. Ein solcher Brennpunkt ist seit geraumer Zeit die Beziehung der tendenziell total vergesellschafteten Gesellschaft zur äußeren Natur. Wir sind gefordert, die Stellung der Menschheit im Ganzen der Natur zu bedenken, dabei die Erkenntnisse der Naturwissenschaften zu reflektieren und die Ergebnisse der Theorie der warenproduzierenden Gesellschaft in diesen Zusammenhang zu stellen. Am Ende der Untersuchung der sozialen Formen der objektiven Vernunft steht somit die Frage, was objektive Vernunft in der Naturbetrachtung und der praktischen Naturbeziehung bedeuten könnte. Engels hatte sich dieser Aufgabe in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts unterzogen, allerdings auf anfechtbare Weise, denn er konnte im Sinne einer Naturalisierung der Geschichte verstanden werden, d.h. im Sinne einer Homogenisierung von Natur und Geschichte unter dem Dach abstrakter „dialektischer“ Gesetzmäßigkeiten, unter die sie subsumiert werden können.

Zur marxschen Theorie, welche im Zentrum dieses Buches steht, seien mir noch ein paar allgemeine und zugleich persönliche Bemerkungen gestattet. Meine Beschäftigung mit ihr begann 1968, als ich, noch als Gymnasiast, zum ersten Mal das *Kommunistische Manifest* gelesen habe. Heute scheint mir, dass jene Jahre, in denen eine relativ breite gemeinschaftliche *Kapital*-Aneignung stattfand, durch den Willen zu einer neuen Marx-Lektüre gekennzeichnet waren. Neu war die angestrebte Lektüre, noch bevor der Ausdruck geprägt und zum Etikett einer sehr speziellen akademischen Rezeption geworden ist, darin, dass Marx aus den Fesseln von Propaganda und Gegenpropaganda, aus der Dogmatik östlicher wie westlicher Lehrbücher befreit werden sollte. Verbreitet war, so scheint mir in der Rückschau, die mehr oder weniger bewusste Einstellung, dass man die Theorie nur richtig verstehen müsse, um endlich den Schlüssel zur Verwirklichung der kommunistischen Idee zu haben, die in der überlieferten Geschichte noch nirgends dauerhaft gelungen ist. Diese Aufbruchsstimmung wurde genährt auch durch die Befreiungsbewegungen in der dritten Welt, nicht zuletzt durch den erfolgreichen Widerstand des Vietcong, durch das Aufflammen spontaner Arbeiterkämpfe in Europa und durch die tiefe, in der Jugendbewegung und ihrer Musik zum Ausdruck kommende kulturelle Krise, in die das hochkonformistische

Gesellschaftsmodell eines keynesianischen Kapitalismus geraten war. Manchen schien es schließlich möglich, den Marxismus als politisches Projekt, d.h. als revolutionäre Arbeiterbewegung samt Partei zu „rekonstruieren“.

Heute wissen wir, dass diejenigen im Recht waren, die schon damals den Tod des traditionellen politischen Projekts des Marxismus behauptet hatten. Den Todesstoß empfing die revolutionäre Arbeiterbewegung bereits in den zwanziger und dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts durch Faschismus und Stalinismus; verwaltete Welt und westlicher Imperialismus haben die Reste erledigt. Das festzustellen bedeutet nicht, die erschütternden Kämpfe jener Bewegung nicht mehr mit Sympathie zu erinnern und aus ihnen zu lernen oder die Industriearbeiterschaft der Gegenwart politisch abzuschreiben und ihr die Solidarität zu verweigern, wenn sie – oder auch weitere Kreise der Lohnabhängigen und Abgehängten – sich gegen die Zumutungen der kapitalistischen Produktionsweise zur Wehr setzen will. Eine führende Rolle in der Überwindung dieser Produktionsweise kann ihr aber schon deshalb nicht mehr zugewiesen werden, weil die Erwartung einer allgemeinen Proletarisierung und Verelendung, die das *Kommunistische Manifest* formuliert hatte, durch die Entwicklung in den kapitalistischen Zentren widerlegt worden ist. (In Deutschland betrug 2019 der Anteil der im „verarbeitenden Gewerbe“ Beschäftigten insgesamt 24,1% aller Erwerbstätigen [1965: 49,2%] und das dürfte in den OECD-Ländern ein Spitzenwert sein.)⁹ In seinen späteren Jahren war bereits Marx die große Zahl von (unproduktiv arbeitenden, d.h. nicht Kapital verwertenden) Bediensteten, entsprechend einem Teil der heutigen „Dienstleistungsberufe“, aufgefallen.¹⁰ In

9 <https://www.bpb.de/kurz-knapp/zahlen-und-fakten/soziale-situation-in-deutschland/61698/erwerbstaetige-nach-wirtschaftssektoren/> (letzter Zugriff 25.7.2022) Im zitierten Zahlenwerk wird nicht zwischen Arbeitern und Angestellten differenziert. Angesichts eines erweiterten Begriffs produktiver Arbeit sowie der Maschinisierung und weitgehenden Entwertung der Angestelltentätigkeit mag man diese Differenzierung nicht für so wesentlich halten, aber die Entwicklung ist gleichwohl bemerkenswert. Nach einer Untersuchung von 2015 hat sich das Verhältnis kontinuierlich zugunsten der Angestellten verändert und betrug 2011 50 zu 50. https://www.diw.de/documents/publikationen/73/diw_01.c.496831.de/diw_sp0730.pdf. (letzter Zugriff 25. 7.2022) Zum Teil sind diese Veränderungen auf die Auslagerung von Produktionsstätten in Billiglohnländer, auf die Industrialisierung von „Entwicklungsländern“ und die Internationalisierung von Produktionsketten, zum Teil aber auch auf Entwicklung der Produktivkräfte und der Arbeitsproduktivität zurückzuführen. – Vgl. zur neueren Diskussion der Klassentheorie: Hans-Günter Thien: Die verlorene Klasse. ArbeiterInnen in Deutschland, Münster 2018 (2.A.) sowie ders. (Hg.): Klassen im Postfordismus, Münster 2011 (2.A.).

10 Vgl. Marx: Das Kapital Bd. 1, MEW 23, 468 ff.

den *Theorien über den Mehrwert* gibt er Malthus, den er ansonsten harsch kritisiert, in einem Punkt Recht. „Seine höchste Hoffnung (...) ist, daß die Masse der classe moyenne [Mittelklasse/HES] wächst und das Proletariat (das arbeitende) einen immer verhältnismäßig kleineren Teil der Gesamtpopulation bildet (...). Dies ist in der Tat der Gang der Bourgeoisgesellschaft.“¹¹ Welche Konsequenzen sich daraus für die Konzeption von Revolution und Sozialismus ergeben, hat Marx meines Wissens nicht thematisiert, auch wenn er in der Analyse des Bürgerkriegs in Frankreich 1871 auf die Wichtigkeit des Bündnisses von revolutionärer Arbeiterschaft mit anderen Schichten und Klassen hingewiesen hat. (siehe den 9. Abschnitt des 7. Kapitels)

Zweifellos müsste die industrielle Arbeiterschaft in jeder gesellschaftlichen Aneignung der Produktivkräfte eine wichtige Rolle spielen. Heute steht eine solche Aneignung längst nicht mehr auf der Tagesordnung und obwohl man in der Geschichte mit einem „Niemals“ vorsichtig sein sollte, wäre es realitätsblind und verantwortungslos, von einer realen Möglichkeit sprechen. Denn die Realität des historisch Möglichen ist, wie man in Abwandlung eines Gedankens von Aristoteles sagen kann, die soziale Bewegung. Zur Wahrheit gehört freilich auch, dass die partikularen sozialen Bewegungen wie Friedens-, Frauen- oder Umweltbewegung, auf die viele, ausgehend bisweilen von Herbert Marcuse, ihre alternative Hoffnung setzten, die systemkritische Perspektive verloren zu haben oder versandet zu sein scheinen, wobei die Transformation in eine parlamentarische Interessenvertretung eine vorhersehbar einschläfernde Rolle gespielt hat. Einige Führungskräfte dieser Bewegungen sind zusammen mit Kadern einstiger maoistischer Organisationen zu Propagandisten und Betreibern wirtschaftsliberaler und neoimperialistischer Politik geworden.

All dies ändert nichts daran, dass das Verständnis der modernen Gesellschaft oberflächlich bleibt ohne die marxsche Theorie.¹² Waren- und Kapitalfetisch sind für jeden Beobachter, der weiß, wovon die Rede ist, nach wie vor Grundtatsachen des gesellschaftlichen Lebens. Die Krisenhaftigkeit kapitalistischer Ökonomie, die man in den dreißig Prosperitätsjahren nach dem 2. Weltkrieg für überholt erklärte, hat sich eindrucksvoll zurückgemeldet. Die Aktualität der marxschen Analyse zeigt sich an konkreten Themen, die im *Kapital* schon behandelt worden sind, wie der Funktion technischer Neuerungen im kapitalistischen Produktionsprozess, am Zusammenhang von Ökonomie und Ökologie, an der Bedeutung der Finanzmärkte (die bereits im 3. Band des *Kapitals* in den Grundzügen dargestellt

11 Ders.: *Theorien über den Mehrwert* Bd. 3, MEW 26.3, 57.

12 So Horkheimer 1968 in: *Marx heute*, HGS 8, Frankfurt a.M. 1985, 306-317, 306.

sind) oder an den Formen der Arbeitslosigkeit (der industriellen Reservearmee in marxischer Terminologie). Bei all diesen Themen ist es nicht allzu schwierig, die zeitgenössischen Entsprechungen zu finden, an denen sich die Herangehensweise und die Grunderkenntnisse von Marx bewähren können. Auch für das Begreifen politischer Entwicklungen wie des Anwachsens exekutiver Macht oder der politischen Form des modernen Staates, der Rolle des Nationalismus und des Sozialstaats lassen sich Anknüpfungspunkte finden. Natürlich kann man nicht alles mit dem begreifen, was Marx ausgeführt oder angedeutet hat, beispielsweise nicht die Affekte, die sich an die sozialen Institutionen wie Staat und Privateigentum und an ihre Repräsentanten heften, überhaupt die unverkennbar gestiegene Bedeutung des psychologischen Bereichs. Gleichwohl ist die zentrale Einsicht in den Entwicklungsgang der kapitalistischen Gesellschaft als tendenziell totaler Vergesellschaftung durch Warenproduktion und Staat immer noch geeignet, uns das oft als chaotisch erscheinende Geschehen, dem wir konfrontiert sind, ein Stück weit auf rationale, d.h. argumentativ zugängliche Weise verständlich zu machen.

Die oben erwähnte praktische Perspektive einer Aneignung der Produktivkräfte erscheint heute mehr denn je als bloße Utopie. Sie ist aber untrennbar verbunden mit der marxischen Analyse und die einzige Möglichkeit, die Produktivkraftentwicklung in eine andere, weniger destruktive Richtung zu lenken. Gemeinschaftliche Aneignung der Produktivkräfte ist zumindest teilweise identisch mit dem, was „soziale Demokratie“ ursprünglich bedeuten sollte. Das Konzept muss nicht und sollte nicht auf materielle Produktivkräfte eingeschränkt werden. Wie sich am *Enérgeia*-Konzept der Sprache zeigen lässt, kann man auch ein Sprechen, das sich nicht verdinglichen lässt, als Aneignung verstehen – der Sprache nämlich, die als ein von den Individuen unabhängiges Gebilde besteht, das gleichwohl nur in der durch die Individuen vollzogenen Aktualisierung wirklich ist. Wilhelm von Humboldt charakterisiert die Sprache als die Arbeit des Geistes, den Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen. Er zeigt damit, dass die im Zeichen der kommunikationstheoretischen Entkernung der kritischen Theorie konstruierte Alternative, ob Sprache oder Arbeit der Schlüsselbegriff in der Gesellschaftstheorie sein soll, nicht sinnvoll ist. Materielle Arbeit ist ebenso auf sprachliche Tradition angewiesen wie Sprache auf geistige Arbeit. Herrschaftsfreie Verständigung aber lässt sich nicht allein oder vorrangig durch eine andere Kommunikation erreichen, sondern nur durch eine Bemächtigung der materiellen Produktivkräfte, durch welche die in die Produktionsverhältnisse eingelassene Klassenstruktur aufgelöst wird. Entscheidend ist keine Arbeitsidolatrie, sondern die gemeinschaftliche, nur als permanenter Vollzug zu denkende Aneignung, die

sich an den Verwandtschaften und Zusammenhängen der natürlichen Formen und Gestalten orientiert. In diesem Sinne ist Marxens erstaunliche und enthusiastische Proklamation zu korrigieren, das „absolute Herausarbeiten“ der schöpferischen Anlagen, die „völlige Herausarbeitung des menschlichen Inneren“ sei der wirkliche Reichtum, „wenn die bornierte bürgerliche Form abgestreift wird.“¹³ Menschlicher Ausdruck kann nicht absolut sein und sollte auch nicht versuchen, es zu sein. Er ist immer bedingt durch die Eindrücke, welche die Menschen in der natürlichen und gesellschaftlichen Welt empfangen haben und die sie zur Erfahrung zu formen aufgefordert sind. Die Differenz von innerer und äußerer Welt bleibt also ein Konstituens menschlicher Existenz, dessen Anerkennung zur materialistischen Selbstreflexion gehört.

Da sich die Architektur der vorliegenden Untersuchung leicht erschließt, brauche ich sie nur noch kurz zu skizzieren. Das 1. Kapitel zu Horkheimer erläutert die Grundbegriffe „subjektive“ und „objektive Vernunft“. Kapitel 2 und 3 beschäftigen sich mit Aristoteles, seiner Ontologie und seiner Politik, wobei bereits Bezüge zur Aufnahme seiner Philosophie durch Marx hergestellt werden. Im 4. Kapitel wird das Verhältnis von Marx zu Aristoteles ins Zentrum gerückt. Die Kapitel 5, 6 und 7 zeigen, wie Marx Wert, Technik und Staat als verselbständigte Formen objektiver Vernunft analysiert und kritisiert. Ich habe mich besonders im 6. und 7. Kapitel bemüht, die marxschen Analysen nicht nur zu referieren, sondern sie auch zu aktualisieren und auf Gegenstände anzuwenden, die Marx kaum oder gar nicht in den Blick nehmen konnte wie die neuesten Fortschritte in der Produktivkraftentwicklung oder den Sozialstaat, den Nationalismus und die Globalisierung der Produktion. Das 8. Kapitel behandelt mit Hilfe Wilhelm von Humboldts die Sprache als soziale Form objektiver Vernunft, wobei wir durch die berühmte Charakterisierung der Sprache als *Enérgeia* auf Aristoteles zurückverwiesen werden. Im 9. Kapitel knüpfe ich an Adornos Überlegung an, Sprache könne als Modell einer Erkenntnis dienen, die dem Nichtidentischen gerecht zu werden vermag. Wir werden damit zur Kritik am metaphysischen Erkenntnisideal und zu einem Grundmotiv der kritischen Theorie in der Gestalt zurückgeführt, die Horkheimer und Adorno ihr gegeben haben. Es handelt sich um eine Abweisung des Identitätszwangs im Denken, das sich seit Beginn der Neuzeit dem kapitalistischen Projekt schrankenloser Naturbeherrschung verschrieben hat. Zugleich weist diese Kritik voraus auf die Frage, was objektive Vernunft in einer Naturbetrachtung bedeuten könnte, die ihre gesellschaftliche Bedingtheit und Funktionalität mit reflektiert. In diesen letzten beiden Kapiteln

13 Vgl. Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, MEW 42, 395 f.

habe ich mich bedenklich kurzgefasst. Ich glaubte es tun zu können, weil ich zu beiden Themen bereits ausführlichere Untersuchungen vorgelegt habe.¹⁴

◆◆◆

Das Manuskript der vorliegenden Untersuchung wurde im Juli 2022 abgeschlossen. Im Schreibprozess hat mir Gesa Foken mit ihren Einwänden und Korrekturen sehr geholfen. Teile des Manuskripts hat Altaira Caldarella zuverlässig lektoriert. Beiden gilt mein herzlicher Dank.

14 Vgl. Verf.: Die Sprache der realen Freiheit. Sprache und Sozialphilosophie bei Wilhelm v. Humboldt, Würzburg 1998, sowie Verf.: Ähnlichkeit und Analogie. Zur Erkenntnisfunktion des mimetischen Vermögens, Berlin 2021.