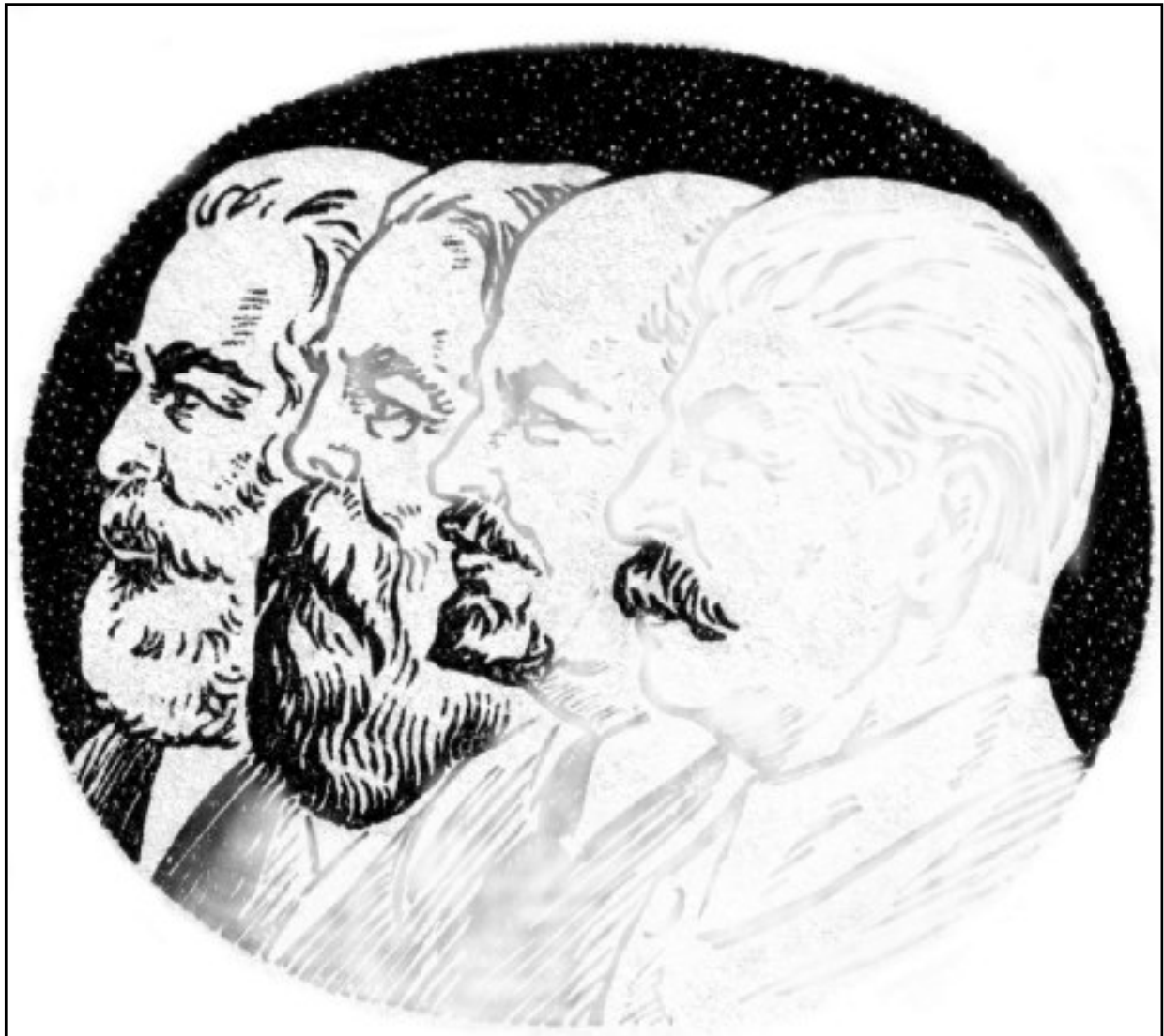


PHILOKLES

Zeitschrift für populäre Philosophie – Heft 1/2 2004



Marx heute

Herrschaftskritik, Anerkennung, Legitimation

ISSN: 1437-806X – Schutzgebühr: € 7,50

Inhalt

Editorial		1
Interview	„Wir pflanzen keine dogmatische Fahne auf“ – Zur Aktualität von Marx <i>Helmut Seidel</i> im Gespräch mit PHILOKLES	2
Diskussion		
Text		
<i>Olaf Miemiec</i>	Überlegungen zur Herrschaftskritik von Marx	19
Kommentare		
<i>Marco Iorio</i>	Herrschaftskritik bei Marx und Miemiec	37
<i>Richard Raatzsch</i>	Romantik und Kritik	43
<i>Wolfgang Luutz</i>	„Legitime Herrschaft“ auf schwankendem Grund. Herrschaftskritik in der Herrschaftsfalle	59
<i>Peter Grönert</i>	Ist Marx' Herrschaftskritik widersprüchlich?	63
<i>Rahel Jaeggi</i>	Weder Hobbes noch Bakunin	66
<i>Frank Kannetzky</i>	Kooperation, Herrschaft, Utopie	69
Replik		
<i>Olaf Miemiec</i>		88
Leseprobe	Paul Lafargue, Das Recht auf Faulheit. Wider- legung des „Rechts auf Arbeit“ von 1848 – ausgewählt und vorgestellt von <i>Frank Kannetz-</i> <i>ky</i>	100
Rezension	Anerkennen – Erkennen – Verkennen, zu: Axel Honneth, Unsichtbarkeit. Stationen einer Theo- rie der Intersubjektivität, Frankfurt a.M. 2003, <i>Robin Celikates</i>	109
Autorinnen, Auto- ren		114
Impressum		115

Editorial

Dass Totgesagte länger leben, hätten auch diejenigen wissen können, die vor fünfzehn Jahren dem Denken von Karl Marx den Totenschein ausstellten. Jede weitere Beschäftigung mit Marx galt nicht bloß als fortan obsolet, sondern als geradezu anrühige Komplizenschaft mit totalitärem Denken. Wie schnell sich die Zeiten ändern. Mittlerweile haben viele denkende Beobachter des globalisierten ökonomischen Geschehens den Eindruck, dass bis heute keine ökonomische Theorie der freien Marktwirtschaft der Marxschen an Übersicht, Gründlichkeit und Scharfsinn gleichkommt. So könnte es scheinen, als habe das Zeitalter des Marxismus gerade erst begonnen.

Diese Entwicklung ist durch den Zusammenbruch des Systems sozialistischer Staaten in Osteuropa und Asien erst möglich geworden, der nicht zuletzt auch eine Befreiung des politischen Denkens mit sich brachte, trotz der Phase kollektiver geistiger Lähmung in den Neunziger Jahren. Marx stand seit dem Oktober 1917 im immer länger werdenden Schatten Lenins und dann Stalins; ironischerweise tritt er aus diesem Doppelschatten jetzt heraus. Einer, der sich schon vor fast vierzig Jahren dafür eingesetzt und sich deswegen großen Schwierigkeiten ausgesetzt hat, ist der Leipziger Philosophiehistoriker Helmut Seidel,

der sich im Gespräch mit PHILOKLES an die Kämpfe um ein nicht marxistisch-leninistisches Marxbild in der DDR erinnert.

Nun ist Marx alles andere als ein unproblematischer Autor. Der Status seines Geschichtsdenkens, die moralischen Voraussetzungen und impliziten utopischen Hoffnungen seiner ökonomischen Kritik, die so in Spannung stehen zu seiner Absage an einen moralischen Kathedersozialismus und einen utopischen Kommunismus, beschäftigen die Marxrezeption von jeher. Welche besondere, bisher selten problematisierte Rolle seine Herrschaftskritik spielt, untersucht jetzt Olaf Miemiec, z.T. im Anschluss an Raymond Geuss. Die Leseprobe erinnert an Paul Lafargue, den Schwiegersohn von Karl Marx und radikalen Kritiker der Arbeitsgesellschaft, die noch immer die unsere ist. Die Rezension stellt eine neue Publikation von Axel Honneth vor, dem derzeit wohl namhaftesten deutschen Sozialphilosophen aus der ‚Frankfurter Schule‘, für die ein kritischer und unideologischer Umgang mit Marx schon immer selbstverständlich war. Totgesagte leben länger; verkehrte Verteufelungen haben so wenig Bestand wie falsche Glorienscheine. Auch das ist wohl eine Lehre aus der unvoreingenommenen Auseinandersetzung mit Karl Marx heute. *Henning Tegtmeier*

„Wir pflanzen keine dogmatische Fahne auf“ Zur Aktualität von Marx

Helmut Seidel im Gespräch mit PHILOKLES

Helmut Seidel, geb. 1929, war bis 1991 Professor für Geschichte der Philosophie an der Universität Leipzig. Er veröffentlichte zahlreiche Schriften zur antiken Philosophie, insbesondere zu Platon und Aristoteles, sowie zur Philosophie der Neuzeit, wobei sein besonderes Augenmerk nicht nur Marx, sondern auch der Philosophie Spinozas sowie dem Deutschen Idealismus gilt, insbesondere dem Denken Fichtes. 1966 reichte er eine Habilitationsschrift mit dem Titel Philosophie und Wirklichkeit. Zur Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie an der Universität Leipzig ein. Daraus ging auch der Artikel Vom praktischen und theoretischen Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit hervor, der im gleichen Jahr im Heft 10 der Deutschen Zeitschrift für Philosophie erschien und die so genannte zweite Praxis-Diskussion in der DDR-Philosophie auslöste. Der Autor galt der SED fortan als ‚Revisionist‘.

PHILOKLES: Was verpasst in der Philosophie, wer sich nicht mit Marx befasst?

Seidel: Anfang der Neunziger Jahre gab Norbert Blüm, der heute ja mit kritischen Bemerkungen zur gegenwärtigen Situation auftritt, die Losung aus: Marx ist tot, Jesus lebt. Nun zeugen solche Losungen immer von großer Abstraktheit und müssen als bloßer Ausdruck eines Zeitgeistes genommen werden. Marx ist nicht tot, so wenig wie alle Denker, die durch ihre Gedanken eine bestimmte historische Epoche geprägt haben. Ich glaube, man kann die zweite Hälfte des 19. und das 20. Jahrhundert nicht vollkommen ver-

stehen, ohne sich mit Marx beschäftigt zu haben. Das betrifft die Entstehung und Entwicklung der Arbeiterbewegung, der Suche, sozialistische Ideen zu verwirklichen. Das betrifft aber auch globale Probleme wie die Entwicklung des Kapitalismus zum weltbeherrschenden System. Was heute als Globalisierung bezeichnet wird, hat Marx vorausgesehen. Das geht hin bis zum Zerfall des alten Kolonialsystems. Wenn man die Geschichte des 20. Jahrhunderts beschreiben will, muss man Marx notwendigerweise heranziehen. Wenn gesagt wird, Marx sei ein Kind des 19. Jahrhunderts: natürlich, was denn sonst? Wer war nicht Kind seiner Zeit? Jede

epochenprägende Persönlichkeit ist immer auch ein Kind ihrer Zeit. Ein Gedanke, der von Hegel kam, aber durchaus Marx gemäß ist. Sie haben beide ja ihre Stellung im Geschichtsprozess immer reflektiert und sich da hineingestellt. Es ging Marx nie darum, *sub specie aeternitatis* zu denken. Hier ist die Zeit. Wir pflanzen keine dogmatische Fahne auf. Das prägt den gesamten philosophischen Ansatz bei Marx. Die Frage ist nur, ob nicht in dem, was im 19. Jahrhundert gedacht wurde, auch Gedanken enthalten sind, die dann unter neuen Bedingungen unabgegolten bleiben. Nicht in dem Sinne, dass einfach übernommen werden muss, was Marx gesagt hat, sondern als methodischer Impuls für eine Analyse, wie sie Marx für seine Zeit durchgeführt hat, und zwar für die neue Zeit. Das ist der Unterschied zu dem, was später als Dogmatismus aufgetreten ist. Da hat man Marx als denjenigen genommen, der der Weisheit letzten Schluss präsentiert. Seine Aussagen werden unvermittelt auf die Gegenwart oder auf andere Epochen übertragen. Das ist wider den Marxschen Geist. Insofern würde ich immer unterscheiden zwischen dem originären Marxschen Ansatzpunkt und seiner Analyse des kapitalistischen Systems einerseits und dem, was dann als Marxismus

oder als Marxismen in verschiedener Weise aufgetreten ist, andererseits. Das ist nicht deckungsgleich. Ein lebendiges, zur eigenen Tätigkeit aufforderndes Denken, das ist die Intention von Marx, nicht ein neues metaphysisches System zu schaffen. Darin steckt ein Impuls der Aufklärung: die Aufforderung, sich des eigenen Verstandes zu bedienen, eigene Analysen anzustellen, zu prüfen, was an neuen Entwicklungen in der Geschichte aufgetreten ist. Das ist aber schon im so genannten Marxismus der Zweiten Internationale weitgehend verdrängt. Nehmen wir Kautsky als Mann, der von Marx wirklich etwas verstand, der aber mehr in akademischer Weise die Marxsche Lehre verteidigte, was ja sein gutes Recht war und einen positiven Kern in sich hat. Aber eine neue Analyse der neuen Erscheinungen finden wir bei Kautsky nicht. Das hat Bernstein versucht, aber auch nicht in einer wirklich dialektischen Weise. Er hat die Marxsche Methode nie richtig verstanden. Sein Versuch, auf neue Fragen zu antworten, ist aber für sich in Ordnung. Insofern würde ich schon sagen: Wer sich nicht mit Marx beschäftigt, wird die letzten Jahrzehnte des 19. und das 20. Jahrhundert nicht begreifen.

PHILOKLES: *Wie verhält sich das Marxsche Denken eigentlich zum so genannten Marxismus-Leninismus?*

Seidel: Der Terminus ‚Marxismus-Leninismus‘ ist ja zuerst in der Sowjetunion aufgekommen. Was Lenin betrifft: Er versuchte zweifellos an Marx anzuknüpfen und eine Analyse der neuen Erscheinungen der weiteren Konzentration des Kapitals zu leisten. Aber meine Auffassung von Lenin ist folgende: Die Dominante seines Denkens und Handelns ist Revolution. Ob er sich mit philosophischen Fragen beschäftigt oder mit literarischen, etwa mit Tolstoi: Letzthin ist alles darauf ausgerichtet, ob es der Revolution nützt oder nicht nützt. Das ist in seiner Art durchaus auch großartig, aber es ist einseitig. Aber das ist noch nicht das Schlimme. Das Schlimme ist, dass die philosophischen Auffassungen Lenins als originäre Weiterführung des Marxschen Denkens ausgegeben wurden, und das sind sie meines Erachtens nicht. Lenin hat diesen Anspruch selbst ja nie erhoben. Seine Philosophie – z.B. *Materialismus und Empirio-kritizismus*, was als das klassische Werk des Leninismus in der Philosophie angesehen wurde – enthält gar nicht den ursprünglichen Ansatz von Marx. Sondern hier geht es um die Frage, ob die Materie das

außerhalb des Bewusstseins Liegende ist oder nicht. Aber auch das wird von Lenin wieder auf die Revolution bezogen. Es geht eigentlich um die Machisten, die man zurückweisen möchte. Es handelt sich also um Fraktionskämpfe innerhalb der Bolschewiki, die man philosophisch transformiert. Hinzu kommt, dass Lenin die marxistische Theorie vor allem über Plechanow kennt. Plechanow war ein großer Bewunderer der französischen Aufklärung und des französischen Materialismus. Vom französischen Materialismus insbesondere der Holbachschen Richtung her kommt aber etwas Undialektisches in den Marxismus hinein, insbesondere in Gestalt der abstrakten Fassung der Grundfrage der Philosophie, die bei Engels formuliert wird als Frage der neueren Philosophie. Engels selbst hat sie, glaube ich, nie als Ausgangspunkt seines philosophischen Systems genommen; zumindest ist das nicht an seinem Werk ablesbar. Die Analyse der praktischen Verhältnisse und die Ableitung aller anderen, auch ideellen Verhältnisse aus diesen Verhältnissen kommt in einer solchen Betrachtungsweise zu kurz. Wobei man zugunsten von Lenin sagen muss, dass er das selbst gespürt hat. Immerhin hat er sich etwa ab 1913 verstärkt der Hegelschen Philosophie zugewandt. Und

selbst am Ende seines Lebens, als er schon todkrank war, hat er sich die *Phänomenologie des Geistes* bringen lassen. Er sagt ja in *Materialismus und Empirio-kritizismus* selbst, dass er in der Philosophie nicht der kompetenteste Mann ist und dass es nur darum geht, die Machisten aus dem Felde zu schlagen.

PHILOKLES: *Sie sehen den Leninismus also nicht als konsequente Weiterentwicklung des Marxismus?*

Seidel: Ich würde die Gleichung Marxismus = Leninismus nicht akzeptieren, was die Philosophie betrifft. Das Voluntaristische ist bei Lenin ganz stark. Aber er ist auch kein Systematiker des Voluntarismus. Man hat ihn und sein Denken überhöht und daraus ein Schema gemacht. Das ist dann über die Schrift *Dialektischer und Historischer Materialismus* von Stalin in die Geschichte der KPdSU eingefügt und zum Dogma gemacht worden. Das ist der Ansatzpunkt für mich gewesen, nachzudenken, ob marxistisches Denken in einer solchen Weise nicht für die Praxis selbst verheerende Folgen hat. Ein abstraktes, dogmatisches System an die Wirklichkeit bringen heißt, die Wirklichkeit zu zerstören. Insofern war es ein persönliches Erlebnis, während des Studiums in Moskau in der

Bibliothek der ausländischen Literaturen die alte MEGA vorzufinden, die von Rjazanov herausgegebene. Da waren zwar die Vorworte herausgeschnitten, aber die Texte standen da. Neugierig und hungrig, wie man als junger Mensch ist, habe ich mich auf die ersten Bände der MEGA gestürzt. Das war eine völlig andere Welt als diejenige, die ich an der Universität kennen gelernt hatte. Da war von Humanismus und Entfremdung die Rede. Dann kam hinzu, dass ich das Glück hatte, einen älteren Freund zu haben, nämlich Evald Iljenkov, der augenblicklich, obwohl er längst tot ist, in der Moskauer Linken eine große Rolle spielt. Es gibt sogar einen Verein, der seine Werke herausgibt. Außerdem hatte ich Verbindung zu Leipzig. Von dort her haben mich die Lukácsschen Schriften in besonderer Weise beeinflusst. *Geschichte und Klassenbewusstsein* habe ich zuerst auf Russisch gelesen, was außerordentlich schwierig war. Manchmal vereinfacht eine Übersetzung auch. Diese Übersetzung vereinfachte nicht. Aber daher habe ich meine Problemsicht bezogen. 1956 kam ich dann ans Leipziger Institut, wesentlich als Anhänger von Lukács, nicht von Bloch, obwohl mich Blochs Aufsatz *Thesen über Feuerbach* sehr interessiert hat als Student. Dort findet man den Ansatz: Das gesellschaftliche Le-

ben ist wesentlich praktisch. Das heißt nicht, dass alles auf Arbeit zurückgeführt wird, sondern es heißt, dass sich aus Praxis heraus das gesamte gesellschaftliche Leben organisch entwickelt, bis hin zu moralischen Vorstellungen u.s.w. Eigentlich ist das historischer Materialismus. 1956 war der Historische Materialismus, wie er in der DDR gelehrt wurde, am Boden. Man machte Dialektischen Materialismus, d.h. Naturwissenschaften. Man sagte: Die Naturwissenschaften bestätigen das, was die Metaphysiker immer gesagt haben. Das sagt ja die katholische Kirche auch. Gegen diese Denkweise hatte ich kritische Vorbehalte. Die habe ich in meiner Habilitationsschrift *Philosophie und Wirklichkeit* gründlicher zu entwickeln versucht. Das war eine Auffrischung meiner früheren Marx-Studien mit etwas mehr Verstand. Daraus entstand der Artikel über Praxis als Zentralkategorie der marxistischen Philosophie, der dann großen Protest ausgelöst hat. Ich würde auch heute sagen: Marxismus ist nicht, was von oben der Wirklichkeit aufgestülpt wird, sondern eine Methode zur Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse, des gesellschaftlichen Lebens und Wirkens der Menschen. Es muss auch erklärt werden, wie diese Verhältnisse philosophisches Denken mit bestimmen. Niemand kann in einer

Zeit leben und von dieser Zeit völlig unabhängig sein. Das hängt sehr zusammen mit dem Begriff, den Marx von der Veränderung der Gesellschaft hatte. Denn Veränderung sollte ja letztlich radikale Demokratie zur Folge haben. Kommunismus ist – wenn ich Marx richtig verstanden habe – nichts anderes als radikale Demokratie, die ihre Wurzeln in der Erde hat, von unten her organisch wächst und nicht von oben her aufgezwungen wird. Sie hat die Widersprüche ihrer Zeit zu lösen, nicht die Widersprüche überhaupt, das wäre ins Reich der schlechten, abstrakten Philosophie zu verbannen.

PHILOKLES: *War Marx ein utopischer Denker?*

Seidel: Er selbst hätte das wahrscheinlich vehement verneint, weil er auf Wissenschaft, d.h. auf die Analyse der Wirklichkeit aus ist. Er wendet sich gegen das Spekulieren darüber, was sein könnte. Gegen Wolkenkuckucksheim. Das war nicht seine Sache. Daher auch seine Kritik am Utopischen, insbesondere am utopischen Kommunismus. Wenn ich Utopie fasse als die Zeichnung eines idealen Weltzustandes, des Wünschenswerten, das aber nicht machbar erscheint, dann war das Marx' Sache nicht. Er macht Front gegen, wenn man so will, abstrakte Utopien. Marx

kann nicht als abstrakter utopischer Denker angesehen werden. Keineswegs. Die Hauptsache bei ihm ist die Kritik der Politischen Ökonomie. Aber: Die Utopisten von Morus an – bleiben wir einmal in der Neuzeit und ignorieren wir die antiken Utopisten – können zur Utopie nur gelangen, wenn sie vorher ein kritisches Verhältnis zur Gegenwart erlangen. Offensichtlich wird das Märchen vom Schlafraffenland nicht aus einem satten Magen heraus geboren, sondern aus einer Erfahrung des Mangels. Utopie will über das Gegebene hinaus. Bei Morus ist das sehr deutlich. Er setzt ein mit der Kritik der beginnenden kapitalistischen Agrarwirtschaft, der Situation, in der die Schafe plötzlich die Menschen fressen statt umgekehrt. Denn zur neuen intensiven Viehzucht brauchen die Großgrundbesitzer Land, das sie den bisherigen Pächtern, den Bauern, wegnehmen. Damit beginnt die *Utopia*. In diesem Sinne hat auch die abstrakte Utopie Kritik zur Voraussetzung. Im Einzelnen gibt es dann Unterschiede, z.B. zwischen Campanella und Morus, das ist klar. Umgekehrt ist die Frage natürlich: Hat nicht auch jede Kritik ein utopisches Moment? Kritik zielt auf Veränderung. Wenn ich aber etwas verändern oder überschreiten will, dann muss ich notwendig an etwas denken, was

noch nicht ist. Insofern ist die Frage, ob nicht Kritik immer auch einen utopischen Impuls in sich trägt, positiv zu beantworten. Allerdings geht es hier nicht mehr um das abstrakte Überfliegen, sondern um das konkrete Überschreiten des Wirklichen. Die Frage nach dem Möglichen kommt hier ganz stark hinein. In diesem Sinne ist utopisches Denken bei Marx lebendig. Er analysiert ja die Verhältnisse, um sie zu verändern. Man kann also die Frage ‚War Marx Utopist?‘ nicht einfach mit Ja oder Nein beantworten, sondern muss konkreter werden.

PHILOKLES: *Meinen Sie, dass ein utopisches Moment Bestandteil jeder sozialen Wirklichkeit ist?*

Seidel: Ich glaube, dass jede Handlung, die darauf aus ist, Seiendes zu verändern, noch nicht Seiendes zu realisieren, immer auch ein utopisches Moment enthält.

PHILOKLES: *Am Ende müsste dann jedes Handeln ein utopisches Moment enthalten, oder nicht?*

Seidel: Ja, jedes Handeln, das darauf aus ist, zu verändern und Neues in Angriff zu nehmen. Das muss jede Handlungstheorie mit berücksichtigen. Ich will Gege-

benes überschreiten und etwas herstellen, was bisher so nicht war. Das ist immer schon ein utopischer Impuls, der natürlich sofort wieder kritisierbar ist im Hinblick auf die Möglichkeiten der Realisierung. Wenn man über Marx und Utopismus redet, dann muss man eine schroffe Entgegensetzung von wissenschaftlicher Analyse und Utopie vermeiden. Aber genau das ist mit Marx gemacht worden. In dieser Frage unterscheiden sich aber Marx und Bloch nicht. Es gibt viele Fragen, hinsichtlich derer sie sich unterscheiden, zumindest nach meiner Auffassung. Aber in dieser nicht.

PHILOKLES: *Nun kann man gegebene Wirklichkeiten ja in verschiedene Richtungen überschreiten.*

Seidel: Richtig, ja.

PHILOKLES: *Aber in Marx' Beschreibung und Kritik steckt doch, wie Sie schon sagten, ein aufklärerisches Moment. Wie verträgt sich das mit der Sicht von Marx als eines Kritikers der Aufklärung?*

Seidel: Marx hat zur Aufklärung, wie Sie zu Recht sagen, ein kritisches Verhältnis. Man muss aber hier unterscheiden zwischen aufklärerischem Denken und dem Denken im Zeitalter der Auf-

klärung. Es gibt keine Entwicklung der Kultur ohne aufklärerisches Denken. Aber das Denken in der Epoche der Aufklärung, also im 18. Jahrhundert, ist durch Besonderheiten gekennzeichnet, die es unterscheiden vom aufklärerischen Denken in der Antike u.s.w. Der wesentliche Unterschied besteht darin, dass hier ein realgesellschaftliches Problem zur Diskussion steht, nämlich die Freisetzung des Individuums. Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen. Ich gehöre mir selbst. Ich kann selbst entscheiden und brauche keinen Hirten, ich bin kein Schaf. Das kommt in der Aufklärung auf. Aber die reale, sachliche Abhängigkeit von anderen bleibt. Das ist der Widerspruch. Marx steht, was die Aufklärung betrifft, im Bann von Hegel. Hegel hat in seiner Kant-Kritik zugleich eine prononcierte Aufklärungskritik vorgetragen, und zwar an der abstrakten Entgegensetzung von Sein und Sollen. Er sieht darin etwas, was nicht geht. Darauf richtet sich seine sehr scharfe Kritik an der kantischen Philosophie in erster Linie. Marx steht hier in der Nachfolge Hegels und ist mit dem abstrakten Sein und Sollen keineswegs einverstanden. Er meint, dass im geschichtlichen Prozess selbst die Widersprüche zu finden sind, die es zu lösen gilt. Im Unterschied zu Hegel

sieht Marx die Geschichte aber als real, als Entwicklung des Arbeitsprozesses und nicht nur als Geschichte der Ideen und Systeme. Das ist klar. Aber bei Hegel wie bei Marx gibt es eine Kritik und Abwertung der Aufklärung aus der Erkenntnis heraus, dass mir die Wirklichkeit, wenn ich abstrakte Ideen an sie herantrage, zerfällt, mehr noch, dass sie zerstört wird. Solche abstrakten Entgegensetzungen des Seins und Sollens hat es ja auch in der Geschichte des Marxismus gegeben. Es geht Marx nicht um die Realisierung einer abstrakten Idee, sondern um die Analyse des Geschichtsprozesses und um die Möglichkeiten der Überwindung gegebener Widersprüche. Das gesamte Werk von Marx, insbesondere aber das der späteren Zeit, ist einer solchen Analyse gewidmet. Nun kann aber das Sollen nicht einfach abstrakt negiert werden, denn es kommt ja durch die Kritik wieder hinein. Insofern verhält es sich hier wie mit der Utopie. Denn ich soll die Möglichkeiten, die der Geschichtsprozess bietet, auch wahrnehmen. ‚Proletarier aller Länder, vereinigt euch‘, ist ein Soll-Satz. Marx ist also nicht frei von aufklärerischem Denken, aber es hat einen bestimmten Platz. Mehr noch: Wenn man sich die Gründergeneration der Arbeiterbewegung ansieht, der deutschen

Sozialdemokratie, dann stellt man fest, dass die alle vom aufklärerischen Denken her kommen. Deren Problem ist, die Aufklärung auf die sozialen Verhältnisse anzuwenden. Es geht dabei nicht nur um Bildung, obwohl die ersten sozialdemokratischen Vereine Bildungsvereine waren, ganz und gar Aufklärung. Die sozialen Verhältnisse werden in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt. Das aufklärerische Moment ist bei Marx, Hegelsch gesprochen, nicht abstrakt negiert, sondern aufgehoben.

PHILOKLES: *Gehört auch das zur Aktualität von Marx?*

Seidel: Was die Aufklärung heute betrifft, so bin ich der Meinung, dass wir aufklärerisches Denken und das Denken in der Epoche der Aufklärung sehr genau untersuchen und bewahren sollten, weil nach meiner Auffassung ein Merkmal der geistigen Situation unserer Zeit die Rücknahme von Aufklärung ist. In der Beziehung bin ich mit Horkheimer und Adorno einverstanden. Der Rückschritt vollzieht sich wesentlich in der abstrakten Negierung von Aufklärung. Man kann hinschauen, wohin man will. Man betrachte nur das Naturrecht und das Völkerrecht. Was ist heute mit dem Völkerrecht los? Oder nehmen

wir die letzte Enzyklika des Papstes, *Fides et ratio*. Dort geht es darum zu argumentieren, dass die Entwicklung der Geschichte mit der Neuzeit, insbesondere der Aufklärung, eine falsche Richtung eingeschlagen hat. Alles, was jetzt an Negativem erscheint, kommt von der falschen Wichenstellung im 15., 16. Jahrhundert her. Das wird nicht so offen gesagt. Dennoch ist die Tendenz spürbar. Leider ist ja auch die *Dialektik der Aufklärung* nur von der Seite her rezipiert worden, dass die Kritik der Aufklärung im Vordergrund stand. Wenn man aber genauer hinschaut, dann sieht man, dass es im Kern um die Kritik der instrumentellen Vernunft geht, die Kritik des bloßen Positivismus. Doch die Aufklärung beschränkt sich nicht auf Positivismus. Im Gegenteil. Der Positivismus ist zwar ein Kind der Aufklärung. Aber er hat zentrale Momente der Aufklärung über Bord geworfen. Man vergleiche nur Bacon mit Rousseau. Bei Bacon gibt es noch das unreflektierte Verhältnis: Wenn ich Wissenschaft und Technik entwickle, dann wird alles gut, und das *regnum humanum* stellt sich von selbst ein. Rousseau stellt dann die Frage: Hat die Entwicklung der Wissenschaften und Künste etwas zur Verbesserung der Sitten beigetragen? Die Antwort ist negativ. Im Gegenteil, es

ist schlimmer geworden. Dabei ist Rousseau ein Wortführer der Aufklärung. Aber die Annahme, dass allein Wissenschaft und Technik das *regnum humanum* herbeiführen, ist eine Illusion, mit der Schluss zu machen ist. In dieser Hinsicht hat die katholische Kirche durchaus Recht, ganz abstrakt. Aber es hängt ja noch mehr dran als eine Kritik des Positivismus und der instrumentellen Vernunft. Religionsfragen, die Reformation, das Verhältnis von Staat und Kirche. Das geht bis zum Kopftuchstreit im christlichen Europa. Ich habe die große Befürchtung, dass, wenn der Streit zwischen Orient und Okzident eskaliert, wenn sich die Tendenz zu einem christlichen Europa verschärft, wir dann genauso handeln wie so mancher islamische Staat. Wenn diese Tendenz zunimmt, dann wird es gefährlich. Das wäre jedenfalls Gegenaufklärung. Aber Europa hat eine Aufklärung gehabt. Der Orient kennt nur Keime von Aufklärung, die aber nie zu einer Bewegung geworden sind, wie das in Europa der Fall ist. Deshalb meine ich, wir sollten das aufklärerische Denken bei aller historischen Kritik nicht aufgeben.

PHILOKLES: *Nun wird ja gerade die aufklärerische Haltung, von der Sie sagen, dass sie auf eine Analyse und auf soziale Ver-*

änderung im Sinne von Humanisierung abzielt, durch die Verhältnisse selbst nicht begünstigt. Die Verhältnisse bringen ‚falsches Bewusstsein‘ hervor, sie begünstigen egoistische Haltungen als das richtige Bewusstsein ‚verkehrter Verhältnisse‘, und zwar nach Marx selbst, wenn man sich das Kapitel über Waren- und Geldfetischismus im Kapital ansieht. Das scheint doch ein Teufelskreis zu sein. Das ‚falsche Bewusstsein‘, wie Marx es nennt, wird von den Verhältnissen produziert und produziert wiederum die Verhältnisse.

Seidel: Ja, ganz genau.

PHILOKLES: *Dann ist es sehr schwer zu sehen, wie dieser Zirkel aufgebrochen werden kann. Aufklärung ist machtlos, so lange sich die Verhältnisse nicht derart ändern, dass die entsprechenden Einstellungen nicht immer wieder reproduziert werden.*

Seidel: Vielleicht wäre mit dem Gedanken anzusetzen, dass es nicht genügt, wenn der Gedanke zur Wirklichkeit drängt. Die Wirklichkeit muss auch zum Gedanken drängen. Es ist ja so, dass die Erfahrungen, die Individuen oder Gruppen von Individuen machen, für den Denkprozess eine erhebliche Rolle spielen. Wenn dies zusammenkommt,

das Drängen des Gedanken zur Wirklichkeit und das Drängen der Wirklichkeit zum Gedanken, dann können Bewegungen entstehen, die Veränderungen bewirken. Nur in diesem Zusammenfallen könnte dieser Zirkel aufgebrochen werden. Reine Moral ist machtlos gegenüber den Verhältnissen, denen ja niemand ganz entrinnen kann. So genannte Sachzwänge sind nicht nur Ausdruck falschen Bewusstseins, sondern zugleich auch harte Tatsachen. In den Feuerbachthesen ist das so ausgedrückt, dass das Zusammenfallen sich nur in der revolutionären Tätigkeit vollziehen kann. Eine automatische oder schematische Auflösung dieses Zirkels ist nicht gegeben. Es hängt von uns ab. Marxismus ist sehr auf Aktivität hin entworfen. Ein kontemplatives Verständnis der Marx'schen Theorie verfehlt daher den Geist des Marxismus von vornherein.

PHILOKLES: *Aber das heißt, dass es den Automatismus in der Geschichte nicht gibt. Revolutionen können scheitern.*

Seidel: Das ist eine verrückte Situation. Denn es ist schon so, dass notwendige Widersprüche zu einer Lösung drängen, gerade wenn ich von des Gedankens Blässe angekränkelt bin. Das bedeutet aber nicht, dass mit ihrer

Lösung alle Rätsel der Weltgeschichte gelöst sind. Wenn es bei Marx heißt, dass der Kommunismus die Lösung aller Rätsel ist, dann geht mir das zu weit. Wenn ich abstrakt denke, dann komme ich nirgends hin. Wenn ich aber in Spannungen denke, dann sehe ich, dass jeder Prozess Negationen, Negatives erzeugt. Es geht aber darum, die Probleme hier und heute in Angriff zu nehmen.

PHILOKLES: *Jede Analyse hat Voraussetzungen. Welche Voraussetzungen muss eine marxistische Analyse machen, damit sie überhaupt an die Wirklichkeit herangehen kann? In dem Zusammenhang stellt sich auch die Frage nach den spezifisch dialektischen Methoden. Diese sind ja doch etwas rätselhaft. Zumindest wird ja von verschiedenen Leuten recht Unterschiedliches darunter verstanden.*

Seidel: Ich glaube schon, dass eine Voraussetzung marxistischer Gesellschaftsanalyse die Bereitschaft ist, die Verhältnisse nicht als gottgegeben hinzunehmen, sondern zu fragen, warum die Verhältnisse so sind, wie sie sind. Außerdem spielt das Affektive eine Rolle. Welches Verhältnis habe ich zu meiner Wirklichkeit? Rein subjektiv, vom Individuum her. Es ist ein humanistischer Ansatz, die Verhältnisse, in die

man hineingeboren wird und für die man nichts kann, mit kritischem Auge zu betrachten. Der Student Marx hat als Losungswort formuliert: Für die Welt arbeiten. Ein humanistischer Gedanke. Das ist eine individuelle Voraussetzung marxistischer Analyse und Kritik. Eine weitere ist das Streben nach Begründung, nach klaren und deutlichen Vorstellungen, der Wille, zu erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält. Ein faustischer Zug. Den reinen Theoretiker gibt es ebenso wenig wie den reinen Idealisten, wie Kant ganz richtig sagt. Kein sinnlicher Mensch ist heilig. Es geht Marx auch nicht darum, den Menschen in ein Abstraktum zu verwandeln, sondern den Reichtum seiner Beziehungen zu sehen. Wobei man sagen muss, dass Marx und Engels den Reichtum seiner Beziehungen vor allem im Bereich des Ökonomischen gesehen haben. Das ist sicher eine Einseitigkeit, aber eine, deren sie sich bewusst waren. Es gilt jedoch: Man macht keine Revolution, wenn man keine positive Beziehung zu anderen Menschen hat. Das ist eigentlich schon eine Frage der Moral.

PHILOKLES: *Was heißt bei Marx eigentlich Revolution, etwa im Vergleich und Kontrast zu Lenin? Lenin hatte ja sehr klare*

Vorstellungen von Revolution. Könnte es sein, dass Marx' Vorstellungen in einem durchaus positiven Sinne nicht so klar waren? Betrachtet man den Sprachgebrauch des 18. und 19. Jahrhunderts, etwa bei Kant, der in seiner Religionsphilosophie von einer ‚Revolution der Denkungsart‘ spricht, dann wäre es doch denkbar, dass Revolution auch bei Marx in einem positiven Sinne ein unbestimmter, offener Begriff ist.

Seidel: Zunächst einmal dies: Marx' Voraussagen über die Revolution sind allesamt nicht eingetroffen. Aber Marx und Engels waren ehrlich genug, das zuzugeben. Wenn es im Manifest heißt, dass die 48er Revolution nur das Vorspiel der proletarischen Revolution sein soll, dann war das natürlich historisch falsch. Das hängt mit revolutionärer Ungeduld zusammen. Man ist überzeugt davon, dass etwas geändert werden muss, und das möchte doch bitte möglichst bald geändert werden, wenn auch mit der Betonung, dass die Voraussetzungen da sein müssen. Der Wille zur Veränderung ist manchmal stärker als die konkrete Analyse, ob die Voraussetzungen auch wirklich gegeben sind. Was Marx von Lenin schon zeitlich unterscheidet, ist, dass Marx sich nie eine proletarische Revolution in einem rückständigen

Land vorgestellt hätte. Das wäre wider sein gesamtes Denken gewesen. Es gibt von ihm die Bemerkung, dass selbst eine Revolution auf dem Kontinent, aber ohne England ein Sturm im Wasserglas wäre. Dahinter steckt auch, dass die Entwicklung selbst zur Revolution treiben muss. Nicht ein Aufstand, und damit ist die Sache erledigt. Die Revolution ist als Prozess verstanden, als länger andauernde Umwälzung bestehender Verhältnisse, wie lange, weiß kein Mensch. Aber man muss ihn anfangen. Um zu Lenin zurückzukommen: Die Trotzistische Auffassung von der permanenten Revolution ist Marx durchaus näher als die stalinistische Vorstellung vom Sieg des Sozialismus in einem Land. Das war keineswegs marxistischer Geist. Dabei war die Geschichte hart. Man hatte nun die Revolution angefangen, aber die Veränderung in Westeuropa kam nicht. Was nun? Das war die Grundfrage. Geben wir auf? Warten wir ab? Im Sinne der Neuen Ökonomischen Politik? Stalins Ausweg war eben die These vom Sieg des Sozialismus oder Kommunismus in einem Land, und zwar als Vorbote der proletarischen Weltrevolution und so weiter.

PHILOKLES: *Könnte man vielleicht den Marxschen Revolutionsbegriff auch so deuten, dass*

er sich zunächst an die Analyse der so genannten bürgerlichen Revolution hält, die Etablierung der Warenwirtschaft und der Kapitalverhältnisse? Das hat ja einige hundert Jahre gedauert und war auch nicht notwendig verbunden mit offensichtlichen politischen Umwälzungen oder offensichtlichen Verschiebungen der Machtverhältnisse. Das war eine sozusagen unterirdische Bewegung, die sich erst am Ende auch politisch manifestiert hat. Wäre es nicht möglich, das, was proletarische Revolution oder die Etablierung einer postkapitalistischen Gesellschaft heißt, genauso zu denken, nämlich als eine Ansammlung von unterirdischen Prozessen, deren Bedeutung erst rückblickend vom entwickelten Stand her beurteilt werden kann?

Seidel: Bei Marx gibt es eine Spannung. Wenn er im historischen Prozess denkt, dann ist klar, dass die Umwandlung der bürgerlichen Gesellschaft in eine andere eine historische Epoche sein muss. Wie die im einzelnen aussehen wird, kann keiner voraussehen. Andererseits ist er auch Politiker und Führer einer großen Bewegung. Was wird aus der? Es muss etwas geschehen! Da geht der Politiker dann mit dem Theoretiker durch. Der Gedanke, den Sie formulieren, ist ein originär Marxscher Gedanke.

Aber ich würde Marx ohnehin nie als einen Denker betrachten, der mit dem Anspruch auftritt, alle Probleme gelöst zu haben. Wie Bloch richtig sagte: Das Hauptwerk von Marx ist *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Man wird Marx nicht gerecht, wenn man nur die eine oder nur die andere Seite sieht. Der Unterschied zu Hegel besteht darin, dass für Hegel der Prozess letztlich final ist. Sein Ziel ist die Selbsterkenntnis des absoluten Geistes. Man könnte zwar sagen: Kapitel zwei der Weltgeschichte beginnt erst dann, wenn der absolute Geist sich selbst erkannt hat, aber das wäre eine eigenartige Hegelinterpretation. Marx hat diese Geschichtsmetaphysik bei Hegel, die zweifellos da ist, nicht bloß in der *Philosophie der Geschichte*, sondern vor allem in der *Phänomenologie*, nur zum Teil übernommen. Er ist viel stärker an der Gegenwart interessiert, der Aufdeckung der Widersprüche und der Möglichkeiten der Lösung dieser Widersprüche. Der Kommunismus ist durchaus nicht das Endstadium der Geschichte. Es gibt viel Hegelsches bei Marx. Aber Marx lehnt Metaphysik insgesamt ab, weil sie *sub specie aeternitatis* denkt, die letzten Ursachen ergründen will. Marx ist, so betrachtet, eher Wissenschaftler als Philosoph. Dem Wissenschaftler geht es ja um die

nächsten Ursachen und nicht um die letzten.

PHILOKLES: *Gibt es bei Marx ein Ethikdefizit?*

Seidel: Marx hat keine Ethik geschrieben. Lukács wollte eine Ethik schreiben, hat es aber auch nicht geschafft. Insofern gibt es da durchaus ein bedauerliches Defizit. Wie könnte eine solche Ethik aussehen? Wenn ich die Geschichte der Philosophie betrachte, so gibt es in der Neuzeit – die Antike lassen wir einmal aus – zwei grundlegende Auffassungen von Ethik. Die eine ist die von Spinoza. Warum heißt dessen *Ethik* überhaupt Ethik? Wenn man die ersten beiden Bücher liest, dann geht es dort ja nur um Gott und nicht um den Menschen. Spinoza hat eine Ethik entwickelt, die, sagen wir, keine Sollensethik ist. Er hat analysiert, wie die Menschen wirklich handeln, von ihren Affekten getrieben, und welche Möglichkeiten es gibt, diese Affekte zu begrenzen. Getreu dem Satz: Ein Affekt ist nur durch einen Affekt zu begrenzen, nicht durch die Vernunft. Dass die Vernunft einen Affekt begrenzen kann, hat Spinoza radikal abgelehnt; das geht nicht. Aber es kann sein, dass die Erkenntnis selbst von einem Affekt begleitet ist. Wenn ich etwas einsehe, habe ich das affektive Erleben, dass

ich etwas Gutes geleistet habe. Erkenntnis ist affektbegleitet. Philosophie ist schon vom Wort her eine affektive Angelegenheit, ‚Liebe zur Weisheit‘. Sie kann den Affekt fassen und begrenzen. Bei Spinoza geht es nicht um ein Sollen, das dem Sein gegenüber gestellt wird. Wenn eine marxistische Ethik, dann im Anschluss an Spinoza und Hegel. Wobei ich nicht sagen würde, dass damit das Problem von Sein und Sollen aus der Welt geschafft ist. Das ist es auch bei Spinoza nicht. Spinoza sagt, wenn es praktisch wird: Du sollst nicht unentwegt dem Reichtum hinterher rennen. Warum? Wenn du nach Reichtum strebst, hast du nicht den Reichtum, sondern der Reichtum hat dich. Entfremdung, nicht wahr? Du sollst nicht nach Ruhm streben. Warum? Wenn du ruhmsüchtig bist, dann willst du, dass die anderen dich rühmen. Du handelst also nicht gemäß deiner eigenen Natur, sondern gemäß der Natur derer, die dich rühmen sollen. Wieder Entfremdung. Auch die sinnliche Liebe darf nach Spinoza nicht übertrieben werden, weil bei der nur sinnlichen Liebe im Genuss die Begierde erstirbt und ins Gegenteil umschlägt. Das ist ein Spezifikum Spinozas. Eine marxistische Ethik müsste der Grundlage nach eine Nicht-Sollensethik sein, aber innerhalb dieses Systems muss natürlich für

das Sollen Platz sein. Keine Erziehung kommt ohne Sollen aus. Es ist aber ein Unterschied, ob ich das Sollen als philosophische Kategorie fasse oder ob ich es in eine praktische Beziehung einlasse. Ich glaube, es gibt überhaupt keine Philosophie, die nicht in dieser oder jener Weise einen Drang zur Realisierung hätte. Indem sie das hat, muss sie auch ethisch begründet sein. Es ist nicht zufällig so, dass von der Antike an durchgehend durch die Philosophiegeschichte immer die Ethik als die eigentliche Krönung der Philosophie, als das letztlich Entscheidende angesehen wurde. Spinoza sagt: Philosophie ist Ethik. Punkt. Da ist etwas dran. Ich war immer gegen das Auseinanderfallen der Philosophie wie damals bei uns. Dialektischer Materialismus, Historischer Materialismus, Ästhetik, Ethik etc. In diesem Auseinanderfallen geht die lebendige Einheit der Philosophie verloren.

PHILOKLES: *Könnte man aber Marx nicht auch als Kantianer lesen? Wenn man an den Begriff der Autonomie bei Kant denkt, scheint mir das nahe zu liegen.*

Seidel: Da ist natürlich etwas dran. Was an Kant so anziehend ist, ist ja die These, dass der Mensch sich selbst gehört. Er muss sich selbst bestimmen. Er

darf nicht fremdbestimmt sein. Dieses Moment ist zweifellos auch bei Marx vorhanden. Aber Marx würde sofort einwenden: Der Mensch existiert nicht einfach als Individuum, sondern in seinen Beziehungen zu den anderen. Das ist bei Kant auch so. ‚Du sollst den anderen als Zweck behandeln‘. Das ist ja schon ein Verhältnis zu den anderen. Daraus wurde im Neukantianismus der Marburger Schule dann Sozialismus abgeleitet.

PHILOKLES: *In der Ethik in der Tradition Spinozas steht ja die Idee des authentischen Lebens im Zentrum, die auch das Moment der Selbstbestimmung enthält. Um ein nichtentfremdetes Leben geht es auch im Marxismus. In diesem Zusammenhang ist Marx immer wieder für ein anthropologisches Denken kritisiert worden, das er seinerseits bei anderen angegriffen hat. Denn was soll es heißen, von Entfremdung zu reden, wenn man nicht unterstellt, dass es ein ‚unentfremdetes‘ Wesen des Menschen gibt, zu dem es gehört, dass er bei sich sein kann? Das anthropologische Denken scheint darüber hinaus nicht nur ein Problem der Marxschen, sondern jeder Emanzipationskonzeption zu sein.*

Seidel: Wenn Marx an Anthropologie denkt, dann ist da zu-

nächst immer Feuerbach gemeint. An einer Stelle sagt Marx: Feuerbachs Aphorismen sind mir nur in einem Punkt nicht recht, nämlich dass er zu sehr auf die Natur reflektiert und zu wenig auf die Politik. Marx ist nicht zu begreifen, wenn er nicht als politischer Denker begriffen wird. Es geht ihm um bürgerliche Gesellschaft, Staat, Recht. Es sind höchst politische Gegenstände, die ihn interessieren. Wenn er gegen die Anthropologie Feuerbachs polemisiert, dann eben in diesem Blickwinkel. Wenn wir nicht die bürgerliche Gesellschaft, den Staat und die Rechtsverhältnisse mit in die philosophische Betrachtung des Menschen einbeziehen, dann erfassen wir das Leben des Menschen nicht. Hier geht Marx sogar noch weiter. Erst durch dieses Bündnis mit dem Politischen hat die heutige Philosophie überhaupt eine Daseinsberechtigung. Die Emanzipationsideologie ist bei Marx, anders als bei Kant, zentral. Kant ist, bei allem politischen Interesse, etwas oberflächlich ausgedrückt, doch immer preußischer Professor der Philosophie. Marx ist ein aus Deutschland ausgewiesener Flüchtling. Kant ist mehr Aufklärer, weil er auf die Macht der Vernunft setzt. Marx meint, dass das allein nicht reicht.

PHILOKLES: *Zu einem ganz anderen Thema, nämlich Marx und die Religion. Man kann den Eindruck gewinnen, dass Marx' Religionsverständnis etwas undialektisch ist, einseitig auf Religionskritik verkürzt. Ein Marxist wie Bloch, so könnte man meinen, hat diese Einseitigkeit bemerkt und korrigiert, indem er die befreienden, emanzipatorischen Momente innerhalb der religiösen Tradition gesehen und herausgearbeitet hat. Damit wird doch die bloß ablehnende Haltung des Marxismus zur Religion überwunden, und zwar im Rahmen des Marxismus.*

Seidel: Marxens Verhältnis zur Religion ist in doppelter Weise anders als bei Feuerbach. Bei Feuerbach transponiert der Mensch sein Wesen ins Jenseitige. Nicht Gott erschuf den Menschen, sondern der Mensch erschuf Gott nach seinem Bilde. Außerdem kommt bei Feuerbach das Verhältnis von Ich und Du ins Gespräch, nämlich als Verbindung, *religare*. Marx wendet sich gegen diese Auffassung. Er meint, dass erklärt werden muss, warum diese Transponierung des menschlichen Wesens in das göttliche erfolgt. Das kann nicht aus einem abstrakten Begriff des menschlichen Wesens, sondern muss aus den historischen Verhältnissen selbst erklärt werden. Er kritisiert auch das abstrakte

Ich-Du-Verhältnis. Marx hat sich aber nie als Atheist bezeichnet. Im Unterschied zu den Franzosen, die Gott als ihren persönlichen Gegner ansehen. Er versucht stattdessen, diese Bewusstseinsform aus den Fetischismen dieser Welt zu entwickeln. Im *Kapital* gibt es Stellen, wo er Beziehungen zwischen Waren- und Geldfetischismus beschreibt, an denen uns unser eigenes Produkt als ein fremdes Wesen erscheint. In politischer Hinsicht war Marx ein entschiedener Gegner des Klerikalismus, das ist völlig klar. Ich bin mir nicht sicher, ob Marx das Blochsche Verhältnis zur Religion ähnlich gefasst hat oder gefasst hätte. Das würde ich erst einmal in Frage stellen. Die erste Hälfte des 19.

Jahrhunderts denkt über Religion anders als die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die geistige Atmosphäre ist anders. Bloch beruft sich auf Marx in der Religionskritik, soweit er mit ihm übereinstimmt. Aber Bloch geht weiter. Das hängt mit der Blochschen Position zusammen, den Weltprozess insgesamt und die Religion in ihm als noch nicht das zu sehen, was es sein soll. Ganz spät sagt er: Der Weltprozess ist noch nirgends gelungen; aber freilich auch: Er ist noch nirgends verhindert. Es bleibt Hoffnung. In diesen Dimensionen denkt Marx nicht.

Das Gespräch führten Frank Kannezky und Henning Tegtmeier.

Olaf Miemiec

Überlegungen zur Herrschaftskritik von Marx

Freie Kooperation

Meine Ausgangsthese lautet, dass Marx sich in seiner Kapitalismuskritik von dem Bild einer freien Kooperation inspirieren lässt. Dies wird an verschiedenen Stellen seines Werks deutlich: So etwa in der *Deutschen Ideologie*, wo Marx zwischen naturwüchsiger und freiwilliger Arbeitsteilung unterscheidet; oder in den „Kooperationskapiteln“ des *Kapitals*, in denen die kapitalistische Kooperation deswegen kritisiert wird, weil sie keine freiwillige, sondern eine durch die Kapitalherrschaft erzwungene ist; und allseits bekannt ist schließlich jene Formulierung aus dem *Manifest der kommunistischen Partei*, wonach an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft eine Assoziation trete, in der die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller sei.

Ich meine, diese Belege reichen aus, um den Verdacht aus dem Weg zu räumen, meine Ausgangsthese ginge in die Irre. Freilich wissen wir noch nicht, was „freie Kooperation“ eigentlich bedeuten soll. Zunächst gelten folgende Minimalbedingungen:

1. Die kooperierenden Individuen anerkennen den Zweck der Kooperation.

2. Die kooperierenden Individuen anerkennen die Aufteilung der Arbeit in Teiltätigkeiten als sinnvoll an.

3. Die kooperierenden Individuen anerkennen die Zuweisung der einzelnen Teiltätigkeiten an die einzelnen Teilarbeiter.

4. Die unter 1., 2. und 3. jeweils geforderte Anerkennung darf nicht das Ergebnis eines Zwangs sein, sondern muss freiwillig erfolgen.

Die Frage ist nun, ob „freie Kooperation“ ohne Weiteres bedeuten muss, dass eine herrschaftsfreie Kooperation gemeint ist, oder ob nicht auch Herrschaftsinstitutionen freiwillig anerkennungsfähig sein können. Damit ergäbe sich die folgende Alternative:

a) Freie Kooperation ist immer eine herrschaftsfreie Kooperation, d.h. Herrschaftsinstitutionen können überhaupt nicht freiwillig anerkennungsfähig sein.

b) Auch Herrschaftsinstitutionen können freiwillig anerkannt werden, nämlich dann, wenn Kooperationsprobleme mit ihnen besser bewältigt werden können als ohne sie.¹

¹ Das Wort „besser“ wäre natürlich zu spezifizieren. Ein geeigneter Kandidat wäre hier das Pareto-Optimum: Wenn jede andere Situation als eine gegebene dadurch charakterisiert wäre, dass Verbesserungen für einige „Spieler“ nur dann zu erreichen sind,

Im Folgenden nenne ich Positionen, die unter a) fallen, „anarchistisch“, Positionen hingegen, die unter b) fallen würden, „hobbesianisch“.

Bedauerlicher Weise hat Marx uns im Unklaren gelassen darüber, wie er sich in der Alternative a) oder b) positionieren würde, ob er also Anarchist oder Hobbesianer ist. Mit „im Unklaren gelassen“ meine ich nicht vordergründig, dass er dazu nichts gesagt habe; vielmehr hat Marx „zu viel“ dazu gesagt, als dass sich ein klares Bild ergeben würde.

Was heißt Ideologie?

Diese Frage scheint uns auf ein Nebengleis zu führen. Aber ich meine zeigen zu können, dass ein Ideologieverständnis wie das Marxsche auf einen Begriff legitimer Herrschaft bezogen sein muss.

„Ideologie“ ist ein Ausdruck der Sozialwissenschaften und Philosophie, aber auch der Politik und der Alltagssprache. Daher braucht es niemanden zu wundern, dass mit diesem Wort durchaus verschiedene Bedeutungen verbunden sind. Manche Bedeutungen schließen sich sogar aus. Der Leninsche Begriff der sozialistischen Ideologie etwa lässt sich mit der Marxschen Terminolo-

wenn andere schlechter gestellt werden, dann ist die gegebene pareto-optimal. Wenn etwa in einer Kooperation Herrschaftsfreiheit dadurch erkauft wird, dass es jedem schlechter ginge als dem am schlechtesten Gestellten in einer nicht herrschaftsfreien Kooperation, dann ließen sich entsprechende Herrschaftsinstitutionen auch rechtfertigen.

gie nicht sinnvoll bilden. Manche Bedeutungen schließen sich wiederum nicht aus, liegen aber weit auseinander. So meint jemand, der in einer Diskussion in der Kneipe seinem Gesprächspartner gegenüber den Satz „Das ist jetzt aber ideologisch!“ äußert, vielleicht nicht unbedingt, dass hier ein gutes Beispiel für eine semiotische Schließung vorliegen würde.² Häufig, keinesfalls aber immer, bedeutet es eine Abwertung, wenn wir eine Haltung, Überzeugung, Orientierung, Anschauung oder Theorie als Ideologie kennzeichnen. Daher lassen sich Ideologien unter dem Gesichtspunkt klassifizieren, welche Einstellungen wir zu einem Gebilde einnehmen, das eine Ideologie sein soll: Es gibt Ideologien im deskriptiven Sinne (unsere Einstellung ist neutral bzw. spielt keine Rolle, denn wir *beobachten* die Ideologie, also die Einstellungen, Überzeugungen etc. einer Gemeinschaft, Gruppe oder Gesellschaft), Ideologien im kritischen Sinne (unsere Einstellung zu Einstellungen, Überzeugungen etc. einer Gemeinschaft, Gruppe oder Gesellschaft ist eine ablehnende und bestimmt so die Richtung der Kritik, die auf Aufhebung dieser Bewusstseinsgebilde zielt) und Ideologien im programmatischen Sinne (unsere Einstellung ist die der Bejahung eines politischen Projekts, zu dessen

² Die Beispiele sind von: T. Eagleton, *Ideologie. Eine Einführung*, Stuttgart; Weimar 1993, S. 107 u. S. 9.

Beförderung wir bestimmte Einstellungen, Überzeugungen etc. für wichtig erachten).³

In den meisten seiner Schriften fasst Marx „Ideologie“ im negativen Sinne auf. Zumindest in dieser Frage befindet er sich in einem Boot mit der Ideologiekritik des kritischen Rationalismus,⁴ aber auch mit den meisten Theoretikern der Frankfurter Schule.

Eine gängige Umschreibung für „Ideologie im negativen Sinne“ ist der Ausdruck „falsches Bewusstsein“. Es gibt dafür zwei Lesarten: Entweder wissen wir bereits genau, was richtig ist und können deshalb abweichende Meinungen als „falsch“ bewerten, oder der Ausdruck „falsch“ wird in einem (zumindest manchmal) uneigentlichen Sinne gebraucht. Die Entwicklung der Natur- und Sozialwissenschaften hat uns ebenso wie die zeitweise Existenz diverser totalitärer Regimes deutlich gemacht, dass die prinzipielle Falsifizierbarkeit unserer Überzeugungen zu den Merkmalen ihrer Rationalität gehört. Insofern ist die erste Lesart des Ausdrucks „falsches Bewusstsein“ nicht nur etwas antiquiert, sondern muss auch Besorgnis erregen. Da wir also notgedrungen uns für die zweite Version entscheiden müssen, stellt sich die

³ Raymond Geuss, *Die Idee einer kritischen Theorie*, Königstein/Ts. 1983, S. 13-36.

⁴ Siehe dazu die Darstellung der Ideologietheorie des kritischen Rationalismus bei H.-J. Lieber, *Ideologie*, Paderborn; München; Wien; Zürich 1985, S. 157-168.

Frage, in welchem Sinne „falsch“ hier zu verstehen ist.

In diesem Zusammenhang diskutiert Terry Eagleton folgendes Beispiel:

„Prinz Charles ist ein pflichtbewusster, nachdenklicher Kerl, der nicht grauenhaft hässlich ist.“

Dieser Satz mag wahr sein. Doch kaum jemand würde sich die Mühe machen, so einen Satz zu äußern, wenn er nicht dabei die Monarchie stützen und Botschaften wie die folgende implizieren will:

„Vielleicht ist die Monarchie ja gar nicht so schlecht, wenn Prinz Charles so ein netter Typ ist.“

Diese Botschaft taucht übrigens überhaupt nur in bestimmten Kontexten auf. Wenn jemand vermutet hätte, dass Prinz Charles dumm, hässlich und gewissenlos ist, so könnte die Äußerung eines Satzes wie „Prinz Charles ist ein pflichtbewusster, nachdenklicher Kerl, der nicht grauenhaft hässlich ist“ einfach nur der Ausdruck großer Verblüffung sein; er wäre keineswegs als Versuch einer Legitimierung der Monarchie zu deuten. Erst wenn wir diesen Satz als Äußerung in der Arena politischer und sozialer Kämpfe ansehen, wird durch ihn der Satz „Vielleicht ist die Monarchie ja gar nicht so schlecht, wenn Prinz Charles so ein netter Typ ist“ impliziert. Hier wäre das Falsche zu suchen: Vielleicht stimmt es einfach nicht, dass die Monarchie eine gute Sache ist. Zumindest ist es fraglich, ob der Umstand, dass Prinz Charles ein angenehmer Mensch ist, eine In-

stitution wie die Monarchie wirklich legitimieren kann. Terry Eagleton meint daher, dass etwas, was als Segment der Sprache wahr ist, als Diskurssegment *falsch* sein kann, da es *keine rationale Legitimierung* einer umstrittenen Institution darstellt, aber zu Legitimationszwecken eingesetzt wird.

Von daher sind zwei Möglichkeiten erkennbar, in welchem Sinne eine Ideologie *falsch* sein kann: Sie kann in einem epistemischen Sinne falsch sein, und sie kann in einem funktionalen Sinne falsch sein. (Raymond Geuss, von dem diese Unterscheidung stammt,⁵ führt noch eine dritte Möglichkeit ein: Eine Bewusstseinsform kann in einem genetischen Sinne falsch sein.⁶ Diese letzte Deutung von „falsch“ ist aber, wie Geuss selbst einräumt, mit Vorsicht zu genießen, denn Sozialisten lehnen die moderne Physik nicht schon deshalb ab, weil sie „bürgerlich“ ist, also eine zweifelhafte Herkunft aufweist.)

Das Prinz-Charles-Beispiel stellt falsches Bewusstsein im epistemischen Sinne dar, insofern es eine Verletzung unserer Vorstellung rationalen Argumentierens darstellt, die schätzenswerten Charakterzüge eines Menschen für die Bewertung einer politischen Institution in einem modernen Staatswesen überhaupt für relevant zu erachten. In einem funktionalen Sinne könnte hier ein fal-

sches Bewusstsein dann vorliegen, wenn die Monarchie mit vernünftigen Argumenten nicht zu rechtfertigen wäre.

Es reicht daher nicht, festzustellen, dass eine Ideologie vorliegt, man muss zeigen können, dass Falschheit im funktionalen Sinne vorliegt. (Häufig sind Ideologien beides: falsches Bewusstsein im epistemischen wie im funktionalen Sinne. Denn wenn eine Institution rational nicht zu rechtfertigen ist, die Leute aber an ihre Legitimität glauben, dann aufgrund eines Fehlers im epistemischen Sinne.)

Ein klassisches Beispiel für eine Kritik an einem epistemisch falschen Bewusstsein ist Marxens Theorie des Warenfetischismus. Dort will Marx zeigen, dass aus unserer Tauschpraxis der Schein erwächst, die Werteigenschaft der Waren sei eine dingliche Eigenschaft der Warenkörper. So erhalten spezifische Praxisformen den Schein des Naturhaft-Objektiven. Raymond Geuss spricht hier von einem „Objektivierungsfehler“. Im marxistischen Jargon wird dafür der Ausdruck „Verdinglichung“ gebraucht. Beide Termini sollen ein Verhältnis der sozialen Akteure zu ihren Handlungen und Handlungsergebnissen kennzeichnen. Sie machen dann einen Objektivierungsfehler, „wenn sie fälschlicherweise diese Tätigkeit für etwas Fremdes halten, insbesondere wenn sie ihre eigene Tätigkeit als einen außerhalb ihrer Kontrolle liegenden

⁵ Geuss, a.a.O., S. 13 ff.

⁶ Ebenda, S. 29 ff.

natürlichen Prozess ansehen“,⁷ wenn gesellschaftliche Phänomene für sachlich-dingliche oder gar für natürliche Phänomene gehalten werden.

Natürlich soll die Marxsche Kritik auch auf Falschheit im funktionalen Sinne gerichtet sein. Das wird anhand der Analyse kapitalistischer Kooperation deutlich:

„Mit der Entwicklung der Kooperation auf größerem Maßstab entwickelt dieser Despotismus (des Kapitalisten über den Arbeiter – O.M.) seine eigentümlichen Formen. Wie der Kapitalist zunächst entbunden wird von der Handarbeit, sobald sein Kapital jene Minimalgröße erreicht hat, womit die eigentlich kapitalistische Produktion erst beginnt, so tritt er jetzt die Funktion unmittelbarer und fortwährender Beaufsichtigung der einzelnen Arbeiter und Arbeitergruppen selbst wieder ab an eine besondere Sorte von Lohnarbeitern. Wie eine Armee militärischer, bedarf eine unter dem Kommando desselben Kapitals zusammenwirkende Arbeitermasse industrieller Oberoffiziere (Dirigenten, managers) und Unteroffiziere (Arbeitsaufseher, foremen, overlookers, contre-mâtres), die während des Arbeitsprozesses im Namen des Kapitals kommandieren. Die Arbeit der Oberaufsicht befestigt sich zu ihrer ausschließlichen Funktion.“⁸

Marx zeigt hier, dass die Verteilung der Besitz- und Leitungsfunktionen kapitalistischen Eigentums auf verschiedene Akteure im Begriff der kapitalistischen Kooperation liegt. Dadurch, dass Leitungsfunktionen

an die besondere Schicht des Leitungspersonals abgetreten werden, wird deutlich, dass der „Kapitalist (...) nicht Kapitalist (ist), weil er industrieller Leiter ist“, sondern dass „er (...) industrieller Befehlshaber (ist), weil er Kapitalist ist“.⁹ Damit sieht Marx aber auch eine mögliche Legitimierung des kapitalistischen Privateigentums, die darin bestehen könnte, Kooperationsprozesse zu ermöglichen, in Auflösung. Er merkt ironisch an, dass feudales Grundeigentum keineswegs notwendige Bedingung für militärischen Oberbefehl oder Ausübung eines Richteramtes sei (auch wenn man in der Feudalepoche dergleichen geglaubt haben mag).¹⁰

Mit anderen Worten, die Marxsche Ideologiekritik muss unterstellen, dass eine Herrschaftsinstitution möglicherweise legitim sein kann, um den Nachweis zu führen, dass sie es nicht tatsächlich ist. Ideologiekritik (auch) im Marxschen Sinne zielt also auf einen Begriff der legitimen Institution. Auch in seinen eher politischen Betrachtungen nimmt Marx eine Verknüpfung von Ideologie, Herrschaft und Legitimität vor:

„Jede neue Klasse (...), die sich an die Stelle einer vor ihr herrschenden setzt, ist genötigt, schon um ihren Zweck durchzuführen, ihr Interesse als das gemeinschaftliche Interesse aller Mitglieder der Gesellschaft darzustellen, d.h. ideell ausgedrückt: ihren Gedanken

⁷ Ebenda, S. 24.

⁸ Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. I; S. 351.

⁹ Ebenda, S. 352.

¹⁰ Ebenda; siehe auch die Fußnote 22a der gleichen Seite.

die Form der Allgemeinheit zu geben, sie als die einzig vernünftigen, allgemein gültigen darzustellen.“¹¹

Marx hat insofern Legitimierung im Auge, als dass seiner Auffassung nach Ideologie gerade die partikularen Interessen einer bestimmten Gruppe als das allgemeine Interesse der ganzen Gesellschaft darstellt, damit die herrschende Klasse ihre Interessen durchsetzen kann.

Das heißt insbesondere: Falls die mit der Klassenherrschaft verbundenen herrschenden Interessen Repression bedeuten (was wohl der Fall sein wird), muss diese Repression als die zur Verfolgung der Interessen aller notwendige Repression *erscheinen*, d.h. die Ideologie muss die Repression rechtfertigen können.

Marxens Ideologiekritik ist nun aber insofern inkonsequent, als dass er es mit dem Nachweis der Ideologizität einer bestimmten Legitimierung einer Herrschaftsinstitution bewenden lässt, ohne noch einmal nachzufragen, ob es nicht auch andere – am Ende sogar nichtideologische – Legitimierungen dieser Institution geben könnte.

Notwendige und überflüssige Herrschaft

Die folgenden Versuche, den Herrschaftsbegriff näher zu bestimmen, habe ich bei Raymond Geuss¹² entnommen. Ich bin mir nicht sicher,

was Soziologen von Geuss' Überlegungen halten, denn sie kreisen lediglich um das Problem, wie der Begriff der Herrschaft wohl aussehen müsste, damit wir ihn zu Kritik-zwecken gebrauchen können.

A. ‚Herrschaft‘ ist die Macht, Repression auszuüben, d.h. die Nichterfüllung (die Frustration) menschlicher Präferenzen zu erzwingen. Zwar bedeutet Herrschaft in der Tat, dass Präferenzen frustriert werden, aber diese Bestimmung ist vor allem hinsichtlich möglicher Kritikvorhaben nicht ausreichend präzise. Es sind sehr leicht Situationen anzugeben, in denen die Frustration von Präferenzen *für uns* vernünftig akzeptabel ist: Um bestimmte Bedürfnisse zu befriedigen, müssen die dafür nötigen Mittel eventuell produziert werden. Um diese Dinge produzieren zu können, müssen die Produzenten während der Produktion diejenigen Präferenzen, die den Erfolg der Produktion gefährden könnten, frustrieren. Damit ist Frustration von Präferenzen als solche kein Grund zur Kritik.

B. ‚Herrschaft‘ ist Ausübung der Macht, menschliche Präferenzen zu frustrieren, wobei diese Macht innerhalb einer politischen Ordnung mit einem Anspruch auf Legitimität ausgeübt wird. Im folgenden sei von ‚normativer Repression‘ dann die Rede, wenn die Frustration von Präferenzen der Gesellschaftsmitglieder unter einem Legitimationsanspruch steht, der von den Gesellschaftsmitgliedern vernünftig akzeptiert wird.

¹¹ Karl Marx, Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, MEW Bd. 3, S. 47.

¹² Geuss, a.a.O., S. 26 ff.

Wenngleich hier bestimmte Typen der Frustration von Präferenzen als Fälle von Herrschaft ausgeschlossen werden (z.B. das Plündern irgendwelcher Gegenden durch einfallende und gleich darauf weiterziehende Horden), ist auch dieser Begriff der Herrschaft für Kritikzwecke ungeeignet. Wenn eine Herrschaftsform ihrer eigenen Legitimationsbasis tatsächlich entspricht, gibt es (vernünftigerweise) nichts zu kritisieren. C. ‚Herrschaft‘ ist Ungleichverteilung der Macht zur Ausübung normativer Repression. Aber auch hier ist es keineswegs selbstverständlich, dass das Bestehen von Herrschaft in dem hier intendierten Sinne bereits einen Grund zur Kritik darstellt. Marxisten beispielsweise sehen bei ungenügend entwickelten Produktivkräften keine Möglichkeit, eine bestehende Klassenherrschaft in dem Sinne zu kritisieren, dass ihre Legitimität erfolgreich in Frage gestellt werden könnte.

D. Eine für Gesellschaftskritik aussichtsreichere Begriffsbildung ist ‚überflüssige Repression‘. ‚Überflüssige Repression‘ bedeutet, dass den Gesellschaftsmitgliedern eine weit größere Frustration ihrer Präferenzen zugemutet wird, als dies zur Reproduktion der Gesellschaft notwendig ist.¹³ ‚Überflüssige Herr-

schaft‘ hingegen ist eine Begriffsbildung, die sich auf einen Herrschaftsbegriff wie in C. bezieht. ‚Überflüssige Herrschaft‘ bedeutet, dass den Gesellschaftsmitgliedern mehr Herrschaft zugemutet wird, als zur Reproduktion der Gesellschaft erforderlich ist. Wenn wir wissen wollen, ob überflüssige Repression oder überflüssige Herrschaft als solche ein Grund zur Kritik sind, müssen wir wissen, ob es eine legitime überflüssige Repression oder legitime überflüssige Herrschaft geben kann.

Da Raymond Geuss zwar diese Frage so stellt, aber nicht weiter erörtert, möchte ich einen Vorschlag zur Beantwortung unterbreiten.

Eine legitime überflüssige Herrschaft kann es nicht geben. Denn wenn eine Herrschaftsinstitution überhaupt legitim ist, dann deshalb, weil sie *notwendig* in dem Sinne ist, dass die Kooperierenden freiwillig anerkennen, dass ohne sie für wichtig befundene Kooperationsleistungen gar nicht oder nur schlechter erfüllt werden können. Eine legitime überflüssige Herrschaft wäre dann eine notwendige überflüssige Herrschaft – ein Oxymoron. Überflüssige Herrschaft ist daher immer illegitim. Kann es eine „legitime überflüssige Repression“ geben? Dies ist zumindest denkbar, wie ich im folgenden zeigen will. Zunächst einmal, so scheint mir, gibt es zwei klare Situ-

¹³ Ich präzisiere diese Bestimmung in folgender Weise: Eine zur Reproduktion der Gesellschaft notwendige Repression ist jenes Minimum an Repression, das sich die Gesellschaftsmitglieder selber auferlegen müssten, wenn sie als freiwillig Kooperierende

(im „anarchistischen“ Sinne) die Reproduktion der Gesellschaft bewerkstelligen wollen.

ationen hinsichtlich der Legitimierbarkeit von Repression:

a) Gegeben sei eine Gesellschaftsform, in der die Individuen im oben erläuterten „anarchistischen“ Sinne frei kooperieren. Zwar werden auch hier Präferenzen frustriert, aber das Maß an Repression ist bestimmt durch freiwillige Anerkennung bestimmter Kooperationslösungen, ohne dass auf Herrschaftsinstitutionen zurückgegriffen wird. Diese Repression ist vernünftiger Weise legitim. Es sollte darauf hingewiesen werden, dass auch diese Produktionsweise ein Mehrprodukt realisieren kann; nun aber nicht, um eine bestimmte Klasse von Nichtarbeitern damit auszuhalten, sondern um gemeinsam zu befinden, zu welchem Zweck dieses verwendet werden soll (Konsum, materielle Absicherung der individuellen Selbstbestimmung, Reinvestition, etc.).

b) Gegeben sei eine Gesellschaftsform, in der die gesellschaftliche Arbeit nicht (nur) mit dem Zweck stattfindet, die Bedürfnisse der Gesellschaftsmitglieder zu befriedigen, sondern (vor allem) für eine bestimmte Klasse, die die Zugriffsrechte auf die Produktionsmittel monopolisiert hat, ein Mehrprodukt zu produzieren, welches sie sich aneignet und über dessen Verwendung sie disponiert. Wenn:

(A) die mit dieser Gesellschaftsform gegebene technische Basis Produktivkräfte ermöglichen würde (z.B. geeignete Kooperationsformen), die weniger Repression für die unmit-

telbar Produzierenden bedeuten würden,

(B) diese Produktivkräfte bereits konkret möglich, d.h. als konkrete Alternative zur Verfügung stünden, durch die Produktionsverhältnisse aber in ihrer Ausbildung verhindert würden,

(C) geeignete institutionelle Rahmenbedingungen (Produktionsverhältnisse) möglich wären, unter denen sich die unter (B) umschriebenen Produktivkräfte verwirklichen könnten,

(D) schließlich eine Mehrheit der von der Repression betroffenen Individuen die Situation so einschätzen würde, dass sie (A), (B) und (C) als erfüllt ansähen,

so wird den Verhältnissen aufgrund des Erfülltseins der Bedingungen (A), (B), (C) und (D) die Legitimation entzogen, und die Gesellschaftsmitglieder würden die unter (C) genannten Produktionsverhältnisse einführen. Dies gilt freilich nur unter der generellen Prämisse, dass die Gesellschaftsmitglieder an minimaler Repression ihrer Präferenzen interessiert sind.

Da nun aber der Gesellschaftszustand, der durch die Etablierung der in (C) genannten Produktionsverhältnisse charakterisiert ist, solange als legitim gelten kann, bis es zu ihm wieder eine praktikable Alternative gibt, kann auch das Maß der den Gesellschaftsmitgliedern zuge nuteten Frustration an Präferenzen als „legitim“ bezeichnet werden. Nun heißt „weniger Repression“,

wie sie in (A) angesprochen wird, ja nicht unbedingt: sowenig Repression wie in (a). Daher kann es meiner Meinung nach eine legitime überflüssige Repression geben, bzw. überflüssige Repression ist als solche noch kein Grund zur Gesellschaftskritik.

Damit will ich nicht der Wahnidee, dass man die Menschen getrost mit Qualen und Elend beladen dürfe, das Wort reden. Es ist mir allerdings wichtig, darauf hinzuweisen, dass der *bloße* Hinweis darauf, dass menschliche Präferenzen im Übermaß reprimiert werden, hilflos ist bzw. dass die Tatsache, dass sich gesellschaftliche Verhältnisse nicht als freie Kooperation im anarchistischen Sinne beschreiben lassen, für sich kein Grund zur Gesellschaftskritik darstellt.

Herrschaftsfreie Kooperation und Marx' Kritik der Arbeitsteilung

Es wäre keine überzeugende Kritik an Marx, ihm den oben entwickelten Emanzipationsbegriff entgegenzuhalten und festzustellen, dass er einen anderen benutzt. Aber wir konnten bereits zeigen, dass Marx eigentlich – obwohl er herrschaftsfreie Kooperation als Kritikfolie vor Augen hat – einen Begriff der legitimen Herrschaft als Bedingung seiner Gesellschaftskritik unterstellen muss.

Das wird m.E. besonders deutlich in Marxens Theorie der Arbeitsteilung, wie er sie in der *Deutschen Ideologie* formuliert:

„Mit der Teilung der Arbeit, in welcher alle diese Widersprüche gegeben sind (...), ist zu gleicher Zeit auch die Verteilung, und zwar die ungleiche, sowohl quantitative wie qualitative Verteilung der Arbeit und ihrer Produkte gegeben, also das Eigentum, das in der Familie, wo die Frau und die Kinder die Sklaven des Mannes sind, schon seinen Keim, seine erste Form hat. (...) Übrigens sind Teilung der Arbeit und Privateigentum identische Ausdrücke (...)“.¹⁴

Marx sieht mit der „Teilung der Arbeit“ den „Widerspruch zwischen dem Interesse des einzelnen Individuums oder der einzelnen Familie und dem gemeinschaftlichen Interesse aller Individuen, die miteinander verkehren“,¹⁵ entstehen. Das „gemeinschaftliche Interesse“ hingegen führt seine Existenz aber nicht in der Imagination, sondern existiert „zuerst (...) in der Wirklichkeit als gegenseitige Abhängigkeit der Individuen, unter denen die Arbeit geteilt“ wird.¹⁶ Damit freilich nähert sich Marx der Hegelschen Theorie der bürgerlichen Gesellschaft an.

Hegel bezeichnet mit dem Begriff der „bürgerlichen Gesellschaft“ eine selbständig-einheitliche Sphäre, was er mit dem Begriff des „Zusammenhangs“ auszudrücken versucht.¹⁷

¹⁴ *Deutsche Ideologie*, S.32.

¹⁵ Ebenda, S. 32 f.

¹⁶ Ebenda, S. 33.

¹⁷ Georg Lohmann hat herausgearbeitet, dass der Begriff „Zusammenhang“ von Marx genau im Hegelschen Sinne zur Kennzeichnung des Einheitstypus der bürgerlichen Gesellschaft gebraucht wird. Insofern ist meine Argumentation von Lohmann abhängig. Vgl.

Dieser bezeichnet ein Reflexionsverhältnis zwischen einzelnen, für sich selbständig scheinenden Elementen (Besonderheiten), die aber, um ihre Besonderheit realisieren zu können, der Beziehung auf andere Besonderheiten bedürfen; die Bestimmung der Allgemeinheit zielt auf die Notwendigkeit der Beziehung auf andere. Diese Allgemeinheit ist aber gleichsam nur Mittel der Bedürfnisbefriedigung der je einzelnen Besonderheiten. Damit schrumpft das Allgemeine zur „nur noch innerliche(n) (...) Grundlage“,¹⁸ also zum den einzelnen Elementen unbewussten Zusammenhang. Indem dieser Zusammenhang das Geschehen regiert, „scheint“ er in das Besondere; gleichsam erklärt er die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Besonderheiten zum „Schein“.¹⁹

M.E. ist es klar, dass Marx den Begriff der Arbeitsteilung Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft anähnelte. Diese Form der Arbeitsteilung ist so strukturiert, dass die je Einzelnen ihre besonderen, partikularen Interessen verfolgen können, die so dann auch (zumindest möglicherweise) in Widerspruch zueinander treten; gleichzeitig jedoch wird

auf unbewusste Weise, in der Form gegenseitiger Abhängigkeit, dem „Allgemeinen“ (den Kooperationsbedürfnissen) Rechnung getragen, was allerdings – auch hier wird Hegel beerbt – u.a. Formen staatlicher Herrschaft erfordert.²⁰

Damit steuert Marx auf ein Thema zu, das er nicht explizit erörtert: den Bezug der Kritik auf einen Begriff legitimer Herrschaft. Wenn es zu einer bestimmten, die Kooperationserfordernisse einer Gesellschaft in irgend einer Weise erfüllenden Herrschaftsform – sei sie nun ökonomisch oder politisch – keine praktikable Alternative ohne größere Nebenkosten für die Gesellschaftsmitglieder gibt, so bedient diese die Kooperationserfordernisse einer Gesellschaft auf *praktisch* alternatloslose Weise. Damit wäre sie legitim und einer Kritik (vorerst) entzogen – auch wenn die Arbeit nicht (im Marxschen Sinne) freiwillig geteilt ist.

Warum aber leistet Marx sich diesen Mangel an Analyse? Ich komme noch einmal auf den Unterschied zwischen einem epistemisch falschen und einem funktional falschen Bewusstsein zurück. Marx scheint mit der nachgewiesenen Ideologizität eines Legitimierungsversuchs bereits die Legitimität der Praxisform erschüttert zu sehen, sonst hätte er wohl nicht die Notwendigkeit des Bezugs auf einen Begriff der legitimen Herrschaft für eine vernünftige

G. Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt a. M. 1991, S. 47 ff.

¹⁸ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; in: Werke Bd. 7, 3. Auflage, Frankfurt a. M. 1993, S. 338 (§ 181).

¹⁹ Hegel, a.a.O., S. 339f., 349f. (§ 182-184, 189).

²⁰ *Deutsche Ideologie*, S. 33.

Gesellschaftskritik so unterschätzt. Es reicht nicht aus, die illusorischen Formen herauszustellen, in denen Legitimierungsversuche stattfinden; es muss ebenso die Frage aufgeworfen werden, ob die zu legitimierenden Institutionen nicht auch mit anderen, nichtideologischen Mitteln legitimierbar sind. Da Marx sich die Frage aber nicht so stellt, meint er jede Form der Herrschaft, sobald sie sich ideologischer Formen bedient, durch eine Ideologiekritik auch die Legitimität entzogen zu haben.

Dann freilich hätte Marx auch die Aufgabenstellung des Sozialismus („Kommunismus“) anders formulieren müssen und vor allem auch können: Der Sozialismus muss nicht die Arbeitsteilung als solche wieder aufheben (wie Marx suggeriert), sondern nur solche Formen, in denen das Allgemeine des gemeinschaftlichen Interesses in der Gestalt des unbewussten Zusammenhangs existiert, teilweise oder ganz überwinden. Er muss dies freilich leisten können, ohne die Kooperationsbedürfnisse zu vernachlässigen, denen die herrschenden Formen der Arbeitsteilung – also auch die modernkapitalistische Form – dienen. (Diese Forderung ist beliebig erweiterbar: Der Sozialismus muss eine funktionsfähige Alternative zum Kapitalismus darstellen, die keine größeren Kosten hinsichtlich Freiheit, Gerechtigkeit und Wohlstand des Volkes erzeugt.)

Herrschaft und Emanzipation

Marx – in diesem Punkt ist sein Denken sicher „anarchistisch“ – tendiert trotz seiner Ideologiekritik zu einer pauschalen Herrschaftskritik in dem Sinne, dass eine gesellschaftliche Struktur schon deshalb kritikwürdig scheint, *weil* Herrschaft ausgeübt wird. Deshalb konzipiert er die kommunistische Gesellschaft ja als herrschaftsfrei in sowohl sozialstruktureller Hinsicht (Beseitigung der Klassen) als auch in politischer Hinsicht („Absterben“ des Staates); und – zumindest in den anthropologischen Frühschriften – finden wir sogar die leicht romantisch angehauchte Vorstellung von einer „Resurrektion“ der Natur, was also heißt, dass im Kommunismus sogar die Herrschaft über die Natur aufgehoben werden soll. Aber als sei ihnen nicht ganz wohl dabei, behaupten Marx und die Marxisten zugleich für das Bestehen bestimmter Klassengesellschaften wie den Kapitalismus wenigstens so etwas wie eine „transitorische“ Notwendigkeit; und die Aufhebung der Klassen wird überhaupt erst für möglich gehalten mit einer Überfluss sichernden Produktivkraftentwicklung. Aber auch in der Staatsfrage zeigen sich bei Marx Unbestimmtheiten. So ist nicht sicher, ob die staatliche Herrschaft tatsächlich verschwinden oder ob sich vielleicht nur ihr Charakter deutlich ändern soll. Daher verdient die Herrschaftskritik gesonderte Aufmerksamkeit.

Wie kann man überhaupt auf den Gedanken verfallen, dass Herrschaft etwas Anstößiges sei? Sicher war es zu Marx' Zeiten einfach noch nicht so sonnenklar wie heute, dass wir in der besten aller möglichen Welten leben. Aber auch heute noch gibt es Menschen, die in der Idee der selbstbestimmten Lebensführung einen hohen Wert erblicken. Und Herrschaft bedeutet immer eine Einschränkung in der selbstbestimmten Lebensführung der Individuen.²¹ Herrschaftskritik kann dann auf zweierlei Weise stattfinden:

1. Da Herrschaft volle Selbstbestimmung (des Individuums) ausschließt, muss im Interesse der Selbstbestimmung jegliche Form von Herrschaft „beseitigt“ werden.
2. Da Herrschaft volle Selbstbestimmung (des Individuums) ausschließt, ist zu fragen, welches Maß an Herrschaft – und damit: welches Maß an Einschränkung in der Selbstbestimmung – rational zu rechtfertigen ist, unter welchen Bedingungen also Herrschaft und individuelle Selbstbestimmung miteinander „verträglich“ wären.

²¹ Wenn von Selbstbestimmung die Rede ist, sollte immer unterschieden werden zwischen einem individualistischen Konzept, das Selbstbestimmung nur als Kompetenz der Individuen begreift, über sich selbst verfügen zu können, und einem gemeinschaftlichen Konzept, das Selbstbestimmung als freiwillige Anerkennung gemeinschaftlicher Institutionen, Praktiken etc. begreift. Marx tendiert wohl dazu, Selbstbestimmung individualistisch zu verstehen.

Dass letztere Version der Herrschaftskritik – wie ich schon angedeutet habe – sinnvoller ist als die erste, folgt meines Erachtens aus der Tatsache, dass richtig verstandene Kritik immer schon bezogen ist auf einen Begriff der legitimen Herrschaft. Herrschaftskritik (im letzteren Sinne) bezweckt nun die Herbeiführung von *Emanzipationsprozessen*. R. Geuss bietet uns folgende Definition an:

Emanzipation ist ein „Veränderungsprozess (...), der von einem Anfangszustand auf einen Endzustand hin verläuft und folgende Eigenschaften hat:

- a) Den Anfangszustand kennzeichnen *sowohl* falsches Bewusstsein und Irrtum, *als auch* ‚unfreie Existenz‘ (...).
- b) Im Anfangszustand sind falsches Bewusstsein und unfreie Existenz engstens miteinander verbunden, so dass Personen vom einen nur dann befreit werden können, wenn zugleich auch das andere überwunden wird (...).
- c) Die unfreie Existenz, unter der die Personen anfänglich leiden, ist eine Form *selbstaufgelegten* Zwangs, ihr falsches Bewusstsein eine Art von *Selbsttäuschung* (...).
- d) Im Anfangszustand leiden die Personen unter einem Zwang, dessen ‚Gewalt‘ (...) oder ‚Objektivität‘ (...) nur daher rührt, dass sie ihn nicht als selbst aufgelegten durchschauen.
- e) Der Endzustand ist dadurch charakterisiert, dass die Personen frei

sind von falschem Bewusstsein – sie wurden aufgeklärt – und frei sind von selbstauferlegtem Zwang – sie sind emanzipiert worden.“²²

Den „Anfangszustand“ müssen wir genauer betrachten. Inwiefern ist der Zwang, um den es geht, selbst auferlegt, inwiefern bedingen selbst auferlegter Zwang und Ideologie („falsches Bewusstsein“) einander? Zunächst setzen wir für die Gültigkeit der folgenden Überlegungen eine Gesellschaft voraus, deren Mitglieder bei allen sonst sehr verschiedenen Präferenzen sich in einer Hinsicht einig sind: Sie sind an so wenig Frustration ihrer Präferenzen wie möglich interessiert. Wie können wir dann erklären, dass die Gesellschaftsmitglieder auch diejenigen gesellschaftlichen Entscheidungen, die ihren eigenen individuellen Präferenzen zuwider laufen, (zumindest manchmal) akzeptieren? Sie tun das offenbar unter zwei Bedingungen:²³

1. Die Basisinstitutionen der Gesellschaft und die Regeln ihres Handelns werden von den Gesellschaftsmitgliedern (zumindest in ihrer großen Mehrheit) für legitim erachtet.

2. Die gesellschaftlichen Entscheidungen und ihr Zustandekommen werden von den Gesellschaftsmitgliedern für normal bzw. für prozedural richtig befunden.

So wie wir einen Satz als wahr akzeptieren, wenn er mittels gültiger

Schlussregeln aus Sätzen folgt, deren Wahrheit wir bereits anerkannt haben, wenn wir also eine korrekte „Vererbung“ von Wahrheit aus als wahr anerkannten Prämissen zeigen können, so wird die Legitimität von Entscheidungen und Institutionen gewissermaßen von als legitim anerkannten Basisinstitutionen her mittels richtiger Prozeduren „vererbt“. Ein zur logischen Folgebeziehung analoges Problem stellt sich auch hier: Wie dort über die Wahrheit der Prämissen nichts bekannt ist, diese vielmehr vorausgesetzt wird, um die Wahrheit des gefolgerten Satzes zu beweisen, so müssen wir uns auch hier fragen, woher wir wissen können, unter welchen Bedingungen die Basisinstitutionen der Gesellschaft für legitim befunden werden.

Die Grundinstitutionen der Gesellschaft werden dann für legitim befunden, wenn die Gesellschaftsmitglieder glauben, dass diese Institutionen (in irgend einem Sinne) aus solchen Werten und Normen „folgen“, von denen sie annehmen, dass sie allgemein anerkannt seien. Insbesondere wenn diese Institutionen Werten und Normen „entsprechen“,²⁴ die in solchen Weltbildern verankert sind, von denen die Gesellschaftsmitglieder meinen, dass

²² Geuss, a.a.O., S. 70 f.

²³ Geuss, a.a.O., S.71 f.

²⁴ Worin diese Entsprechung bestehen soll, lässt sich nicht ohne Weiteres sagen; das ist mindestens genau so schwierig wie die Frage, in welchem Sinne eine Institution aus einer Norm oder einem Wert „folgt“.

sie von allen geteilt werden würden, halten die Gesellschaftsmitglieder diese Institutionen für legitim.

Daher ist es zumindest *prima facie* nicht ausgeschlossen, dass eine Institution extrem repressiv ist und die Präferenzen der Gesellschaftsmitglieder in einem hohen Maße frustriert, aber trotzdem für legitim gehalten wird aufgrund bestimmter, in einem Weltbild verankerter Wertvorstellungen und Normen.

Interessant für marxistische Fragestellungen wird es, wenn die Basisinstitutionen starken Zwang ausüben, die legitimierenden Werte, Normen und Weltbilder aber ideologisch falsch sind (dabei soll an dieser Stelle nicht interessieren, woher wir letzteres wissen können). Sind diese *epistemisch falsch*, so muss das zwar an und für sich für die Legitimität der Institutionen nichts bedeuten: Sie könnten vielleicht auch anders legitimiert werden; aber die epistemische Falschheit kann dazu führen (etwa im Falle eines „Objektivierungsfehlers“), dass die Zwänge nicht als Resultat einer Praxisform erscheinen, sondern als „Sachzwänge“, mit denen man leben muss und die nicht zu ändern sind. Die epistemische Falschheit verhindert u.U. die freie Diskussion über die Legitimität einer (repressiven) Institution, indem sie deren Legitimationsbedürftigkeit erfolgreich leugnet. Damit stellt sich Ideologie auch dar als gestörte oder „verzerrte“ Kommunikation. Dadurch verhindert sie die Möglichkeit eventueller

Emanzipation. Umgekehrt kann aber auch das Vorliegen von Zwangsbedingungen dazu führen, dass die Verständigungsprozesse über etwas in der sozialen Welt (zum Beispiel über Institutionen) derart gestört sind, dass die Thematisierung der Störung nicht mehr oder nur erschwert möglich ist. Wenn wir uns nicht mehr vorstellen können, dass eine bestimmte Praxis anders sein könnte, als sie uns erscheint, und dieser Verlust der Vorstellbarkeit einer möglichen anderen Praxis derart in die Sprache einsickert, dass eine alternative Praxis nicht mehr artikuliert werden kann, dann können wir die Ideologizität unseres Sprechens nicht feststellen, da der Kontrast unserer so verarmten Ausdrucksfähigkeit zu möglichen alternativen Interpretationen der sozialen Welt nicht mehr hergestellt werden kann. Solche Situationen können dann auftreten, wenn Praxisformen unserer Kontrolle entzogen sind, von uns nicht durchschaut werden etc. und daher uns mit der unerbittlichen Härte von Naturformen gegenüber treten.

Zur Illustration dieses Umstandes hat W.F. Haug auf die Schwierigkeiten hingewiesen, über Austauschbeziehungen in einer Sprache zu sprechen, in der „Tausch“ und davon abgeleitete Ausdrücke nicht vorkommen. Uns erscheint damit der Umstand, dass der „gesellschaftliche Stoffwechsel“ (das ist der Marxsche Hilfsausdruck, denn auch Marx kämpfte mit diesem Ar-

tikulationsproblem) die Form des marktförmigen Leistungsaustauschs haben *müsse* (das ist etwas anderes als: der „Stoffwechsel“ *sollte* diese Form haben), absolut natürlich und die bescheidene Andeutung der bloßen Möglichkeit, dass es doch auch anders sein könne, bereits als weltfremd oder gar irrsinnig.

Glücklicherweise ist der begriffliche Zusammenhang von Ideologie und Zwang nicht aus so hartem Holz wie eine logische Tautologie: Man kann diesen „Zirkel“, der uns von der Ideologie zum Zwang und vom Zwang zur Ideologie führt, aufbrechen. Aber er ist doch eng genug, um die These, dass falsches Bewusstsein und Zwangscharakter der Institutionen einander bedingen würden, als „annähernd gültig“ auszuweisen.

Von „selbst auferlegten Zwängen“ zu reden ist nun deshalb sinnvoll, weil wir damit deutlich machen, dass es sich um Zwänge handelt, die von sozialen Institutionen ausgehen, die von uns reproduziert werden, und nicht um Naturzwänge. Von „Selbsttäuschung“ zu sprechen ist deshalb sinnvoll, weil wir sonst eine Art Priesterverschwörung unterstellen müssten, somit die Gesellschaftsmitglieder als Opfer dieser Verschwörung ansehen würden und nicht recht wüssten, warum so tölpelhaft Existenzen überhaupt zu einer autonomen Lebensführung in der Lage sein sollten. Mit der Rede von den selbst auferlegten Zwängen und der Selbsttäuschung unterstellen

wir gewissermaßen „anthropologische“ Bedingungen für mögliche Emanzipationsprozesse.

Es ist vielleicht eine Anmerkung wert, dass Marxens Rede von der „objektiven Gedankenform“ bzw. von „Naturformen“ der hier erörterten „Anfangssituation“ entspricht. In gewisser Hinsicht freilich sind Gedankenformen immer objektiv. Denn die Formen unseres Sprechens und Denkens müssen von den je einzelnen Individuen im Zuge des Erwerbs von Kompetenzen vernünftigen Redens und Argumentierens lernend angeeignet werden. Wenn wir zunächst, da es am wenigsten problematisch ist, als Subjekte nur menschliche Individuen mit entsprechenden Sprach- und Handlungskompetenzen zulassen, erscheint diesen gegenüber die Praxis unseres vernünftigen Redens und Denkens als das (zeitlich) frühere. Etwas hingegen, das von den Subjekten unabhängig zu existieren scheint, scheint objektiv zu sein. Natürlich verflüchtigt sich hier der objektive Schein sofort, sobald wir darüber nachdenken, dass unsere Rede- und Argumentationspraxis – eben weil sie eine Praxis ist – überhaupt nicht von uns unabhängig ist.

Marx beabsichtigt mit seiner Rede von objektiven Gedankenformen allerdings vor allem, bestimmte Gedankengebilde als objektiven Schein zu kennzeichnen, einen Schein aber, der sich nicht sofort auflöst, sondern der aufgrund unserer ökonomischen Praxis, die Marx zufolge unserer

Kontrolle entzogen ist, konstituiert wird. Wenn, wie oben schon erwähnt, wir große Schwierigkeiten haben, uns die Ausdrücke „gesellschaftlicher Stoffwechsel“ und „Austausch“ nicht als Synonyme zu denken, dann liegt das an unserer ökonomischen Praxis, genauer: am unbändigen Trieb des Kapitalismus, jedes soziale Verhältnis in Tauschbeziehungen zu verwandeln. Die objektive Gedankenform lautet also: „Gesellschaftlicher Stoffwechsel = Austausch“. Diese objektive Gedankenform macht es unerhört schwierig, eine Tendenz wie die des modernen, neoliberalen Kapitalismus, jede Einrichtung der Gesellschaft wie einen kapitalistischen Betrieb zu betrachten und zu beurteilen, überhaupt zu kritisieren. Das, was einer Rechtfertigung bedürfte, dass ein Krankenhaus nach den gleichen Prinzipien ökonomischer Rationalität zu beurteilen wäre wie ein Kaufhaus, wird durch obige objektive Gedankenform als nicht legitimationsbedürftig dargestellt und damit jeder rationalen Diskussion entzogen.

Die Struktur ist die gleiche wie in der oben so genannten „Ausgangssituation“: Es bedingen sich Zwangsverhältnisse und falsches Bewusstsein wechselseitig, das falsche Bewusstsein ist eine Art Selbsttäuschung, da es auf eine Praxisform und nicht auf eine „Priester-verschwörung“ zurückführbar ist, und die Zwangsverhältnisse stellen eine Art selbst auferlegten Zwang

dar, da sie keine objektiven Naturzwänge sind, sondern durch die Reproduktion der Gesellschaft reproduzierte Zwänge.

Punkt d) der Geusschen Definition, die ‚Gewalt‘ oder ‚Objektivität‘ des Zwangs rühre daher, dass die Betroffenen ihn nicht als selbst auferlegten Zwang durchschauen, ist eine begriffliche Wahrheit; denn ein Zwang ist entweder objektiv wie eine Naturgewalt oder selbstgemacht in dem Sinne, dass er Resultat einer bestimmten Praxis ist; und wenn wir nicht sehen, dass ein Zwang selbstgemacht ist, erscheint er eben als objektiv. Selbstverständlich ist auch Marx der Überzeugung, dass die ‚Objektivität‘ des Zwangs daher rührt, dass er als selbst auferlegter nicht durchschaut wird. Marx spricht in solchen Zusammenhängen von einem „objektiven Schein“.

Betrachten wir nun e), den „Endzustand“. In seiner knappen Charakterisierung tauchen zwei Anforderungen auf: die Gesellschaftsmitglieder sind aufgeklärt und emanzipiert. Letzteres heißt: frei von selbst auferlegtem Zwang. Der m.E. eigentlich kontroverse Punkt ist, was das nun heißen soll. Wann sind die Gesellschaftsmitglieder „frei“ von selbst auferlegtem Zwang? Wenn die zur Debatte stehende repressive Institution, die aufgrund der Aufgeklärtheit der Gesellschaftsmitglieder nun „nackt“, nicht mehr in den Mantel des Ideologischen gehüllt, dasteht, beseitigt wird bzw. durch eine andere, weniger repressive In-

stitution ersetzt wird? Sicher, warum sollten die Gesellschaftsmitglieder nun nicht freier sein als vorher? Der entscheidende Punkt scheint mir aber zu sein, dass Freiheit von selbst auferlegten Zwängen zunächst nur bedeutet, dass der Zwang nicht mehr den Charakter des „Objektiven“ hat. Wenn wir für den Anfangszustand eine enge begriffliche Verknüpfung (eine wechselseitige Bedingtheit) zwischen Selbsttäuschung und selbst auferlegtem Zwang behaupten, dann gilt dies auch für den Fall der Negation im Endzustand. Es muss einen engen begrifflichen Zusammenhang zwischen Aufklärung (der ideologischen Täuschung inne werden) und Befreiung von selbst auferlegtem Zwang geben: indem die Mehrheit der Gesellschaftsmitglieder sich aus den Fängen einer Ideologie befreit, müssen wenigstens einige Zwänge als nunmehr legitimationsbedürftige erscheinen. Die Anerkennung von Institutionen ist nicht länger das Resultat ausgeübten Zwangs, sondern geschieht freiwillig aufgrund rationaler Beurteilung, bzw. es wird gleichfalls aufgrund rationaler Beurteilung die Anerkennung versagt. Das Erreichen *dieses* Zustandes ist es, der (praktisch) dem der Selbstaufklärung „äquivalent“ ist. Dass eine Gesellschaft nunmehr in der Lage ist, die Legitimität (wenigstens einiger) der Institutionen rational zu beurteilen, ist bereits als Befreiung anzusehen.

Was folgt aus dem bisher Gesagten für unser Verständnis von „Emanzi-

pationsprozess“? Es bedeutet bereits eine Emanzipation, wenn die Gesellschaftsmitglieder im Ergebnis eines Aufklärungsprozesses der Notwendigkeit inne werden, dass die Zwänge, die von Institutionen ausgeübt werden, hinsichtlich ihrer rationalen Legitimierbarkeit befragt werden müssen und somit die Legitimationsmodi von ideologischen auf postideologisch-rationale umgestellt werden. Diese Umstellung ermöglicht dann (hoffentlich) vernünftigeren Entwicklungen.

Offenbar teilt Marx die Beschreibung des „Anfangszustandes“, hält aber einen anderen „Endzustand“ für angemessen. Selbst wenn er den Wortlaut des „Endzustands“ der Geuss-Definition vielleicht teilte, so doch in dem eingeschränkten Sinn, dass er mit „Befreiung von selbst auferlegtem Zwang“ bereits Minimierung der Repression im Auge hat. Genau das ist aber nicht unbedingt richtig: Es könnte zumindest theoretisch möglich sein, dass die Gesellschaftsmitglieder nach einer Umstellung der Herrschaftslegitimationsmodi von ideologischen auf postideologische die faktischen Verhältnisse für legitim befinden und es somit zu keiner Reduktion von Repression kommen muss, obwohl wir es mit einem Emanzipationsprozess zu tun haben. Denn aufgrund der nunmehr erfolgten vernünftigen Anerkennung verlieren die Verhältnisse ihren Zwangscharakter. Damit hebt Marx für den „Endzustand“ den begrifflichen Zusammenhang von

Ideologie und selbst auferlegtem Zwang auf, der doch für den „Anfangszustand“ gelten sollte. Somit riskiert er eine Inkohärenz.

Indem wir nun zeigen konnten, dass 1. Marx die Beschreibung des „Anfangszustandes“ teilen würde,

2. wir eine Deutung des Geussischen Übergangs vom „Anfangs“- in den „Endzustand“ angeboten haben, die wir für rational nachvollziehbar, also „schlüssig“ halten,

3. Marx in seinem Emanzipationsdenken jedoch über den „Endzustand“ weit hinaus schießt, haben wir auch gezeigt, dass das Marxsche Emanzipationsdenken nicht korrekt ist.

Schlussbemerkung

Natürlich könnten wir es bei diesem Befund bewenden lassen. Aber ich habe ja nicht nur zu zeigen versucht,

dass das Marxsche Emanzipationsdenken nicht korrekt ist, ich habe auch versucht zu erläutern, wie ich mir einen vernünftigen Emanzipationsbegriff vorstelle. Marx hat, wenn man es so will, die halbe Arbeit getan, in dem er den Finger in die Wunde des Kapitalismus legte und erbarmungslos auf die unwürdigen Zwangsverhältnisse hinwies, ja mehr noch: sie zu erklären versuchte.

Die andere Hälfte der Arbeit freilich ist noch zu tun und wird immer wieder getan werden müssen: die Befragung von Herrschaftsinstitutionen hinsichtlich ihrer Legitimität. Das freilich hat eine Kehrseite, die bei Marx zu kurz kommt. Eine erfolgreiche Kritik setzt nämlich reale Alternativen bereits voraus. Marx ist nicht für zu viel, sondern für zu wenig Utopie zu kritisieren.

Marco Iorio

Herrschaftskritik bei Marx und Miemiec

Einleitung

Olaf Miemiec möchte den Vorbemerkungen seiner „Überlegungen zur Herrschaftskritik von Marx“ zufolge zeigen, inwiefern Marxens Herrschaftskritik darunter leidet, dass sie zwischen zwei Einschätzungen von solchen Institutionen schwankt, die Herrschaft ausüben. Die eine Einschätzung nennt der Autor hobbesianisch, die andere anarchistisch.

Um die hobbesianische und die anarchistische Position zu charakterisieren, führt Miemiec das Gegenkonzept der freien Kooperation ein, das Marxens Rede von der freiwilligen Arbeitsteilung bzw. von einer solchen Assoziation einfangen soll, in der die freie Entwicklung eines jeden Menschen die Bedingung für die freie Entwicklung aller Menschen sei. Damit eine Form der Arbeitsteilung oder eine Assoziation unter das Konzept der freien Kooperation fallen kann, muss sie laut Miemiec zumindest die folgenden vier notwendigen Bedingungen erfüllen:

- (1) Die betreffenden Individuen erkennen den Zweck ihrer Kooperation an.
- (2) Die Individuen erachten die Arbeitsteilung der Kooperation als sinnvoll.

(3) Die Individuen akzeptieren die Verteilung der Gesamtarbeit auf die einzelnen Beteiligten.

(4) Die unter (1)–(3) genannten Einstellungen der Individuen sind nicht Resultat von Zwang, sondern erfolgen freiwillig.¹

Vor dem Hintergrund dieser Minimaldefinition des Begriffs der freien Kooperation fragt Miemiec, ob jede freie Kooperation in den Augen von Marx zugleich auch eine herrschaftsfreie Kooperation ist. Der hobbesianischen Antwort zufolge können freie Kooperationen durchaus auch Herrschaftsinstitutionen umfassen, insofern auch derartige Institutionen von den Beteiligten vernünftigerweise freiwillig anerkannt werden können. Der anarchistischen Position zufolge sind hingegen freie Kooperationen immer zugleich auch herrschaftsfreie, da es vernünftigerweise unmöglich ist, Herrschaftsinstitutionen freiwillig anzuerkennen.

Miemiec will also zeigen, dass Marx zwischen diesen beiden Positionen schwankt und damit seine eigene Herrschaftskritik schwächt. Wenn ich ihn richtig verstehe, dann heißt dies mit anderen Worten, dass Marx hinsichtlich der Frage schwankt, (a) ob solche Formen von Herrschaft

¹ Ich habe die Formulierungen paraphrasiert.

möglich sind, die von den beherrschten Individuen vernünftigerweise freiwillig anerkannt werden können; wobei diese Frage im gegebenen Kontext identisch ist mit der Frage, (b) ob solche Herrschaftsinstitutionen möglich sind, denen die beherrschten Individuen vernünftigerweise freiwillig ihre Zustimmung schenken können.² Hobbesianer bejahen diese Frage; Anarchisten verneinen sie; Marx sagt manchmal ja, manchmal nein – und bringt damit seine eigene Position ins Wanken.

Ginge es ihm nur darum, einen Beitrag zur Exegese des Werks von Karl Marx zu liefern, könnte sich Miemiec darauf konzentrieren, einschlägige Passagen in den Schriften von Marx auszuwerten, die seine Diagnose stützen, dass Marx die aufgeworfene Frage manchmal positiv und manchmal negativ quittiert. Es geht dem Autor aber offenbar um zwei weitere und zugleich ambitioniertere Anliegen. Denn nicht nur soll gezeigt werden, dass Marxens Schwanken seine eigene Herrschaftskritik in Mitleidenschaft zieht. Wenn ich ihn richtig lese, will Miemiec darüber hinaus auch die Kernfrage selbst beantworten, also klären, ob es Formen von (institutionalisierter) Herrschaft geben kann,

² Der Vergleich dieser beiden Formulierungen soll darauf hinweisen, dass der Akzent der Fragestellung auf dem allgemeinen Begriff der Herrschaft, nicht auf dem spezielleren Konzept der Herrschaftsinstitution liegt.

denen sich die Beherrschten vernünftigerweise freiwillig unterstellen können. Ich möchte mich im Folgenden selbst zu den ersten beiden Punkten nur kurz äußern, weil mir der dritte Punkt mit Abstand am spannendsten erscheint. Aus Gründen der übersichtlicheren Darstellung verfare ich in der umgekehrten Reihenfolge.

Gibt es legitime Herrschaft?

Im Zuge seiner Diskussion der Herrschaftsproblematik bedient sich Miemiec in den verschiedensten Zusammenhängen des Legitimitätsbegriffs. Dies scheint mir zwar in einer Hinsicht fragwürdig, besser gesagt kommentarbedürftig. Denn die Ausdrücke „Legitimität“, „legitim“ etc. tauchen in den bekannten bzw. bisher veröffentlichten Schriften von Marx nicht viel mehr als ein Dutzend Mal auf. Und ich wage sogar zu behaupten, dass der Begriff der Legitimität im Denken von Marx keine sonderlich große Rolle gespielt hat.

Trotzdem denke ich, dass Miemiec auf einer guten Spur ist, da der Legitimitätsbegriff dazu dienen kann, die von ihm aufgeworfene Kernfrage zu reformulieren und zu beantworten. Diese Kernfrage lautet in leichter Abwandlung meiner beiden oben vorgeschlagenen Formulierungen, ob es solche Formen institutionalisierter Herrschaft geben kann, denen die Beherrschten vernünftigerweise freiwillig zustimmen können. Und diese Fragestellung scheint

in der Tat identisch mit der Frage nach der möglichen Legitimität von Herrschaft. Frage also: Gibt es legitime Herrschaft?

Diese Frage sollte man jedoch klar von zwei verwandten Fragen trennen, was Miemiec – zumindest dem Wortlaut seines Textes folgend – nicht immer eindeutig tut. Die erste Zusatzfrage lautet: Welche Formen von Herrschaft finden bei irgendwelchen Menschen einen hinreichenden Legitimitätsglauben (und zwar unabhängig davon, ob diese Formen legitim sind oder nicht)?³ Und die zweite Zusatzfrage lautet: Unter welchen empirischen (d.h. kognitiven, sozialpsychologischen, ökonomischen, politischen etc.) Bedingungen findet eine bestimmte Form der Herrschaft bei einem bestimmten Adressatenkreis dieser Herrschaft *de facto* einen hinreichenden Legitimationsglauben?

Für Marx, der ja nicht nur philosophische, sondern unter anderem auch historiographische und soziologische Interessen verfolgte, können von Fall zu Fall alle drei Fragen von Bedeutung sein. Aber mit Blick auf dasjenige Problem, das Miemiec im Auge hat, kann nur die erste Fra-

gestellung von Belang sein, also die rein konzeptuelle Frage nach der Möglichkeit legitimer Herrschaft.

Um diese Fragestellung sinnvoll verfolgen zu können, muss natürlich genauer gesagt werden, was unter Herrschaft und was unter Legitimität zu verstehen ist. Und in der Tat versucht Miemiec in Anlehnung an Raymond Geuss den Herrschaftsbegriff näher auszuleuchten. Doch was in diesem Zusammenhang gesagt wird, erscheint mir, ehrlich gesagt, unfruchtbar. Denn zum einen bringen Miemiecs Ausführungen einen weiteren heiklen Begriff ins Spiel, der seinerseits erst geklärt und definiert werden müsste: den Begriff der Macht. Zum anderen weicht der Autor, wie mir scheint, an entscheidender Stelle davon ab, den Herrschaftsbegriff selbst zu klären, um sich stattdessen einer Gegenüberstellung der Wendungen „überflüssige legitime Herrschaft“ und „überflüssige legitime Repression“ zuzuwenden. Diese Gegenüberstellung setzt jedoch den Herrschaftsbegriff bereits voraus, kann also nicht zu dessen Klärung beitragen.⁴

Auch wenn sich Miemiec über das Legitimitätskonzept nicht ausdrück-

³ Im Fall des Legitimitätsbegriffs könnte man durchaus dafür argumentieren, dass genau solche Herrschaftsformen legitim sind, die bei den jeweils Beherrschten *de facto* einen hinlänglichen Legitimitätsglauben finden. Max Weber scheint dies zuweilen gedacht zu haben. Aber man muss für diese These natürlich argumentieren. Weber hat dies nicht getan.

⁴ Meines Erachtens hätte es in diesem Zusammenhang allein schon aufgrund mangelnder Alternativen nahe gelegen, auf die klassische Herrschaftsdefinition von Max Weber zurückzugreifen: „Herrschaft soll heißen die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden (...).“ *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 28.

lich äußert, scheint er implizit etwas zu sagen, was unmittelbar zu der Kernfrage zurückführt. Denn wenn ich ihn richtig verstehe, geht er an vielen Stellen seiner Überlegungen davon aus, dass eine Institution im Allgemeinen und eine Herrschaftsinstitution im Besonderen genau dann legitim ist, wenn die von den Handlungen bzw. Herrschaftshandlungen der Institution betroffenen Menschen der Einführung dieser Institution freiwillig zugestimmt haben. Über das Konzept der freiwilligen Zustimmung fand ja oben die Einführung des Legitimitätsbegriffs statt. Und auch die vier Bedingungen, durch die Miemiec das Konzept der freien Kooperation bestimmt, betonen den Aspekt der Freiwilligkeit.

Dass die Legitimität einer Institution auf der freiwilligen Zustimmung der Betroffenen beruht, ist ein vertrauter Gedanke, vor allem ein unter Liberalen vertrauter Gedanke. Denn der Kontraktualismus, den wir seit Thomas Hobbes kennen und der seit John Locke ein integraler Bestandteil fast aller Spielarten des politischen Liberalismus ist, soll ja nichts anderes leisten, als den Aspekt der Freiwilligkeit ans Licht zu stellen. Politische und staatliche Herrschaftsausübung ist genau dann legitim, so der zentrale Gedanke des politischen Liberalismus, wenn die Beherrschten freiwillig einen Vertrag unterschrieben haben, der diese Herrschaft ins Werk setzt.

Zuweilen legt Miemiec jedoch neben der soeben erläuterten Vorstellung auch eine andere Bestimmung des Legitimitätsbegriffs nahe. So etwa, wenn er schreibt:

„Wenn es zu einer bestimmten, die Kooperationserfordernisse einer Gesellschaft in irgend einer Weise erfüllenden Herrschaftsform – sei sie nun ökonomisch oder politisch – keine praktikable Alternative ohne größere Nebenkosten für die Gesellschaftsmitglieder gibt, so bedient diese die Kooperationsbedürfnisse einer Gesellschaft auf praktisch alternativlose Weise. Damit [sic!] wäre sie legitim und einer Kritik (vorerst) entzogen – auch wenn die Arbeit nicht (im Marxschen Sinne) freiwillig geteilt ist.“ (S. 28)

Die Legitimität einer Herrschaftsinstitution beruht diesen Ausführungen zufolge ausdrücklich nicht auf der freiwilligen Zustimmung der Beherrschten, sondern auf dem Umstand, dass diese Institution unter den gegebenen Umständen eine notwendige Bedingung dafür leistet, die Kooperationsbedürfnisse der Beherrschten zu befriedigen. Nicht Freiwilligkeit, sondern Notwendigkeit und Effizienz lauten hier also die entscheidenden Stichworte.

Auf dem ersten Blick haben wir es also mit zwei rivalisierenden Begriffen der Legitimität von Herrschaft zu tun. Dem einen Begriff zufolge ist eine Herrschaftsform genau dann legitim, wenn die Beherrschten ihrer Beherrschung freiwillig zustimmen. Dem anderen Begriff zufolge ist

eine Herrschaftsform genau dann legitim, wenn die Beherrschten dank ihrer Beherrschung (zum Beispiel mit Blick auf die Befriedigung ihrer Kooperationsbedürfnisse) besser abschneiden, als sie es täten, wäre die Herrschaft außer Kraft gesetzt. Vor diesem Hintergrund würde sich der Streit zwischen den Anarchisten und den Hobbesianern auch als ein Streit um die Angemessenheit dieser rivalisierenden Legitimitätskonzepte formulieren lassen. Die Anarchisten glauben nicht, dass vernünftige Menschen sich freiwillig Herrschaft antun, weswegen in ihren Augen Herrschaft immer illegitim ist. Die Hobbesianer glauben hingegen, dass Herrschaft legitim ist, wenn sie ein notwendiges Mittel zum Zweck darstellt, und zwar unabhängig davon, ob die Beherrschten dieser Herrschaft freiwillig zustimmen. Aber ich glaube, die Streitlage ist, so formuliert, irreführend dargestellt. Denn bei näherer Erwägung zeigt sich, dass es gar nicht um zwei verschiedene Legitimitätsbegriffe geht. Vielmehr geht es um einen solchen Begriff und um einen nachvollziehbaren Grund für vernünftige Menschen, sich freiwillig einer Herrschaftsform zu unterwerfen. Genauer gesagt glaube ich, dass uns heutzutage tatsächlich nur noch der liberale Legitimitätsbegriff einsichtig ist, dass Herrschaft also dann und nur dann legitim ist, wenn die Beherrschten ihr freiwillig zustimmen. Die Effizienzproblematik kommt erst ins Spiel, wenn man sich fragt,

was vernünftige Menschen dazu bewegen kann, sich freiwillig einer Herrschaft auszuliefern. Und eine Antwort auf diese Frage führt direkt zurück zu Miemiecs Gedanken. Wenn die Menschen sehen, dass es unter den gegebenen Umständen nur möglich ist, ihre Kooperationsbedürfnisse zu befriedigen, wenn sie sich Herrschaft gefallen lassen, dann mag man das als guten Grund für diese Menschen bewerten, dieser Herrschaft freiwillig zuzustimmen. Die Legitimität der Herrschaft beruht jedoch nicht auf ihrer Effizienz oder auf ihrem Status eines notwendigen Mittels zum gegebenen Zweck, sondern allein darauf, dass die Beherrschten ihr freiwillig zugestimmt haben.

Man könnte aus diesen Überlegungen folgern wollen, dass die Anarchisten im Unrecht sind, während die Hobbesianer Recht haben. Denn die Anarchisten scheinen vor dem inzwischen entfalteten Hintergrund zu sagen, dass es prinzipiell keine guten Gründe dafür geben kann, sich freiwillig einer Herrschaftsinstitution zu unterwerfen. Miemiecs Beispiel scheint jedoch den Hobbesianern Recht zu geben, die behaupten, dass es durchaus Umstände gibt, unter denen es vernünftig ist, sich freiwillig einer Herrschaft zu unterwerfen.

Tatsächlich glaube ich jedoch nicht, dass der Streit zwischen den beiden Parteien damit schon entschieden ist. Denn Miemiec macht in seinem Beispiel eine Voraussetzung, die zwar

einsichtig und sinnvoll, aber nicht zwingend ist. Diese Voraussetzung besagt, dass die Befriedigung der Kooperationsbedürfnisse für die Menschen das oberste Gut ist, dem sie vernünftigerweise Opfer zu bringen bereit sein sollten. Und wenn die Umstände nun einmal so sind, dass dieses Opfer darin besteht, sich freiwillig einer Herrschaft zu unterwerfen, dann ist es vernünftig, dies zu tun. Wie gesagt, die Voraussetzung, dass die Menschen an oberster Stelle ihre Kooperationsbedürfnisse (und das heißt ja ihre Lebens- und Überlebensbedingungen) gesichert sehen wollen, ist nicht nur für Marxisten plausibel. Aber sie ist trotzdem nicht zwingend. Warum sollte es nicht Menschen geben, denen ein herrschaftsfreies Leben wichtiger erscheint als ein Leben unter gesicherten ökonomischen Bedingungen? Angesichts dieser Frage wird erkennbar, dass wir es der Sache nach mit einer Güterabwägung zu tun haben: Sicherung der Kooperation und damit des Lebens versus ein Leben ohne Herrschaft in uneingeschränkter Freiheit. Wiederum mag es für viele Menschen vernünftig erscheinen, sich angesichts dieser Optionen freiwillig dafür zu entscheiden, sich der Herrschaft zu unterwerfen. Aber ich denke, mittlerweile sind wir am quasi existenziellen Ankerpunkt der Problematik angelangt. Denn prinzipiell unvernünftig ist es natürlich nicht, ein (vielleicht arg kurzes) Leben in vollkommener Freiheit vorzuziehen.

Der Streit zwischen den Anarchisten und den Hobbesianern ist, so scheint mir vor diesem Hintergrund, objektiv nicht zu entscheiden. Dies liegt in der Natur derartiger Güterabwägungen. Aber der Streit lässt sich objektiv richtig beschreiben. Anarchisten glauben, dass es prinzipiell unmöglich ist, plausible Gründe zu nennen, freiwilligerweise ein Leben als Beherrscher oder Beherrschte einem Leben in unumschränkter Freiheit vorzuziehen. Hobbesianer glauben, dass es solche Gründe durchaus gibt, dass unter Umständen also etwas wichtiger sein kann als die unumschränkte Freiheit. In Anbetracht dieser Formulierung der Streitlinie wird erkennbar, inwiefern die Anarchisten eine deutlich stärkere Position als ihre Kontrahenten bzw. einen recht extravaganten Standpunkt vertreten.

Zieht ein Schwanken tatsächlich Marxens Projekt der Herrschaftskritik in Mitleidenschaft?

Bevor wir uns der Frage zuwenden, ob Marx zwischen der anarchistischen und der hobbesianischen Position schwankt, möchte ich mich Miemiecs These anschließen, dass ein solches Schwanken tatsächlich die marxistische Herrschaftskritik in Mitleidenschaft ziehen würde. Auch die Begründung, die Miemiec liefert, leuchtet mir vollkommen ein. Solange Marx nicht klärt, ob jede Form der Herrschaft in seinen Augen illegitime Herrschaft ist, bleibt eine Herrschaftskritik unzureichend,

die sich damit begnügt, den ideologischen Charakter eines bestimmten Versuchs zu demonstrieren, eine gegebene Herrschaftsform zu legitimieren. Andere Versuche, die die Herrschaftskritik nicht berührt, könnten ja erfolgreich, die betreffende Herrschaftsform also legitim sein.

Schwankt Marx zwischen der hobbesianischen und der anarchistischen Position?

Auch in seiner Diagnose, der zufolge Marx zwischen der anarchistischen und der hobbesianischen Auffassung von freier Kooperationen schwankt, pflichte ich Miemiec bei. Marx hat keine klare Position in der Frage, ob jede Form von Herrschaft überwunden werden soll oder nur solche Herrschaftsformen, die der freien Entfaltung der Menschen im

Wege stehen. Wie ich an anderer Stelle zu zeigen versuchte, spiegelt diese Unklarheit eine generelle Ambivalenz des politischen Denkens von Karl Marx. Marx war eben nicht nur der Philosoph, der der anarchistischen These vom Absterben des Staates und damit aller politischen Herrschaft zustimmte. Marx war vielmehr auch ein Gegner solcher Formen des Anarchismus, die nicht nur politische, sondern auch ökonomische Koordination verteufelten. Marx strebte also keine anarchistische, sondern eine geplante, regulierte, koordinierte Form des Wirtschaftens an. Und wo Planung, Regulation und Koordination des Handelns einer Vielzahl von Menschen statthat, ist, so scheint mir, notwendigerweise auch immer schon eine zumindest rudimentäre Form von Herrschaft im Spiel.

Richard Raatzsch

Romantik und Kritik

1. Das Hauptgewicht von Olaf Miemiecs Argumentation liegt, wenn ich sie richtig verstehe, in dem Nachweis, dass das Marxsche Emanzipationsdenken nicht korrekt, genauer: inkohärent, ist. Zwar akzeptiere er einen bestimmten Anfangszustand, der gekennzeichnet ist durch falsches Bewusstsein und Irrtum einerseits sowie unfreie Existenz andererseits, schieße aber in seinem Bild des Endzustandes weit über das hinaus, was eine rational nachvollzieh-

bare, „schlüssige“ Transformation ermöglicht. Marx übersehe dabei Folgendes: „Es könnte zumindest theoretisch möglich sein, dass die Gesellschaftsmitglieder nach einer Umstellung der Herrschaftslegitimationsmodi von ideologischen auf postideologische die faktischen Verhältnisse für legitim befinden und es somit zu keiner Reduktion von Repression kommen muss, obwohl wir es mit einem Emanzipationsprozess zu tun haben, denn aufgrund der

nunmehr erfolgten vernünftigen Anerkennung verlieren die Verhältnisse ihren Zwangscharakter.“(S. 35 f.) – Mir scheint, dass dann, wenn Verhältnisse ihren Zwangscharakter verlieren, sie auch ihren repressiven Charakter verlieren, denn „Repression“ ist nur das Fremdwort für „Zwang.“ Jedenfalls wenn man so redet, wie man normaler Weise redet. Die theoretische Möglichkeit kann also nur bestehen, wenn die Wörter „Repression“ und „Zwang“ verschieden verwendet werden. (In dem Zitat aus Geuss' Text, in welchem die Anfangssituation u.s.w. skizziert werden, ist nur von Zwang die Rede. Und O. M. selbst schreibt an einer Stelle: „Herrschaft‘ ist die Macht, *Repression* auszuüben, *d.h.* die Nichterfüllung (die Frustration) menschlicher Präferenzen zu *erzwingen.*“, (S. 24, meine Hervorhebungen).) Um Marx vorwerfen zu können, er hätte eine theoretische Möglichkeit übersehen, müsste man also zuerst einmal geklärt werden, wie diese Ausdrücke als theoretische zu verstehen sind. Bis das geklärt ist, kann Marx nicht voreilig sein, und wenn es geklärt ist, ist Marx nur dann inkohärent, wenn er in seinen Ausführungen die Ausdrücke in den gleichen Bedeutungen verwendet. Bezogen auf seinen, und wie ich behaupte: den gewöhnlichen, Sprachgebrauch ist Marx einfach nur konsequent.

2. Natürlich sind damit nicht alle Probleme aus der Welt. Der Ausdruck „selbst auferlegter Zwang“,

der für (das Reden über) Marx von zentraler Bedeutung ist, markiert schon für sich ein Problem. (Das wird auch nicht dadurch kleiner, dass dieser Ausdruck an Kants bekannte Bestimmung der Aufklärung als Austritt der Menschheit aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit erinnert.) – Dass man zu etwas gezwungen wird, bedeutet gewöhnlich, dass man von anderen Menschen oder von den „Umständen“ genötigt wird, etwas zu tun, entgegen dem, was man selbst tun möchte, oder ohne dass man es von sich aus tun möchte. „Er ist dazu gezwungen worden“ ist eine Feststellung, die zu der Frage „Und wer, oder was, hat ihn gezwungen?“ geradezu einlädt. Die Antwort „Er hat sich selbst dazu gezwungen“ ist zwar eine mögliche Antwort, aber keine, die man auf jene Frage zuerst erwarten würde. Das heißt, der Standardfall, die Regel von Zwang ist der Zwang durch Andere oder eben durch die „Umstände“. Ein Besatzungsregime etwa übt Zwang aus, aber gewöhnlich keinen selbst auferlegten. – Nun sagt Marx aber, oder man kann das, was er sagt, so verstehen, dass er das sagen will: wenn es um Herrschaftsverhältnisse geht, geht es *immer* um selbst auferlegten Zwang. – Kann man ihm also wenigstens vorwerfen, Regel und Ausnahme durcheinander zu bringen? – Nein, scheint mir, denn wenn er sagt, Herrschaft sei selbst auferlegter Zwang, dann meint er damit *nicht* so etwas wie: „Peter hat sich selber zu etwas ge-

zwungen“. Denn er redet hier von keinem *besonderen* Individuum, auch nicht von allen Individuen als besonderen, sondern von *dem* Menschen, vom *Gattungswesen*. (Kant, siehe oben, redet von der *Menschheit*.) Damit erteilt Marx nicht etwa allen Unterdrückern die Absolution (so wenig wie Kants Begriff der Aufklärung es ausschließt, dass es tatsächlich Dunkelmänner gibt), sondern er nimmt eine andere, viele würde sagen: grundsätzlichere, Perspektive ein. Und darum verwechselt er hier auch nicht Regel und Ausnahme, sondern erweitert, falls dies eine Erweiterung und nicht schon eine Tatsache des gewöhnlichen Sprachgebrauchs ist, die Verwendung des Wortes „Zwang“ auf einen Fall, der jenseits der Fälle liegt, die man im Auge hat, wenn man, wie oben, von Regel und Ausnahme spricht. Diese Erweiterung erlaubt dann, für die neuen Fälle, sogar eine Umkehrung von Regel und Ausnahme. Angenommen, in unseren Breiten sind die Blätter der Bäume gewöhnlich rund, und nur in Ausnahmefällen länglich; in anderen Gegenden dagegen verhält es sich umgekehrt; dennoch können beide Blattarten so viel gemeinsam haben, dass es uns ganz natürlich ist, die Verwendung von „Blatt“ von den runden auf die länglichen auszudehnen – so dass man die Sache dann auch so beschreiben kann, wie gerade geschehen.

3. Vielleicht ist diese Deutung gar nicht so weit entfernt von dem, was

O. M. selbst denkt. Denn er meint, dass wir, wenn wir von selbst auferlegten Zwängen reden, „gewissermaßen ‚anthropologische‘ Bedingungen für mögliche Emanzipationsprozesse (unterstellen)“. (S. 33) Zugleich sagt er, am Anfang desselben Absatzes, dies sei „deshalb sinnvoll, weil wir damit deutlich machen, dass es sich um Zwänge handelt, die von sozialen Institutionen ausgehen, die von uns reproduziert werden, und nicht um Naturzwänge.“ – Meine Frage lautet hier: Wer ist „uns“? Anders formuliert: Ist „uns“ ein „anthropologischer“ Ausdruck oder nicht? Erinnern wir uns an den Fall des Besatzungsregimes. Die Zwänge, denen die Besetzten ausgesetzt sind, gehen gewöhnlich nicht von ihnen selbst aus, sondern eben von den Besatzern. In einer solchen Situation kann nur der wahrheitsgemäß sagen „Auf uns wird Zwang ausgeübt“, der zu den Besetzten gehört. Er kann natürlich auch sagen, dieser Zwang gehe von sozialen Institutionen aus. Denn es ist nichts Umgereimtes daran, eine Besatzungsbehörde eine „soziale Institution“ zu nennen. Aber er kann gewöhnlich nicht sagen „Diese Institution wird von uns selbst reproduziert.“ Das wäre nur ein Spiel mit Worten. Richtig wäre vielleicht, dass sie von den Besetzten hingenommen wird; häufig aber wird sie von ihnen bekämpft, ihr Wirken sabotiert u.s.w. Bekämpfen und Sabotieren sind gewöhnlich keine Formen von Reproduktion. Wenn es

dennoch aus den angegebenen Gründen sinnvoll ist, von „selbst auferlegten Zwängen“ zu reden, dann redet man, wenn von ihnen redet, wie gesagt, nicht in dem Modus, in dem man redet, wenn man von Besatzern und Besetzten redet; und darum auch nicht in dem Modus, in dem Marx von Kapitalisten und Proletariern redet; denn das ist, alles in allem, derselbe Modus. Es ist nun viel leichter, auf die Verschiedenheit der Sprechweisen aufmerksam zu werden, wenn man von *einem* Menschen im Unterschied zu *dem* Menschen spricht, als wenn man nur von *uns* redet – denn wozu sollte „uns“ hier im Gegensatz stehen?

4. Ich glaube, dieser Unterschied ist von zentraler Bedeutung für unser Thema. Er geht jedenfalls mit dem einher, worin O. M. den Grund für Marx' Herrschaftskritik sieht: dieser tendiere „zu einer pauschalen Herrschaftskritik in dem Sinne, dass eine gesellschaftliche Struktur schon deshalb kritikwürdig scheint, *weil* Herrschaft ausgeübt wird. Deshalb konzipiert er die kommunistische Gesellschaft ja als herrschaftsfrei in sowohl sozialstruktureller Hinsicht (Beseitigung der Klassen) als auch in politischer Hinsicht („Absterben“ des Staates); und – zumindest in den anthropologischen Frühschriften – finden wir sogar die leicht romantisch angehauchte Vorstellung von einer ‚Resurrektion‘ der Natur, was also heißt, dass im Kommunismus sogar die Herrschaft über die Natur

aufgehoben werden soll.“ (S. 29) – Bevor ich auf den wesentlichen Punkt zu sprechen komme, will ich anmerken, dass Marx m.E. die kommunistische Gesellschaft nicht *aus dem angegebenen Grund* als herrschaftsfrei konzipiert. Jedenfalls kenne ich keine Stelle bei Marx, die diese These rechtfertigen würde, und O. M. gibt auch keine an. Richtig ist, dass Marx von der kommunistischen Gesellschaft als einer herrschaftsfreien Gesellschaft spricht, als einer freien Assoziation u.s.w. Aber das tut er nicht, *weil* er Herrschaft an sich als kritikwürdig betrachtet, sondern, zumindest gibt er das so vor, weil er dies als Teil der Logik der geschichtlichen Entwicklung sieht. Das hält sich bis zum späten Marx durch. Hier muss man jedoch gleich einschränkend hinzufügen, dass dieser, erstens, zwei mögliche Fortsetzungen des Kapitalismus sieht: Kommunismus oder Barbarei; und, zweitens, die Idee, man könne die Logik der gesellschaftlichen Entwicklung entdecken, so dass man dann auch Prognosen aufstellen könne, für sehr viel komplizierter hält, als seine eigenen Prognosen, wenn man sie für sich betrachtet, es nahe zu legen scheinen, kurz: seine Prognosen stehen immer unter dem Vorbehalt eines „soweit man es heute sagen kann“. Dieser Vorbehalt hat einen anderen Charakter als der Vorbehalt, den man mit den gleichen Worten ausdrücken und *immer* machen könnte. Er ist, in gewissem Sinn, kein *epistemischer*, der darauf

hinausläuft, dass wir uns immer irren können. Er ist ein *geschichtsphilosophischer*, der, ähnlich wie es der Pragmatismus allgemein sagt, auf der Einsicht – Einsicht, nicht Vermutung! – beruht, dass *wirklich* Neues, und nicht nur neue Kombinationen von Altem, entstehen können. In diesem letzten Punkt weicht, so weit ich das beurteilen kann, der späte vom frühen Marx ab. Das heißt, sein Verständnis dessen, was man „Logik der Geschichte“ nennen könnte, hat sich inzwischen gewandelt. (Es ist, in gewissem Sinne, kein *philosophisches* Verständnis mehr.)

5. Was die romantisch angehauchte These von der „Resurrektion“ der Natur angeht: wie kann man Marx einerseits romantisch angehauchte Thesen und andererseits *zu wenig* Utopie vorwerfen? Ist ein Utopist nicht als solcher ein Sozialromantiker? M.E. ist Marx in sozialen Fragen einer der schärfsten Antiromantiker, obwohl er die politische Sehnsucht, die sich in Utopien ausspricht, durchaus teilt. In der Ablehnung alles Utopischen steht er wohl wirklich Hobbes nahe. Denn welcher Denker ist in Bezug auf das Soziale so nüchtern, so anti-romantisch wie Hobbes? Nüchternheit ist für einen *Theoretiker* eine Tugend, denn sie geht damit einher, die Dinge zu sehen, wie sie sind, sprich: sich von seiner Begeisterung oder seinem Abscheu, seinen Sehnsüchten und Ängsten soweit zu distanzieren, wie man nur kann. Auch Brecht wird seinem Selbstverständnis als Marxist

gerade nicht untreu, wenn er „Glottz nicht so romantisch“ als Spruch über der Bühne anbringen lässt. (Es gibt noch eine andere Bedeutung von Romantik, auf die ich unten noch einmal zurückkomme.)

6. Da gerade Marx' Hin-und-Her-Schwanken „zwischen einer hobbesianischen und einer anarchistischen Position hinsichtlich der Bewertung von Herrschaftsinstitutionen“ erwähnt wurde: O. M. meint, diese Unklarheit schwäche die sozialistische Gesellschaftskritik. – Soll die sozialistische Gesellschaftskritik also *entweder* hobbesianisch *oder* anarchistisch werden? Würde so das, was man gewöhnlich unter dem Ausdruck „sozialistische Gesellschaftskritik“ versteht, nicht nur noch schwächer? Im philosophischen Jargon gesprochen: wo *reine* Positionen zugleich Positionen sind, von denen man glaubt, dass sie nicht durchzuhalten sind, da beweist man als *Eklektizist* immerhin Problembewusstsein. Wenn man dagegen unter dem Schwanken zwischen dem Hobbesianismus und dem Anarchismus meint, dass Marx versucht hat, eine Konzeption zu entwickeln, die Elemente von beidem enthält, ohne eines von beiden zu sein, dann ist so lange nicht klar, was daran schlecht sein soll, wie nicht klar ist, was an den jeweiligen Elementen schlecht ist, die Marx, der Voraussetzung nach, zu einem Ganzen zu verbinden suchte. So gesehen würde das Schwanken zwischen Hobbes und Bakunin eine

Gesellschaftskritik, sei sie sozialistisch oder nicht (auch hierzu unten etwas mehr), gerade nicht schwächen, sondern eher stärken. Jedenfalls bis zu dem Moment, in dem wir eine *homogene* Konzeption haben, in welcher Hobbes und Bakunin wirklich aufgehoben wären. Aber wie will man eine solche Konzeption mit der Idee verbinden, dass *wirklich* Neues entsteht?

7. Aber zurück zu der Unterscheidung zwischen *einem* und *dem* Menschen. Um zu sehen, wieso dies vielleicht das zentrale Problem ist, falls es ein solches gibt, muss ich etwas ausholen. Ich beginne mit den Fragen: Was heißt eigentlich „Gesellschaftskritik“, und was hat diese mit Marx zu tun?

(a) Wenn ich etwas der Kritik unterziehe, dann, könnte man meinen, messe ich es an einem Maßstab. Da ist gewiss etwas dran, nur muss es nicht allgemein zutreffen. Denken wir etwa an das Entstehen einer neuen Malweise. Wenn sie wirklich neu ist, setzt sie erst die Standards, an denen sie zu messen ist. Kein Wunder also, dass die ersten Bewertungen des Impressionismus diesen einfach als Werk unfähiger Maler hinstellten. Gemessen an dem, was bis dahin als (gutes) Malen galt, waren impressionistische Bilder einfach grässlich. Nur, genau genommen, gab es zu diesem Zeitpunkt noch gar keine *impressionistischen* Bilder, sondern nur Bilder, die man *später*, als es den Impressionismus als *Richtung* gab – und damit

es eine Richtung geben kann, muss es *mehr* als nur ein oder zwei Bilder geben –, rückblickend „die ersten impressionistischen Bilder“ nennen konnte. Kann es also, bis die Richtung etabliert ist, keine Kunstkritik geben? Oder nur keine, die sagt, wie es um die Richtung als solche steht? Ist, anders gesagt, die Kunstkritik der Kunst völlig äußerlich, oder gehört sie, irgendwie, zu ihr? (Immerhin scheint sie zur Seite der Rezeption zu gehören, und wenn die zur Kunst gehört, dann ...) Oder meinen wir mit „Kunstkritik“ etwas Uneinheitliches in dem Sinn, dass es mal diese, mal jene Eigenart hat? Und wie steht es in dieser Hinsicht um Gesellschaftskritik? Muss ich wirklich, um etwas kritisieren zu können, in der Lage sein, anzugeben, wie es anders sein sollte, außer natürlich in dem trivialen Sinn, dass es eben *nicht* so sein sollte, wie es ist? Ist der Begriff der Kritik derart eng umrissen, dass jede Analogie mit Ausdrucksverhalten – etwa einem Schmerzensausruf, einem spontanen Ausdruck der Freude u. a. m. – verfehlt ist? Was die Kunst angeht, scheint es jedenfalls manchmal so zu sein, dass man einen nachhaltigen Eindruck von einem Kunstwerk erfährt – „ein gutes Bild ist wie eine Ohrfeige“ sagt jemand, der sich auskennt –, also in dem, wie man sich zu diesem Werk verhält, durchgreifend bestimmt wird und in diesem Verhalten, wenn man so will, ein Urteil erkennen lässt, ohne dass man sagen könnte, woran das liegt,

ohne das Urteil sozusagen aussprechen zu können, ohne das Werk also mit etwas vergleichen zu können, außer dass man selbst gewissermaßen der Vergleichsmaßstab ist. (Wer an der Charakterisierung von Marx' Denken als säkularisiertem Heilenden Gefallen finden kann, sollte sich fragen, was sie besagt, wenn man sie mit der Idee der Religion als Aufschrei der gedrängten Kreatur verbindet.)

(b) O. M. geht jedenfalls davon aus, Marx habe sich „in seiner Kapitalismuskritik von dem Bild einer freien Kooperation inspirieren“ lassen, (S. 19) soll heißen: gemessen an dem Bild einer freien Kooperation kommt der Kapitalismus schlecht weg, sollte also nicht sein. Aber das scheint mir nicht so klar. Gewiss, Marx unterscheidet zwischen naturwüchsiger und freiwilliger Arbeitsteilung. Aber das allein ist noch keine *Kritik*, wenn es einen Unterschied zwischen den Sätzen „Es ist so und so“ und „Es ist nicht gut, dass es so und so ist“ derart gibt, dass der letzte Satz, nicht aber der erste, ein kritischer Satz ist. Und mir scheint, dass O. M. diese Ansicht zumindest nahe legt. Aber dass Marx zwischen naturwüchsiger und freiwilliger Arbeitsteilung *unterscheidet*, ist dann auch kein hinreichender Beleg für die These, dass er sich von letzterer in kritischem Sinne *inspirieren* ließe.

(c) Auf den ersten Blick scheint diese Unterscheidung zwischen dem Sein und dem Sollen auch notwen-

dig zu sein. Denn wenn jemand beschreibt, wie etwas ist, dann, scheint es, kann man immer noch fragen, ob es so, wie es ist, gut ist, ob es so sein sollte u.s.w. Also kann dieses nicht in jenem enthalten sein. Darum besteht der angedeutete Unterschied. Aber dann stützt all das, was O. M. als Beleg für seine Ausgangsthese anführt, diese These eben gerade nicht (außer in Hinsicht auf den Verweis auf das *Kapital*; aber dies ist ja auch kein Beleg, sondern eine Wiederholung der These). Was es also bräuchte, wäre eine selbständige Argumentation derart, dass Marx die freie Kooperation als Maßstab der Beurteilung betrachtet, und mit welchem Recht er das tut. O. M. aber schließt nur darauf, dass Marx diese Ansichten im angegebenen Sinn hatte.

(d) Dass dieser Schluss nicht wirklich zwingend ist, sieht man, wenn man die Unterscheidung zwischen dem Sein und dem Sollen in der oben angedeuteten Weise aufgibt. Und in der Tat kann man, entgegen dem ersten Eindruck, durchaus die Ansicht vertreten, es gäbe keinen derartigen (kategorischen) Unterschied zwischen dem Sein und dem Sollen. – Wenn ein Fahrradkenner einem anderen sagt, sein Carbonrad habe eine Tretlagersteifigkeit von 114 Nm^o, dann braucht er nicht mehr hinzuzufügen, dass dies ein *guter* Wert sei, also einer, den ein solches Tretlager, wenn es irgend geht, haben sollte. Das versteht sich von selbst für den, der sich aus-

kennt. Das bedeutet dann, wenn wir bestimmte Variationsbreiten annehmen, dass eine Steifigkeit von, sagen wir, 14 Nm/° schlecht wäre. So wie es sich im ersten Fall erübrigte, „und das ist ein guter Wert“ hinzuzufügen, so im zweiten „und das ist ein schlechter“. Und Leuten, die sich nicht so gut auskennen, kann man dies alles dadurch plausibel machen, dass man ihnen zeigt, wie man von dem, was sie für ein gutes Tretlager halten, falls sie darüber eine Ansicht haben, auf natürlichem Wege zur Ansicht der Experten kommt. – Aber, um dies auf unser Thema zu übertragen, versteht es sich in diesem Sinne wirklich von selbst, dass freie Kooperation etwas Gutes ist? Reicht es wirklich aus, zu sagen „dort leben die Leute in freier Kooperation“, um zu wissen, dass die Leute dort in einer guten Weise zusammenleben? Mir scheint, dass dies zumindest für Marx nicht so klar ist. O. M. weist zwar auf jene allseits bekannte Formulierung aus dem *Manifest der kommunistischen Partei* hin, „wonach an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft eine Assoziation trete, in der die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller sei“ – aber er weist leider nicht auch noch darauf hin, dass der erste Teil derselben Schrift das *Hohelied* des Kapitalismus singt. Nur, in welchem Sinn kann man den Kapitalismus *feiern*, ohne damit der erzwungenen Kooperation in der Fabrik die *Absolution* zu erteilen? Anders gesagt:

In welchem Sinn ist es eine *Kritik*, wenn man sagt – um auf ein anderes Bild von Marx zu verweisen –, dass der Fortschritt seinen Nektar stets aus den Schädeln Erschlagener trinkt? (Ist die Darstellung der *Tragik* einer Situation oder eines Vorgangs eine Form ihrer *kritischen* Darstellung?) Doch höchstens gegenüber denen, die nur den Fortschritt sehen, aber nicht den Preis, den er fordert. Also nur gegenüber denen, die halbblind sind.

(e) Natürlich versteht es sich von selbst, dass Fortschritt etwas Gutes ist, und Totschlagen etwas Böses. Wäre es anders, könnten „Fortschrittsfeind“ und „Totschläger“ keine Schimpfworte sein, was sie aber sind. (Dass man beide Titel mit Stolz tragen kann, je nachdem, worum es geht, widerspricht dem nicht, sondern bestätigt diesen Punkt: denn ihn mit Stolz zu tragen ist eine *Reaktion* auf das Gewöhnliche, also abgeleitet, und bedarf als solche einer Rechtfertigung.) Dass Fortschritt etwas Gutes ist und Totschlagen etwas Böses, versteht sich für alle die von selbst, die Deutsch gelernt haben (und es nicht wieder vergessen haben, etwa indem sie zu Philosophen wurden). – Ähnliches ließe sich von „freiwillig“ zeigen. Das heißt, wenn etwas nicht freiwillig geschieht, bedarf dies gewöhnlich der Rechtfertigung, nicht aber umgekehrt. Wenn dem aber so ist, ist es, sogar in zweifacher Hinsicht, leicht irreführend zu sagen, Marx gehe davon aus, dass die frei-

willige Kooperation an sich gut sei. Denn jeder, der Deutsch spricht, geht dann davon aus, sofern er überhaupt von etwas ausgeht, wenn er Deutsch spricht. (Wovon gehe ich denn aus, wenn ich sage, die Wand da drüben sei weiß? Gewiss nicht davon, dass sie mir weiß vorkommt, oder dass gewöhnliche Lichtverhältnisse herrschen u.s.w.; kurz, ich gehe hier von gar nichts aus.) Also, *soweit* Marx davon ausgeht, freiwillige Kooperation sei gut, also alles, was sie behindert, nicht gut, hat nicht er die Begründungslast zu tragen, sondern jeder, der ihm widersprechen will. Ich muss mich nicht rechtfertigen, wenn ich einen notorischen Lügner für einen schlechten Menschen halte, *soweit* dies überhaupt zweierlei ist; ich muss mich nur rechtfertigen, wenn ich einen notorischen Lügner, *der nicht anders kann, als notorisch zu lügen*, für einen schlechten Menschen halte. Aber auch dann muss ich nicht meine Meinung rechtfertigen, sondern meinen Sprachgebrauch. Denn es ist zwar richtig, dass notorische Lügner *per definitionem* schlechte Menschen sind, aber diese Festlegung, *soweit* es eine ist, gilt innerhalb der Grenzen, innerhalb derer wir diese Gleichung bisher vollzogen haben. Und der Fall, dass jemand nicht anders kann, liegt jenseits dieser Grenzen. Oder, um genauer zu sein, inzwischen haben wir die Grenzen so gezogen, dass für einen solchen Fall die Gleichung nicht mehr gilt. Also, um es kurz zu

machen, *soweit* es sich bei den von O. M. inkriminierten Äußerungen von Marx um moralische Urteile handelt, sind es solche, die nur das zum Ausdruck bringen, was die Ausdrücke, welche in den Urteilen vorkommen, bedeuten. (Das ist eine allgemeine These, die unten noch wesentlich eingeschränkt werden wird.) Wie auch immer, diese Punkte haben alle nichts mit Marx im Besonderen zu tun. Oder: Was hat das alles mit Gesellschaftstheorie zu tun?

(f) Vielleicht wird man hier antworten wollen: der Theoretiker sagt uns, wie die Dinge wirklich sind, im Unterschied zu dem, was wir ursprünglich dachten; und nachdem der Theoretiker uns dies gesagt hat, wenden wir, und das kann im einzelnen Fall schon der Theoretiker selbst sein, die gewöhnlichen moralischen Begriffe darauf an ... und dann sehen wir, dass es sich von selbst versteht, dass das und das kritikwürdig ist. Marx klärt uns insofern auf, als er uns zeigt, dass die Art, wie wir leben, den von uns bereits jetzt aufgestellten Normen nicht genügt, resp. indem er zeigt, dass unsere Normenausdrücke leer sind oder gar das Gegenteil von dem bedeuten, was sie zu bedeuten scheinen – nämlich dann, wenn diese Normen nicht in Sonntagsreden bestehen oder sich jedenfalls nicht in diesen erschöpfen, sondern in dem, wie wir uns zueinander verhalten, wie aufrichtig, hilfsbereit, verständnisvoll, fair u.s.w. wir mit-

einander umgehen, wie wir den Nachgeborenen die Welt hinterlassen, also wie wir andere Lebewesen, ja die Schöpfung insgesamt behandeln, wie schwer es uns fällt, gegen unsere Ideale und Normen zu verstoßen, wie wir mit anderen leiden, uns über ihre Erfolge freuen können u. v. a. m. Ein Beispiel: Marx sagt uns, was es mit dem Profit auf sich hat, und das unterscheidet sich von dem, was man zunächst sagen würde, sollte man die Frage beantworten, wo er herkommt. Die natürliche Antwort ist: man verkauft etwas zu einem höheren Preis, als man es gekauft hat. Man tauscht nicht wirklich Äquivalente. Aber wie kann eine ganze Wirtschaft auf Betrug beruhen? Dann müssten doch irgendwelche Gruppen untergehen, unmittelbar verhungern, oder in der Vielfalt der Tauschakte würden sich Betrügen und Betrogenwerden aufheben – was dann natürlich bedeuten würde, dass niemand wirklich reicher werden würde. U.s.w. Marx' bekannte Lösung: Der Arbeiter bekommt nicht die Arbeit, sondern seine *Arbeitskraft* bezahlt, deren Gebrauch mehr Wert schafft, als ihre Herstellung kostet. Daher der Mehrwert, daher, am Ende, der Profit. Dass manche Menschen ihre Arbeitskraft verkaufen, liegt nun nicht daran, dass sie sich nichts Schöneres vorstellen können, sondern daran, dass es für sie keine andere Möglichkeit gibt zu überleben. Das ist einfach eine Tatsache. Der Arbeiter *muss* seine Arbeitskraft

verkaufen, er wird in die Fabrik *gezwungen*, wenn er überleben will. Gewöhnlich will der Arbeiter überleben. Also ... Andererseits: die Arbeit in der Fabrik ist eine Art von Formveränderung der Natur, die es erlaubt, dass man in sehr viel weniger Zeit die Dinge herstellen kann, die man zum Überleben braucht, als in vorhergehenden Arten der Arbeit. Also, es ist zwar Zwang, aber ... – Mir scheint, dass an diesem Bild im Fall von Marx tatsächlich einiges dran ist. Das heißt, die bekannte These, Marx habe keine Ethik, also eigentlich auch keine Grundlage für die Kritik, gehabt, ist entweder Ausdruck der Einsicht in das, was Marx auszeichnet, oder ein Ausdruck völligen Unverständnisses, nämlich dann, wenn sie einfach eine Kritik sein soll. Nicht, dass man Marx nicht dafür kritisieren kann, dass er keine Ethik hatte. Man kann ihn nur nicht einfach dafür kritisieren, sondern höchstens auf eine Weise, die der Tatsache Rechnung trägt, dass Marx sich immerhin mit dieser Frage auseinandergesetzt hat. Und dabei ist er eben zu dem Ergebnis gekommen, dass die Ethik gerade keine Antwort auf die Frage gibt, wie es möglich ist, dass es zu Verhältnissen kommt, in denen der Mensch ein geknechtetes, ein erniedrigtes Wesen ist – und was von der Zukunft in dieser Hinsicht zu hoffen ist. Hat ihn das in seiner Überzeugung, *soweit* es eine ist, schwanken lassen, dass der Mensch *kein* erniedrigtes, kein geknechtetes

Wesen sein soll? Hat es ihn daran irre gemacht, dass jeder Mensch, als solcher, das Recht hat, alles das zu entfalten, was er an Talenten in sich hat? Weder, noch; sondern: es hat ihn klarer erkennen lassen, was es mit diesen Überzeugungen auf sich hat.

(g) Wenn man dieses Bild vom Zusammenhang von Theorie und Kritik akzeptiert, dann entgeht man zwar der oben erwähnten Schwierigkeit, nur stellt sich jetzt die Frage, was an dieser Art von Kritik noch „sozialistisch“ sein soll. Sie so zu nennen, hat ja nur einen Sinn, wenn man sie damit von anderen Arten der Kritik *abgrenzen* will. Aber was wäre denn dann eine *bürgerliche* Kapitalismuskritik? Denn der Witz des gerade skizzierten Bildes ist es ja, dass die „normativen Ressourcen“, auf die der Kritiker zurückgreift, gar nicht von ihm selbst als Theoretiker bereitgestellt werden, sondern von der *Allgemeinheit*. Es wird, mit anderen Worten, nichts anderes als die alltägliche Moral in Anschlag gebracht. Der Theoretiker liefert nur eine *Beschreibung* der Lage, welche frei ist von den Verzerrungen, die das alltägliche, gewöhnliche Bild der Lage, also das Bild des Laien, aufweist. Es ist wie im Krimi: der Detektiv ändert nicht unser moralisches Urteil über den Mörder, sondern nur unsere Ansicht darüber, wer der Mörder ist. Ebenso geht es dem Theoretiker tatsächlich nur um die Wahrheit, und nichts als die Wahrheit, denn der Rest versteht

sich von selbst (in dem Sinn, der oben erläutert wurde). Wie Brecht es im allgemeineren Teil seines Gedichtes „Und ich dachte immer“ sagt:

„Und ich dachte immer: die allereinfachsten Worte / Müssen genügen. Wenn ich sage, was ist / Muss jedem das Herz zerfleischt sein. / Aber so ist es eben nicht. Wie kann das sein?“

(h) Hier setzt, scheint mir, das Argument von der Parteilichkeit der Kritik ein. Es beginnt damit, dass man bestreitet, dass es so etwas wie eine Allgemeinheit, wie eine gewöhnliche Moral gibt. Statt dessen haben wir es, und zwar gerade dann, wenn die Theorie richtig ist, mit *Klassen* und deren Praktiken moralischer Bewertung zu tun. (Das ist übrigens ein Element seiner Theorie, von dem Marx zu Recht sagt, dass es *nicht* seine Erfindung ist. Von der Existenz von Klassen geht er aus, oder besser: er hält sie für jenseits aller Zweifel, und versucht nur, sie in der Sprache seiner Theorie zu beschreiben.) Der Slogan, dass das Sein das Bewusstsein bestimmt, bedeutet in einem nichtvulgären Verständnis, dass zwischen sozialer Lage und der Art, wie man die Welt sieht, ein *begrifflicher* Zusammenhang besteht. Man darf also, schon in der schwächsten Variante dieser Idee, nicht erwarten, dass eine Beschreibung der Dinge bei allen denen, die diese Beschreibung teilen, die gleiche selbstverständliche Bewertung mit sich zieht. Des einen Eule ist des

ändern Nachtigall. (Stärkere Varianten besagen, dass verschiedene Lagen nicht einmal die gleichen Beschreibungen zulassen.) Kurz gesagt: Kritik (und vielleicht sogar die Beschreibung) der Gesellschaft ist ein Ausdruck der Lage des Kritisierenden. Kein Wunder also, dass es manchen das Herz zerfleischt, während es andern aufgeht, wenn sie erfahren, was ist. Oder wie Brecht, seine Aussage einschränkend, das Gedicht fortsetzt:

„Dass du untergehst, wenn du dich nicht wehrst / Das wirst du doch einsehen.“

(i) Jetzt sind wir in gewisser Hinsicht beim Gegenteil dessen angekommen, was wir vorher gesagt haben, denn es gibt jetzt keine Allgemeinheit mehr, auf deren moralische Ressourcen Marx zurückgreifen könnte. Man kann die Sache auch anders formulieren: in dieser Sichtweise ist kein Raum für das, was der frühe Marx mit der „einen Entfremdung“ meint. Dafür sollte aber Raum sein, denn alles, was oben über den Zwang zum Verkauf der Arbeitskraft gesagt wurde, gilt, *mutatis mutandis*, auch für den Kapitalisten. Auch er *muss*, um überleben zu können, wirtschaftlich aktiv werden. Eine Fabrik zu besitzen ernährt den Mann oder die Frau nur, wenn in der Fabrik *gearbeitet* wird, wenn die Produkte, die dort hergestellt werden, *verkauft* werden, wenn man mit dem, was der Verkauf einbringt, *wieder* etwas kaufen kann u.s.w. Sonst ist eine Fabrik, genau

genommen, nicht einmal eine Fabrik, sondern vielleicht nur ein Haufen Steine, Holz und Eisen. (Die Idee des Streiks beruht auf dieser Einsicht.) Also, so wie der Arbeiter seine Arbeitskraft verkaufen muss, so *muss* der Kapitalist Arbeitskräfte kaufen. Auch sein Tun ist, so gesehen, kein freiwilliges, sondern ein *erzwungenes*. Auch wenn der Ausdruck „kapitalistischer Zwang“ dies eher verschleiert, es ist eben *eine* Entfremdung, wenn es überhaupt Entfremdung ist.

(j) Die Idee der Entfremdung geht nun, scheint mir, mit dem einher, was O. M. „anthropologische Bedingungen für mögliche Emanzipationsprozesse“ nennt. Diese Idee gibt dem Gedanken einer sozialistischen Gesellschaftskritik einen etwas anderen Sinn als die Idee der Kritik als Parteilichkeit: Sozialistische Kritik ist diejenige Kritik, die sich auf den Boden dessen stellt, wovon man sich entfremdet, im Unterschied zu einer Kritik, die innerhalb der Entfremdung verbleibt. Beide Formen sozialistischer Kritik stimmen darin überein, das Bestehende als solches in Frage zu stellen; im Unterschied zu einer Kritik, die nur das in Frage stellt, was die bestmögliche Ordnung des Bestehenden verhindert. Sozialistische Kritik stellt in beiden Formen das kapitalistische System in Frage, bürgerliche Kritik nur besondere seiner Formen. Nun tun beide Formen sozialistischer Kritik dies aus verschiedenen Gründen. Diejenige

Form der Kritik, welche mit der Idee der Entfremdung einhergeht, ist nur insofern parteilich, als eine der Klassen, die sich im Kapitalismus vorfinden, eher als andere, und zwar gerade auf Grund ihrer tatsächlichen Lage, an einer Überwindung der Entfremdung interessiert ist oder ihr doch zumindest weniger Widerstand entgegengesetzt. In einfachem Deutsch: wer wenig zu verlieren hat, ist eher bereit, die Dinge über den Haufen zu werfen, als der, welcher viel zu verlieren hat; wenn die Dinge es verdienen, über den Haufen geworfen zu werden, wenn der Umsturz einen Fortschritt darstellt, dann ist die Klasse fortschrittlich, in deren Interesse der Umsturz (eher) liegt.

(k) Wenn man von Entfremdung spricht, dann sollte man aber auch eine Antwort auf die Frage haben: Entfremdung *wovon*? Und wenn man von *einer* Entfremdung redet, ist klar, dass das, wovon man sich hier entfremdet, etwas ist, was *allen* Gruppen, sprich: Klassen, gemeinsam ist. Aber was soll das sein? – Das Wesen *des* Menschen? – Und was soll *das* sein? – Mir scheint, wenn man etwas vom nicht mehr jungen Marx lernen kann, was man vom jungen Marx und dessen Vorgängern *nicht* lernen kann, dann ist es dies: so etwas wie das Wesen *des* Menschen, von dem *der* Mensch sich *entfremden* kann, und zu dem er also, wenn auch auf einer höheren Ebene, wieder *zurückkehren* kann,

gibt es nicht. Denn es gibt *den* Menschen nicht.

(l) Das heißt aber nicht, dass es nichts gibt, wofür die Idee *des* Menschen, das Konzept der Entfremdung des Menschen von seinem eigenen Wesen ein, wenn auch verzerrter, Ausdruck wäre. Es heißt also nicht, dass es nur Klassenkritik geben kann. Im Gegenteil, gerade wenn es richtig ist, dass Gesellschaftskritik stets ein Ausdruck der Lage des Kritisierenden ist, *muss* es auch so etwas wie Entfremdungskritik geben. Denn genau genommen ist die Kritik nicht einfach ein Ausdruck der sozialen Lage des Kritikers, sondern ein Ausdruck der Lage, mit welcher der Kritiker sich *identifiziert*, soweit er sich mit einer Lage identifiziert. Klar ist, dass viele Menschen sich nicht in dem Sinn mit ihrer Lage identifizieren, dass dies eine Antwort auf die Frage wäre, womit sie sich identifizieren (sollten). Die Idee, sich *nicht* mit ihrer Lage zu identifizieren, kommt ihnen gar nicht in den Sinn. Aber wie der Fall Marx selbst zeigt, und wie Marx natürlich wusste, besteht kein *unmittelbarer*, oder jedenfalls: kein *simpler*, Zusammenhang zwischen Lage und Bewerten. (Das Konzept der Avantgarde ist *ein* Versuch, dem Rechnung zu tragen – und sie macht die Theorie komplizierter, vielleicht so kompliziert, dass sie einen Teil ihres Witzes verliert.) Das heißt, man kann sich die Frage stellen, was einem wie wichtig ist. Oder, da die Dinge für einen immer

eine bestimmte Bedeutung, diese oder jene Wichtigkeit haben: was einem die Dinge *wirklich* bedeuten, wie wichtig sie einem *eigentlich* sind, wie wichtig sie einem sein *sollten*, oder eben: mit *wessen* Lage man sich zu identifizieren hat. Und wenn einem diese Frage einmal in den Sinn kommt – und mir scheint, von dieser Frage führt ein direkter Weg zu der Frage, mit welcher die Ethik beginnt, falls sie nicht schon selbst eine Form dieser Frage ist –, also, wenn einem diese Frage einmal in den Sinn kommt, dann identifiziert man sich auch mit einer Lage, wenn man die Frage so oder so beantwortet, und sie nicht einfach beiseite schiebt oder wieder vergisst. Also muss es einen Unterschied, oder: einen komplizierten Zusammenhang, zwischen dem geben, was man ist, und dem, wie man denkt. Und wenn das, was man denkt, einen auszeichnet, wenn die *Persönlichkeit* eines Menschen sich in dem zeigt, was ihm wie wichtig ist, was sich wiederum darin zeigt, wie er sich anderen Menschen und den übrigen Dingen in der Welt gegenüber verhält, dann können Lage und Persönlichkeit nicht dasselbe sein. (In Marx' Sprechweise der „Charaktermaske“ drückt sich das Bewusstsein dieses Problems aus.) Oder, da Lage und Persönlichkeit (Maske und Maskiertes) in vielen Fällen tatsächlich zusammenfallen: sie sind der Möglichkeit nach verschieden, sind also, wenn sie zusammenfallen, nur tatsächlich, nicht

notwendig miteinander verbunden. Es muss dann, heißt das, möglich sein, dass man die Lage eines Menschen vollständig kennt: seinen sozialen Status, ob er Kinder hat, wo er herkommt, wie es um seine Bildung bestellt ist, ob er arm oder reich ist oder was auch immer, und dennoch nicht weiß, *was für ein Mensch* er ist. – Er weiß es, genau genommen, selber nicht. Um es wissen zu können, muss er einen Punkt finden, von dem aus er entscheiden kann, was wirklich wichtig ist u.s.w. (m) So muss es sein – nur klingt es etwas komisch. Denn was sagen wir, wenn uns jemand fragt, was einer für ein Mensch ist? Was tun Biographen? Sie erzählen uns, unter anderem, wo jemand herkommt, wie es um seinen sozialen Status steht, um seine familiären Verhältnisse u.s.w. Das alles soll erklären, warum der Mensch, um den es geht, das tut, was er tut. Da er das tut, was er tut, weil ihm diese oder jene Dinge wichtig sind, erklärt seine Lage uns, warum ihm diese oder jene Dinge wichtig sind. Oder besser, da es leicht in die Irre führt, wenn man sagt, seine Lage erkläre uns seine Sichtweise: wir bekommen ein Bild von der Person, das es *verständlich* macht, dass ihm diese oder jene Dinge wichtig sind. Eltern ist es nun einmal wichtig, dass es ihren Kindern gut geht. Was wäre natürlicher? Also werden sie eine Erhöhung des Kindergeldes begrüßen, und wenn sie es nicht tun, sollten sie dafür eine Erklärung haben – was sie *nicht*

brauchen, wenn sie es tun! Marx geht es zwar nicht um alles, was die Lage eines Menschen ausmacht, aber doch um den Teil dieser Lage, von dem er zu Recht sagen kann, dass er besonders wichtig sei. Wichtig – gemessen an dem, wie man dieses Wort gewöhnlich versteht. Gewöhnlich versteht man es so, dass Regierungswechsel, gesellschaftliche Unruhen oder gar Revolutionen, wichtige gesellschaftliche Ereignisse sind. Und alle diese Ereignisse sind nun einmal oft, wenn auch nicht immer, Folgen oder Ausdruck derjenigen sozialen Vorgänge, für die Marx sich hauptsächlich interessiert.

(n) Und nun können wir auf die Bedeutung von „Romantik“ zu sprechen kommen, in der Marx vielleicht doch ein Romantiker ist. Was, fragt der Romantiker, wie er jetzt verstanden wird, was ist das, was uns alle in die Lage versetzt, uns von unserer Lage zu lösen? Was es uns erlaubt, uns quasi von außen zu betrachten, die Frage zu stellen, was wirklich gut ist, verglichen mit dem, was wir, unserer Lage entsprechend, für gut halten, was uns also zu potentiellen Kritikern (sprich: Philosophen) macht? Was verbindet uns alle, egal ob wir Bauer oder Edelmann, Proletarier oder Kapitalist sind? – *Das* ist es, was der Anarchist im Auge hat: eine radikale Gleichheit zwischen uns allen, die es verbietet, dass irgendwer irgendwen beherrscht, und die Herrschaft, genau genommen, auch überflüssig

macht. – Wenn Goethe sagt, es gäbe kein Verbrechen, zu dem er nicht in sich die Anlage fühle, dann bekennt er sich, wie mir scheint, zu einer Perspektive, in der diese „romantischen Fragen“ zumindest sinnvoll sind. Wenn Kierkegaard über das Erwachen des inwendigen Menschen spricht, dann predigt er dieses Bekenntnis, während Emerson, wenn er sagt, „Man is explicable by nothing less than all his history“, es in eine These fasst. Wenn Marx als seinen Leitspruch wählt „Nichts Menschliches sei mir fremd“, dann formuliert er das Gleiche als (s)ein Ideal. (Und in diesem Sinne kann man auch sagen, er schwanke zwischen Hobbes und Bakunin hin und her – aber in diesem Sinne schwanken, deshalb die Aufzählung, viele hin und her, die sonst nicht unbedingt etwas mit Marx zu tun haben, ja, die ihm zum Teil sogar widersprechen.) Wenn Büchner in *Dantons Tod*, ganz am Anfang, Danton, den Revolutionär!, auf Julies Frage „Glaubst du an mich?“ antworten lässt:

„Was weiß ich? Wir wissen wenig voneinander. Wir / sind Dickhäuter, wir strecken die Hände nacheinander aus / aber es ist vergebliche Mühe, wir reiben nur das grobe Leder / aneinander ab, – wir sind sehr einsam.“

dann kommt, scheint mir, bei aller Verschiedenheit, darin doch die gleiche Sehnsucht zum Ausdruck wie in jenen Bekenntnissen: dass es etwas geben muss, was uns alle eint,

was jeder, weil es sein Innerstes ausmacht, versteht, als das Eigenste erkennt, sobald man es ihm nur zeigt (weshalb in der Tat die allereinfachsten Worte genügen müssten, um jedem das Herz zu zerfleischen), was, wenn wir es dann kennen, uns auch erlaubt, die Welt menschlich einzurichten, und zwar auf eine Weise, dass jeder mitmachen kann, weil niemand wirklich dabei verliert, sondern jeder nur gewinnt. Und ebenso bei Brecht, wenn er, in den *Buckower Elegien*, verfasst gegen Ende 1953, politisch gesprochen: nach dem 17. Juni, unter dem Titel *Böser Morgen*, schreibt:

„Die Silberpappel, eine ortsbekannte Schönheit / Heut eine alte Vettel. Der See / Eine Lache Abwaschwasser, nicht rühren! / Die Fuchsien unter dem Löwenmaul billig und eitel. / Warum? / Heut nacht im Traum sah ich Finger, auf mich deutend / Wie auf einen Aussätzigen. Sie waren zerarbeitet und / Sie waren gebrochen. / Unwissende!, schrie ich / Schuldbewusst.“

Das, scheint mir, ist das große Problem, vor dem Marx steht, und dass auch er, fürchte ich, nicht löst: dass nichts von dem, was man mit Anspruch auf allgemeine Geltung sagen kann, die Lösung auf das Rät-

sel des Lebens ist – und dass selbst Einsicht in diesen Zusammenhang das Problem nicht zum Verschwinden bringt. Dass wir am Ende nichts in der Hand haben, wenn wir sagen wollen, was *wirklich* gut und was böse ist, was tatsächlich Kritik verdient, und was Lob, was zerstört und was aufgebaut werden sollte. Dass wir einfach eine Entscheidung fällen müssen, wo wir stehen wollen, was uns wichtig ist, so weit wir uns in diesen Fragen entscheiden können, oder dass wir, was zunächst wie die gegenteilige Position aussieht, aber, da es William James ist, der sie vorbringt, schwerlich das Gegenteil jener sein kann, dass wir also in diesen Dingen einfach auf unser Herz hören müssen. – Das spricht dafür, dass das Problem, vielleicht, einfach ein Ausdruck der Form unseres Lebens ist, der nur vergeht, wenn diese Form sich ändert, so dass wir, wenn unser Leben diese andere Form hätte, vielleicht das Rätsel nicht einmal mehr verstehen könnten, weil es ein für *diese* Form so fremder Ausdruck wäre. – Wenn das nicht Romantik ist, was dann? – Nur, wenn es das ist, mit welchem Recht dürfte man dann *kein* Romantiker sein?

Wolfgang Luutz

„Legitime Herrschaft“ auf schwankendem Grund. Herrschaftskritik in der Herrschaftsfalle

Olaf Miemiec kann seine Grundthese, dass Marx in seiner Herrschaftskritik zwischen einer hobbesianischen und einer anarchistischen Position hin und her schwankt und diese Unklarheit seine Gesellschaftskritik beeinflusst, recht überzeugend darlegen.

Diese „Unklarheit“ wurzelt meines Erachtens aber im Gegenstand, der Ambivalenz von Herrschaft selbst. Anders als Miemiec suche ich Auswege aus dieser Unterbestimmtheit deshalb auch nicht vorrangig im Feld der rationalen Legitimation („legitime Herrschaft“), sondern auf dem Gebiet der Herrschaftsbegrenzung („maßvolle Herrschaft“). Dabei scheint es hinsichtlich der leitenden Annahmen durchaus gewisse Übereinstimmungen zu geben. Ich gehe davon aus, dass

1. Herrschaft in sozialen Verbindungen vorkommt, sie dort ist, wo Menschen (miteinander) sind,
2. Versuche der Transzendierung von Herrschaft überhaupt deshalb nur dazu führen, dass Herrschaft total und damit übermächtig wird.

Aus meiner Sicht besteht die Aktualität der Marxschen Herrschaftskritik gerade darin, dass er die *totalisierenden Tendenzen* der Kapitalherrschaft in den Blick nimmt und ihre *Wurzeln* in der Kapitallogik auf-

deckt. Die „Entdeckung“ der Globalisierungstheoretiker, dass unsere Zeit durch eine Ökonomisierung des Sozialen und weltweite, die Grenzen des Nationalstaates sprengende wirtschaftliche Verflechtungen gekennzeichnet sei, dürfte deshalb bei einem Marx-Kenner eigentlich auch nur ein müdes Lächeln hervorrufen.

Meine Frage lautet nun, wie diesen totalisierenden Wirkungen *politisch* zu begegnen ist, ohne in politische Totalitarismen zu verfallen. Dieses Feld des Politischen, hier setzt meine Kritik an, wird von Miemiec in seinem Ansatz der freien, durch legitime Institutionen organisierten Kooperation jedoch konzeptionell gar nicht eingeholt. Es fehlt wie bei Marx eine Differenzierung zwischen ökonomischer und politischer Macht sowie innerhalb politischer Macht. Politische Macht scheint nur als Funktion ökonomischer Kooperation/Herrschaft vorzukommen. Warum diese Engführung der Fragestellung? Miemiecs vorrangigen normativen Bezugspunkt bildet der Begriff der legitimen Herrschaft, d.h. einer Herrschaft, in der Herrschaftsinstitutionen freiwillig anerkennungsfähig sind. Die Frage, die er deshalb kritisch an Marx richtet, lautet, ob soziale Institutionen nicht auch anders, also mit nichtideologi-

schen Mitteln, legitimierbar sind. Er selbst wählt als Ausweg eine funktionalistische Argumentation. Herrschaftsinstitutionen seien insofern funktional, als sie Kooperation gewährleisten, und insofern legitim, als sie auf Grund ihrer Funktionalität freiwillig anerennungsfähig seien. Ich bin, wie darzustellen sein wird, in diesem Punkt – der rationalen, allgemeine Gültigkeit erheischenden Legitimierbarkeit von Herrschaftsinstitutionen – aber wesentlich skeptischer als Miemiec. Als normativer Anhaltspunkt dient mir deshalb auch eher die von Montesquieu inspirierte Idee gemäßiger (geteilter) Herrschaft, bei der dem Übel der (übermäßigen) Herrschaft mit dem Übel der (andersgelagerten) Herrschaft begegnet wird. Wie wird der Ansatz freiwilliger Kooperation nun von Miemiec selbst untersetzt? Er beginnt mit einer Rekonstruktion der Marxschen Ideologiekritik, interpretiert als eine Kritik des „falschen Bewusstseins“. Miemiecs These, dass auch Marx' Ideologiekritik am Begriff der legitimen Herrschaft ausgerichtet sein muss (müsste), ist für mich allerdings wenig stichhaltig. Naheliegender erscheint das Gegenargument, dass ja der Maßstab der Kritik die Herrschaftsfreiheit selbst sein könnte, Marx also eine „Selbstregierung“ jenseits aller verfestigten Institutionen im Blick habe (was allerdings nicht meiner Position entspräche). Aber dies ist auch gar nicht mein Haupteinwand. Miemiecs an Weber angelehnte Rekon-

struktion geht fehl, weil Marx' Problem nicht das der Legitimität (und damit Anerkennungsfähigkeit) von Institutionen ist. Seine auf das übliche Maß zurechtgestutzte Marx-Kritik verkennt die Stoßrichtung und damit auch die Radikalität der Marxschen Position. Nicht allein um den Nachweis der Ideologizität der Legitimation von Herrschaftsinstitutionen geht es Marx. Sondern um die Aufdeckung der Quellen dieses „falschen Bewusstseins“, die im ökonomischen Reproduktionsprozess wurzelnden Verdinglichungen gesellschaftlicher Beziehungen. Hier ist nicht epistemische Falschheit oder mangelnde Funktionalität gemeint. Eher ins Zentrum der Marxschen Theorie führt der Begriff der Verkehrung, d.h. eine Auffassung von Ideologie im Sinne des „verkehrten Bewusstseins“ einer „verkehrten Welt“. Damit ist ein revolutionärer Impetus verbunden: die Kritik der Ideologie muss zur Kritik der ökonomischen Verhältnisse werden, die verkehrtes Bewusstsein hervorbringen. Dabei ist für Marx jedoch die Richtung der Umwälzung keinesfalls absolut determiniert – bekannt ist ja der Marxsche Ausspruch, dass der Kommunismus kein Endziel ist, sondern die *wirkliche Bewegung*, die den jetzigen Zustand aufhebt. Institutionen, würde ich hieran anschließend formulieren, werden in Praktiken „geboren“, nicht im utopiesuchenden Geist. Legitimation ist ein nachträglicher Prozess, der einsetzt, wenn sich In-

stitutionen zu verfestigen beginnen, ihre Bestandssicherung auf dem Plan steht! Nun mag dieses notwendig unterbestimmte soziale Programm, sofern es als eine abstrakte Negation der kapitalistischen Warenproduktion interpretiert wurde, gescheitert sein, als Programm zur Eindämmung und Transformation der kapitalistischen Marktlogik bleibt es aktuell. Die emanzipatorischen Alternativen zu Marx sind inzwischen formuliert worden. Das „Jenseits“ der Kapitallogik, so der Glaube etwa von H. Arendt oder J. Habermas, liegt nicht in einer *anderen Welt* (der kommunistischen Gesellschaft), sondern einer *anderen Sphäre* (der Sphäre der Politik bzw. politischen Kommunikation).

Aber weiter zum Programm von Miemiec: Auch die von ihm eingeführte Unterscheidung zwischen notwendiger und überflüssiger Herrschaft halte ich für überprüfungsbedürftig. Überflüssige Herrschaft liege vor, wenn den Gesellschaftsmitgliedern mehr Herrschaft zugemutet wird, „als zur Reproduktion der Gesellschaft erforderlich ist“. (S. 25) Der leicht zu findende „blinde Fleck“ dieser Argumentation ist das Maß an Repression, dass zur *Erhaltung der Gesellschaft* notwendig ist. Denn genau diese „Erhaltungsbedürfnisse“ sind in jeder Gesellschaft politisch umkämpft und werden erst durch Legitimitätsdiskurse der Kritik entzogen. Rational-funktionalistische Herrschaftskritik und -rechtfertigung geraten so in die Herr-

schaftsfalle. Obwohl ich also mit dem Ausgangspunkt von Miemiec übereinstimme, Versuche der Herrschaftsbeseitigung seien illusorisch, folge ich nicht seinem Lösungsansatz. Die Frage, welches Maß an Herrschaft rational zu rechtfertigen ist, würde ich überführen in die Frage, mittels welcher politischer Verfahren Herrschaft begrenzt werden kann. Es geht um die „Kunst der Grenzziehung“ (Walzer) und damit um die notwendige „Balance“ (Etzioni) gegenläufiger Mächte. Dieses an Montesquieu angelehnte „Emanzipationsprogramm“, ein Programm, das ausgehend von den jeweiligen Zeitumständen immer wieder neu zu schreiben und deshalb auch nie zu einem Ende zu bringen sein wird, will ich abschließend in Stichworten kurz umreißen:

1. *Begrenzung der ökonomischen Macht durch die politische Sphäre:* Heute wird ein Auseinanderdriften von wirtschaftlichem System (das zunehmend global organisiert ist) und Politik (das nationalstaatlich organisiert bleibt) beklagt. Das ist, wenn man Marx kennt, wenig überraschend. Dennoch: Die gängige Rede vom Ende (der Möglichkeiten) der Politik *ist* Politik. Der Ausweg scheint für manche Globalisierungstheoretiker allein darin zu bestehen, dass Politik sich der Marktlogik anpasst. Das heißt jedoch, sie zum bloßen Erfüllungsgehilfen von Kapitalinteressen zu machen. Organisiert werden muss vielmehr eine widerständige Politik. Dabei ist un-

strittig, dass die Wiedergewinnung der Handlungsfähigkeit der Politik neue, den Nationalstaat übergreifende politische Konstellationen voraussetzt.

2. *Begrenzung staatlicher Befugnisse durch Gewaltenteilung*: Die Idee von Montesquieu – die Teilung und Balance der drei staatlichen Befugnisse (Exekutive, Legislative und Jurisprudenz) – ist immer wieder neu „auszuwickeln“. Webers Problem war Anfang des 20. Jahrhunderts die ausufernde Bürokratie als Aspekt unkontrollierbarer Exekutive. Heute sind neue Probleme hinzugekommen. Vor allem die ausufernde Verrechtlichung scheint die politische Handlungsfähigkeit zu gefährden. Gefahren gehen aber auch von der schleichenden Aushebelung der Trennung von Exekutive und Legislative durch die Parteienbürokratie aus.

3. *Territoriale Begrenzung*: Weltumspannende Mächte, egal ob in Form imperial agierender Einzelstaaten oder in visionärer Gestalt eines Weltstaates, werden mit ihrer Übermacht leicht übermütig. Entgrenzte staatliche Macht führt zu grenzenlosem Terror. Nur territoriale Grenzziehungen – sowohl zwischen Staaten als auch innerhalb der Staaten (Föderalismus, regionale und kommunale Autonomie) – könnten diesem Übel abhelfen.

4. *Begrenzung der Rechtssphäre durch die Sphäre der Sittlichkeit und umgekehrt*: „Verfahrensrechtler“ wie Habermas und ihre politischen

Nachbeter im Rahmen des Europa-Projektes verkennen den kulturell-politischen Rahmen individueller Grundrechte und die sittliche Grundlage rechtlicher Normierung. Die Aushöhlung rechtlicher Normen ist die Folge, was durch noch mehr Gesetze und Dekrete ausgeglichen werden soll (siehe Rauchverbote und ähnliches). Zugleich höhlt der Individuelle-Rechte-Diskurs, verstanden als Abwehr staatlicher Zumutungen, die soziale Verantwortung, essentiell für die Sphäre des Politischen, aus.

5. *Begrenzung des öffentlichen Bereichs im Verhältnis zum privaten Bereich und umgekehrt*: Es ist eine doppelte Grenzüberschreitung zu beobachten: Einmal geht es um die Einschränkung und Privatisierung der öffentlichen Sphäre, wodurch die Politik eine wesentliche Quelle ihrer Legitimation – die Regelung gemeinschaftlicher Angelegenheiten/ die Sicherung öffentlicher Güter jenseits der Marktlogik – verliert. Zum anderen ist eine Infiltration der Privatsphäre durch staatliche Kontrolle im Zeichen des Kampfes gegen den Terror zu verzeichnen. Beides ist nicht hinnehmbar. Mit dieser Stichwortliste erhebe ich keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sie soll lediglich zeigen, wo politische Bewegungen heute meiner Meinung nach ansetzen könnten (und sollten). Notwendig ist eine neue „Kunst der Grenzziehung“. Das ist es, was ich unter der Politik mit emanzipatorischem Anspruch verstehe.

Peter Grönert

Ist Marx' Herrschaftskritik widersprüchlich?

In seinem Beitrag will Olaf Miemiec Widersprüche oder interne Spannungen in der Marxschen Herrschaftskritik aufzeigen. Dabei geht es ihm nicht darum, das Marxsche Kritikprojekt grundsätzlich zu desavouieren. Sein Ziel ist vielmehr, die politische Aktualität dieses Projektes deutlich zu machen, indem er es von seinem „anarchistischen“ und „romantischen“ Ballast befreit.

Miemiec glaubt, auf zwei Ebenen der Marxschen Herrschaftskritik Inkohärenzen ausmachen zu können, nämlich zum einen hinsichtlich ihres Maßstabes (a) und zum anderen in bezug auf ihre Methode (b). Im einzelnen rekonstruiert er Marx' Position folgendermaßen:

(a) Der Maßstab der Marxschen Herrschaftskritik: Der Marxschen Kapitalismuskritik liegt die Idee einer freier Kooperation zu Grunde, d.h. einer Kooperation, in der sowohl der Zweck der gemeinsamen Tätigkeit als auch die Aufgabenteilung von den Teilnehmern vernünftigerweise als legitim bzw. anerkennungswürdig akzeptiert wird. Allerdings schwankt Marx unter der Hand zwischen zwei Konzeptionen freier Kooperation hin und her – nämlich zwischen einer anarchistischen und einer hobbesianischen Konzeption. Während die anarchistische Konzeption Marx' Ideal einer

kommunistischen Gesellschaft prägt, stützt er sich an anderen Stellen auf die hobbesianische Konzeption, so z.B. wenn er die Legitimität des kapitalistischen Privateigentums mit dem Argument in Frage stellt, dass dieses für die Organisation des (industriellen) Produktionsprozesses nicht erforderlich ist. Gemäß der ersteren bedeutet freie auch herrschaftsfreie Kooperation. In diesem Zusammenhang bezeichnet „Herrschaft“ eine Ungleichverteilung von Macht, Präferenzen zu frustrieren, die darauf beruht, dass sie mit einem Legitimitätsanspruch auftritt, der von relativ vielen akzeptiert wird. Gemäß der anarchistischen Konzeption ist so verstandene Herrschaft insofern grundsätzlich illegitim, als sie nicht mit den Bedingungen freier Kooperation vereinbar ist. Demgegenüber ist nach der hobbesianischen Konzeption nicht Herrschaft überhaupt, sondern nur überflüssige Herrschaft mit freier Kooperation unvereinbar, d.h. nur solche Formen von Herrschaft sind illegitim, für die nicht folgendes gilt: Ohne sie können bestimmte Kooperationsleistungen nicht mehr oder nur sehr viel schlechter erbracht werden, denen alle oder die meisten Kooperations Teilnehmer einen hohen Wert beimessen. Dieses Kriterium für die Notwendigkeit von Herrschaft ließe

sich mit Hilfe des Begriffes der Pareto-Optimalität präzisieren.

(b) Die Methode der Marxschen Herrschaftskritik: Marx kritisiert die kapitalistischen Produktionsverhältnisse, indem er die sie legitimierenden Diskurs- und Denkformen als ideologisch entlarvt. Allerdings konfundiert er dabei einen epistemischen mit einem funktionalen Ideologiebegriff. Gemäß des ersteren sind die eine Institution legitimierenden Denk- und Diskursformen genau dann ideologisch, wenn sie keine Argumente für die Legitimität der betreffenden Institution liefern. Dagegen sind solche Formen in einem funktionalen Sinn genau dann ideologisch, wenn diese Institution tatsächlich nicht legitim ist, d.h. wenn sie nicht mit den Bedingungen freier Kooperation im Einklang steht. Da Marx die epistemische und die funktionale Bedeutung von „Ideologie“ nicht auseinander hält, geht für ihn die Auflösung des ideologischen Scheins, der bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse umgibt, notwendig mit der Infragestellung dieser Verhältnisse einher. Sobald man demgegenüber zwischen beiden Bedeutungen differenziert, wird deutlich, dass bei sozialen Emanzipationsprozessen, d.h. bei der Überwindung unfreier gesellschaftlicher Verhältnisse zwei Phasen unterschieden werden müssen. In der ersten wird die Möglichkeit eines rationalen Diskurses über die Legitimität bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse eröffnet,

indem deren Verdinglichung und Mystifikation aufgehoben wird. Dabei ist offen, ob dieser Diskurs zu dem Ergebnis führen wird, dass die betreffenden Institutionen letztlich doch legitim sind, z.B. weil sie Formen notwendiger Herrschaft darstellen. Nur wenn sich herausstellt, dass sie nicht rational legitimiert werden können, kommt es zum Übergang in die zweite Phase, in der diese Institutionen durch bessere ersetzt werden.

Sowohl was den Maßstab als auch was die Methode der Marxschen Herrschaftskritik angeht, scheint mir Miemiecs Inkohärenzvorwurf nicht gerechtfertigt. Meine Gründe für diese Einschätzung will ich im folgenden kurz darlegen:

Zu (a): Ich unterstelle, dass die Interpretation philosophischer Texte durch das sogenannte Nachsichtigkeitsprinzip geleitet sein soll. Das heißt insbesondere dies: Von zwei Lesarten eines philosophischen Werkes, die in allen anderen Hinsichten gleich plausibel sind, ist die vorzuziehen, die dem Autor ein im geringeren Maß inkohärentes Überzeugungssystem zuschreibt. Zu Miemiecs Rekonstruktion der Marxschen Herrschaftskritik scheint es aber genau eine solche Alternative zu geben: Es ist ein grundlegender Zug des Marxschen Denkens, dass es kein abstraktes, ahistorisches Gesellschaftsideal postuliert, sondern die Fortschrittlichkeit und Vernünftigkeit von politischen Institutionen, Rechtsformen, Eigentumsordnungen

u.s.w. immer nur relativ auf den jeweiligen historischen Entwicklungsstand der Produktivkräfte beurteilt, nämlich im Hinblick darauf, ob sie eine Weiterentwicklung der Produktivkräfte ermöglichen oder hemmen. Dies muss dann auch für die Marxsche Beurteilung von Herrschaftsverhältnissen gelten. Demnach kann diese sich nicht auf ein zeitloses Ideal einer herrschaftsfreien Gesellschaft stützen, an dem gleichermaßen alle in der Geschichte aufgetretenen Typen sozialer Organisation zu messen sind. Sie kann also nicht anarchistisch sein. Es liegt daher nahe, sie als konsequent hobbesianisch zu verstehen. Eine solche Interpretation steht auch nicht im Widerspruch zu der Tatsache, dass der Entwurf einer kommunistischen, d.h. einer herrschaftsfreien Gesellschaft den Horizont der Marxschen Kapitalismuskritik bildet. Denn dieser Gesellschaftsentwurf ist für Marx, wie z.B. seine Polemik gegen die utopischen Sozialisten zeigt, kein zeitlos gültiges Ideal, sondern eine konkrete historische Alternative zur kapitalistischen Produktionsweise, die allererst durch den hohen Entwicklungsstand eröffnet wird, den die Produktivkräfte im Rahmen dieser Produktionsweise erreicht haben. Marx schwankt also nicht zwischen einem anarchistischen und einem hobbesianischen *Begriff* freier Kooperation hin und her, sondern vertritt bezüglich der hobbesianisch verstandenen freien Kooperation die *empirische*

These, dass diese unter Bedingungen der voll entfalteten kapitalistischen Produktionsweise mit herrschaftsfreier Kooperation zusammenfällt, da unter diesen spezifischen historischen Voraussetzungen Herrschaft grundsätzlich überflüssig geworden ist.

Zu (b): Marx unterscheidet tatsächlich den epistemischen nicht von einem funktionalen Ideologiebegriff. Das liegt aber nicht daran, dass Marx in diesem Punkt konfus ist. Vielmehr hat er einen guten Grund, diese Unterscheidung zu unterlassen. Folgende Überlegung macht dies deutlich: Eine Institution oder soziale Praxisform wird wesentlich auch durch das Verständnis konstituiert, das die Teilnehmer von ihr haben. Auf der grundlegenden Ebene ist dieses Verständnis implizit, d.h. es äußert sich nicht darin, was die Teilnehmer über die Institution oder Praxisform sagen, z.B. in den politischen, religiösen oder philosophischen Rechtfertigungen, die sie für sie geben, sondern darin, was sie bei der Beschreibung, Bewertung und Erklärung von Ereignissen und Situationen im relevanten Ausschnitt der sozialen Welt sowie im praktischen Umgang mit ihnen als selbstverständlich und unproblematisch voraussetzen. Wie aus Miemiec's Ausführungen klar hervorgeht, ist Ideologie im epistemischen Sinn genau auf dieser Ebene angesiedelt. Nach seiner Darstellung beruht der epistemisch defizitäre Anschein der Legitimität sozialer

Verhältnisse nämlich häufig darauf, dass die Gesellschaftsmitglieder sie für natürlich und selbstverständlich halten, da sie in Denk- und Sprachformen befangen sind, die Alternativen zu diesen Verhältnissen nicht in den Blick kommen lassen. Demnach charakterisiert die Tatsache, dass das Verständnis, das die Teilnehmer an einer bestimmten sozialen Praxisform von dieser haben, im epistemischen Sinn ideologisch ist, diese

Praxisform in ihrem Wesen, d.h. die betreffende Praxis lässt sich nur aufrechterhalten, indem sie mystifiziert oder verdinglicht wird. Eine solche Form sozialer Praxis ist aber mit den Bedingungen freier Kooperation unvereinbar und daher illegitim. Es folgt, dass der epistemische und der funktionale Ideologiebegriff notwendig koextensional sind. Marx hat also einen guten Grund, beide Begriffe zu einem zusammenzuziehen.

Rahel Jaeggi

Weder Hobbes noch Bakunin

Olaf Miemiec wirft in seinen Überlegungen ein wichtiges Problem auf: Auf die Frage, welches Gegenmodell von Gesellschaft der Marxschen Kapitalismuskritik zugrunde liegt, lässt sich u.a. auf das Bild von der „freien Kooperation“ oder der „Assoziation freier Menschen“ verweisen. Unklar ist allerdings, wie man sich einen solchen gesellschaftlichen Zusammenhang vorzustellen hat. Diese Unklarheit ist sehr grundsätzlich: Nicht nur verzichtet Marx darauf, die institutionelle Struktur (gewissermaßen die Vereinssatzung) der von ihm projektierten Kooperationsgemeinschaft bzw. „Assoziation freier Menschen“ zu entwerfen. Das ist eine Unterlassung, die sich mit Hinweis auf den dezidiert anti-utopistischen Charakter seines Programms erklären ließe. Grundsätzlicher wird das Problem durch den Umstand, dass es ganz generell un-

klar zu sein scheint, in welcher Hinsicht eine solche Kooperation „frei“ ist und in welcher Hinsicht sie eine Alternative zu bestehenden Formen sozialer Kooperation wäre. Anders gefragt: *wovon* und *zu was* sind die an einer solchen Assoziation Beteiligten „frei“? Und: Selbst wenn man sich der positiven Ausmalung alternativer Formen des Zusammenlebens enthalten will: Welche Übel der bestehenden Formen sozialer Kooperation wären in einer solchen Organisationsform überwunden?

Eine mögliche Antwort auf die letztgenannte Frage ist die folgende: Was, Marx zufolge, in einer nicht mehr kapitalistischen Form sozialer Kooperation überwunden wäre, ist Herrschaft. Was an den bestehenden Formen gesellschaftlicher Organisation kritikwürdig ist, ist der Herrschaftscharakter der durch das Kapital (bzw. den Privatbesitz an Pro-

duktionsmitteln) erzwungenen Form sozialer Kooperation. In diesem Sinne ist die Marxsche Kapitalismuskritik insgesamt Herrschaftskritik. Und in diesem Sinne lässt sich das gesamte Projekt einer Kritik der politischen Ökonomie als der Versuch beschreiben, die in den ökonomischen Verhältnissen sich verborgenden Strukturen versachlichter – und durch diese Versachlichung verdeckter – Herrschaft zu dechiffrieren und zu kritisieren.

Insofern trifft Miemiec mit seinen Überlegungen zur Herrschaftskritik von Marx sicherlich einen entscheidenden Punkt. Und richtig ist auch, dass – trotz der Zentralität des Motivs – auch das Marxsche Verhältnis zum Problem der Herrschaft entschieden unterbestimmt ist. Fraglich allerdings erscheint mir, ob das interpretatorische Dilemma, das er hier konstruiert, tatsächlich in der Weise existiert, die Miemiec voraussetzt, und ob also die Alternative, vor der er Marx stehen sieht, richtig beschrieben ist.

Miemiec behauptet, Marx habe uns darüber „im Unklaren gelassen“, ob er bezüglich der Bewertung von Herrschaft Anarchist oder Hobbesianer sei. Mit diesem Umstand hängt es, seiner Rekonstruktion nach, auch zusammen, dass er es versäumt hat, Kriterien für legitime Herrschaft zu entwickeln, woraus sich wiederum bestimmte Defizite der Marxschen Vorstellung von Emanzipation erklären lassen sollen. Ich möchte dagegen die These stellen: Marx hat

uns tatsächlich über (zu) vieles im Unklaren gelassen. Schwer zu verkennen ist jedoch, dass er sich, gerade da, wo er das Modell der „freien Assoziation“ aufruft, in der Nachfolge einer systematischen Position befindet, die sich als Linie von Rousseau über Kant zu Hegel aufspannen lässt. Marx wäre also, dieser Deutung nach, *weder* Anarchist *noch* Hobbesianer. Vielmehr knüpft er an eine Idee von Selbstgesetzgebung und Selbstherrschaft an, wie sie von Rousseau erstmals formuliert worden ist und dann bei Kant und Hegel verschiedene Interpretationen bzw. Konzeptualisierungen erfahren hat. Die spezifische *Transformation* nun, die dieses Konzept bei Marx erfahren hat, führt wiederum zu vielen offenen Fragen (und in viele Probleme hinein.) Diese stellen sich dann aber anders als aus der von Olaf Miemiec skizzierten Perspektive.

Worum also geht es? Miemiec umreißt die beiden Alternativen, vor denen Marx (unentschieden) stehe, folgendermaßen: *Entweder* (die „anarchistische“ Position) man lehne generell jede Herrschaftsinstitution ab. Die freie Kooperation wäre dann frei von (jeglicher) Herrschaft. *Oder* aber (die „hobbesianische“ Position) man hält Herrschaftsinstitutionen unter der Bedingung für legitim und legitimierbar, dass diese es ermöglichen (etwa im Sinne des Pareto-Optimums), „Kooperationsprobleme besser zu bewältigen“. Die freie Kooperation wäre dann nicht frei

von jeglicher, sondern nur frei von nach diesem Kriterium nicht legitimer/legitimierbarer Herrschaft.

Die *Alternative* zu diesen beiden Positionen nun, die ich mit dem Verweis auf die Namen Rousseau, Kant, Hegel eingeführt habe, lautet (in verschiedenen Varianten) in etwa folgendermaßen: Abzulehnen ist jede Herrschaft, die sich nicht als Selbstherrschaft verstehen lässt, abzulehnen also sind Institutionen, als deren Autor die Betroffenen sich nicht fühlen können. Kollektive wie individuelle Autonomie bedeutet die Unterwerfung unter das „eigene Gesetz“. So unterschiedlich die Ausprägungen dieser von Rousseau herstammenden Grundidee sind und so schwierig es im Einzelnen ist zu verstehen, was es bedeuten kann, sich dem „eigenen Gesetz“ zu unterwerfen, so teilen die auf dieses Grundmotiv zurückgehenden Positionen doch gegenüber der von Miemiec aufgeworfenen Alternative folgende Merkmale: a) Wenn auch diesem Modell zufolge Herrschaft bedeutet, „Präferenzen zu frustrieren“, so geht es in diesem aber nicht um bloße Frustration, sondern um die begründete Ablehnung, d.h. *Bewertung* und ggf. Transformation dieser Präferenzen. b) Sowohl die Herrschaftskritik des Anarchismus¹

als auch die „hobbesianisch“ gedachte Herrschaftslegitimation stimmen in ihrem „atomistischen“ Ausgangspunkt überein. Das führt dazu, dass Kooperation bzw. die Koordination sozialen Handelns sich immer als *Beschränkung* individueller Handlungsspielräume, Freiheit oder Autonomie darstellen muss. Bei allen Unterschieden in den Theorien des skizzierten Typs² dagegen haben diese eine Gemeinsamkeit darin, dass in ihnen Kooperation (wie immer unterschiedlich „dicht“ diese gefasst sein mag) als *Ermöglichung* von (je nachdem) Autonomie oder Freiheit oder Selbstverwirklichung gedacht ist.

Marx' Idee der „freien Assoziation“ nun und die Beschreibung des Kommunismus als der Gesellschaftsform, in der „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller“ ist, scheint mir klar an diese „Ermöglichungsidee“ von Kooperation anzuschließen. Das führt unter anderem dazu, dass Kooperation – darin zeigt sie sich als klarer Nachfolgebegriff zur Hegelschen Sittlichkeit – hier nicht „instrumentell“ aufgefasst wird. Um schließlich die Probleme, die dem Marxschen Modell verbunden sind, und die sich unter anderem mit dem Stichwort des institutionel-

¹ In der Version, in der er bei Miemiec fungiert, also als Statthalter für die Position totaler Ablehnung von Herrschaft. Dass das die historisch realen Positionen des Anarchismus abdeckt, ist ja hier, wie ich annehme, weder behauptet noch intendiert.

² Und natürlich ist die Reihung Rousseau-Kant-Hegel hier riskant und von vielen anderen Fragestellungen her nicht als Einheit, sondern gerade als Gegensatz zu beschreiben.

len oder „Politikdefizits“ benennen ließen, zu präzisieren, wäre es u.a. lehrreich, sich die Transformation, die das Marxsche gegenüber dem

Hegelschen Modell von Freiheit und Sittlichkeit durchgemacht hat, noch einmal vor Augen zu führen.

Frank Kannetzky

Kooperation, Herrschaft, Utopie

Die Beschäftigung mit Marx ist ein riskantes Unternehmen, denn er stellt Fragen zur Debatte, zu denen auf die eine oder andere Weise jeder denkende Mensch Stellung nehmen muss und die zugleich umstritten und voller Fallstricke sind. Marx polarisiert, und wer sich mit Marx befasst, findet sich – ob zu Recht oder nicht – schnell auf eine Position festgelegt, die er nicht teilt. Ich schicke dies voraus, weil ich bei aller Kritik glaube, dass Miemiecs Anliegen, die Marxsche Herrschaftskritik und Emanzipationskonzeption für die Gegenwart zurückzugewinnen, berechtigt ist. Gleichgültig wie man sich zu den Konsequenzen daraus stellt, ist anzuerkennen, dass Marx eine Dimension des Problems der Herrschaft anspricht, die in den gegenwärtigen Debatten häufig unterbelichtet bleibt. Ich will noch vorausschicken, dass ich nicht nur beim ersten Lesen von Miemiecs Text geneigt war und noch bin, ihm in seinen Unterscheidungen und Konsequenzen weitgehend zu folgen. Dennoch bleibt dabei ein Unbehagen, das Gefühl, dass entscheidende Punkte gar nicht berührt werden, die den Sinnhinter-

grund dieser Unterscheidungen betreffen. Ich will im folgenden versuchen, einige dieser Punkte zu benennen.

Miemiec sieht v.a. drei Probleme der Marxschen Herrschaftskritik: *Ers-* *tens* schwanke Marx zwischen einer anarchistischen und einer hobbesianischen Konzeption freier Kooperation. Dies schlage *zweitens* auf die Bewertung der ideologischen Legitimation von Herrschaftsformen durch: Für Marx reiche der Nachweis der *Ideologizität* der Legitimation von Herrschaft aus, um diese selbst als illegitim zu kritisieren. Die Frage, ob bestimmte Formen von Herrschaft auch nichtideologisch (=hobbesianisch) legitimiert werden können, berücksichtige er dabei nicht. Kann Herrschaft aber nicht-ideologisch gerechtfertigt werden, dann läuft die ideologiekritische Herrschaftskritik ins Leere. Damit hängt zusammen, dass Marx *drittens* „nicht für zu viel, sondern für zu wenig Utopie zu kritisieren“ sei. Denn soll das Emanzipationsdenken nicht bloßes Wunschdenken bleiben, muss es an die je gegebenen Verhältnisse und deren innere Logik anknüpfen, auch darin, dass legitime

(notwendige) und illegitime (überflüssige) Institutionen der Herrschaft unterschieden und die legitimen anerkannt werden, statt jede Form von Herrschaft und damit anscheinend auch jede Form der Institutionalisierung und Organisation der Gesellschaft zu verwerfen. Denn dann unterläge die Idee der humanen Formveränderung des Sozialen von vornherein dem Verdikt reiner Phantasterei.

Marxens Utopie und die Idee freier Kooperation

Ich stimme mit Miemiec darin überein, dass die normative Basis und zugleich der utopische Impetus der Marxschen Herrschaftskritik die Idee der freien Kooperation ist. Diese muss nach Miemiec die *Bedingung der zwanglosen Anerkennung* nicht nur gemeinsamer Zwecke, sondern auch der zur Realisierung der Zwecke nötigen Arbeitsteilung und der Verteilung der Rollen auf die Beteiligten erfüllen. Auch wenn der Terminus „freie Kooperation“ meines Wissens in den Schriften von Marx gar nicht vorkommt, spielt die Idee nicht nur bei Marx, sondern in der gesamten Moderne eine zentrale Rolle. Denn mit ihrer näheren Bestimmung werden die begrifflichen Weichen für das Nachdenken über Legitimation und Emanzipation von Herrschaft und dann auch über die Möglichkeit und Notwendigkeit, genauer: die Realisierbarkeit und Wünschbarkeit, möglicher Alternativen gestellt.

Miemiec nimmt dieses Konzept deshalb zu Recht zum Maßstab, an dem sich Marx' Herrschaftskritik messen lassen muss. Allerdings lässt der Begriff freier Kooperation, so wie ihn Marx verwendet, nach Miemiec zwei konkurrierende Deutungen zu: eine anarchistische, nach der Institutionen der Herrschaft prinzipiell nicht anerkennungsfähig, d.h. auch: nicht legitimierbar, sind, und eine hobbesianische, nach der Institutionen der Herrschaft dann frei anerkannt werden können, wenn mit ihnen Kooperationsprobleme so gelöst werden können, dass am Ende alle besser gestellt sind als ohne sie. Herrschaft sei unter Utilitätsaspekten legitimierbar. Marx schwanke zwischen beiden Positionen und schwäche damit seine Kritik.

Ich glaube aber, dass diese Kritik verfehlt ist. Denn Marx' Konzeption der freien Kooperation ist weder hobbesianisch noch anarchistisch, und gerade darin zeigt sich die Spezifik und die Radikalität seiner Herrschaftskritik (oder, wenn man so will, seiner „Utopie“). Er fragt nach den Realbedingungen – und das sind für Marx in erster Linie die sozialökonomischen Verhältnisse –, die personale Autonomie und authentisches (unentfremdetes) Leben ermöglichen. Diese vermutet er in einem postkapitalistischen Gesellschaftszustand, welcher aufgrund seiner ökonomischen Formen die Herrschaft des Menschen über den Menschen (und nur in diesem Sinne hat der Herrschaftsbegriff Gehalt)

schlicht *überflüssig* mache, und damit auch die Frage der Legitimation und Anerkennung von Herrschaft. Dies ist nach Marx nun keine Frage der moralischen Vervollkommnung oder der Aufklärung über selbst auferlegte Zwänge. Vielmehr bindet er die Möglichkeit der Aufhebung von Herrschaft an konkrete ökonomische und kulturelle Entwicklungen. Zum einen produziert die Entfaltung der Marktkonkurrenz zum Prinzip der Gesellschaft nach Marx zwar neue, *sachliche statt personaler* Abhängigkeiten und Zwangsverhältnisse, aber zugleich stellt sie eine Bedingung der Entfaltung freier Subjektivität dar: „Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen.“¹

Zum anderen führten die der anonymen Marktkonkurrenz innewohnenden Zwänge erstens zur permanenten Revolutionierung der Produktionskräfte, welche die Produktivität der Arbeit gegenüber früheren Epochen um ein Vielfaches wachsen lasse und damit die materiellen Grundlagen tatsächlicher (d.h. nicht eingebildeter, gewissermaßen stoischer) Selbstbestimmung schaffe. Die Entfaltung solcher Produktivität hänge nun zweitens davon ab, dass

die Entwicklung der besonderen Potenzen der Individuen zur Bedingung der weiteren Steigerung der Produktivkräfte wird, so dass die Art und Weise der Produktion selbst freie Kooperation nicht nur ermöglicht, sondern als ihre notwendige Form hervorbringt, etwa mit der wachsenden Bedeutung von wissenschaftlichem Wissen und kultureller Bildung als Produktionsfaktoren. Aus diesem Grund betont Marx die „revolutionäre Seite“ der automatischen Fabrik, der Steigerung der Produktion vermittelt der Ersetzung lebendiger durch „tote“ Arbeit, wo andere nur die Perfektionierung und Intensivierung der Ausbeutung sowie die „Verknappung der Arbeit“ sehen: „Was die Teilung der Arbeit in der mechanischen Fabrik kennzeichnet, ist, dass sie jeden Spezialcharakter verloren hat. Aber von dem Augenblick an, wo jede besondere Entwicklung aufhört, macht sich das Bedürfnis nach Universalität, das Bestreben nach einer allseitigen Entwicklung des Individuums fühlbar. Die automatische Fabrik beseitigt die Spezialisten und den Fachidiotismus“² und biete damit nicht nur die Möglichkeit, die „knechtende Teilung der Arbeit“ als eine Grundlage der kapitalistischen Form der Produktion zu überwinden, sondern mache dies zur Notwendigkeit der weiteren Entwicklung – nicht aus moralischen Gründen,

¹ *Manifest der kommunistischen Partei*, MEW 4, S. 465.

² *Das Elend der Philosophie*, MEW 4, S. 157.

sondern weil jene zum Hindernis der Produktion wird. Der Kapitalismus produziere damit die Voraussetzungen dafür, dass die Menschen die „Naturwüchsigkeit“ ihrer Vergesellschaftung überwinden und diese in der Form freier Kooperation selbst in die Hand nehmen können und müssen. Dies bedeute aber, dass der notwendige gesellschaftliche Zusammenhang der Individuen nicht mehr mittels äußerer Zwänge oder durch Herrschaft hergestellt werden kann. Sowohl die hobbesianische als auch die anarchistische Konzeption der freien Kooperation beziehen sich aber auf den Begriff der Herrschaft, die eine positiv, die andere negativ – folglich wird beiden der Boden entzogen.

Es sind also *von Legitimations- und Anerkennungsfragen unabhängige Gründe*, die Marx glauben lassen, dass erzwungene Kooperation nicht das letzte Wort der Geschichte sein kann und dass freie Kooperation als dominierendes Organisationsprinzip der Gesellschaft im Feld des real Möglichen liegt. Wenn diese Möglichkeitsbewertung aber stimmig ist – und das ist nun keine rein begriffliche Frage mehr –, dann ist die Idee freier Kooperation keine ahistorische Utopie, die zum Maß der Kritik jedweder Verhältnisse dienen kann (was Miemiec zumindest implizit nahelegt, wenn er schreibt, dass Marx „die kapitalistische Kooperation *deswegen* kritisiert (...), *weil* sie keine freiwillige, sondern eine durch die Kapitalherrschaft erzwungene

ist“ – S. 19, Hervorhebung von mir), sondern selbst ein historisches Produkt. Denn sie setzt einen bestimmten Stand der Produktivität der Arbeit, die Entwicklung von Individualität und Selbstbewusstsein, d.h. die Lösung von bloß traditionellen Rollen und Bindungen und einen bestimmten Stand der kulturellen Bildung voraus: Es hat schlicht keinen Sinn, von naturwüchsiger freier Kooperation zu sprechen. Man kann sich freilich darüber streiten, ob die Bedingungen freier Kooperation als dominierender Form der ökonomischen und gesellschaftlichen Organisation überhaupt im Bereich des Möglichen liegen, ob Marx mit Blick auf deren faktische Verallgemeinerbarkeit nicht zu optimistisch ist, ob er nicht entscheidende Faktoren übersehen hat etc. Aber: Das Problem ist nun anders gestellt als in der Gegenüberstellung von „anarchistischer“ und „hobbesianischer“ Kooperation, weshalb diese zunächst keinen Ansatzpunkt der *internen* Marx-Kritik bietet.

Aber ist das so begründete Postulat der Überflüssigkeit von Herrschaft nicht blauäugiger Utopismus fern jeder sozialen Realität? Hat Miemiec nicht Recht, wenn er darin die romantische Schwäche der Marxschen Herrschaftskritik sieht? Liegt es nicht auf der Hand, dass bestimmte zur gesellschaftlichen Reproduktion notwendige Aufgaben nur unter dem Druck von Sanktionsdrohungen, mithin unter Institutionen der Herrschaft, erfüllt werden

können? Dass es also nicht darum gehen kann, Herrschaft überhaupt aufzuheben („Anarchismus“), sondern nur darum, die Entscheidung, welche Formen und Institutionen der Herrschaft im eigenen Interesse notwendig und daher legitimierbar sind, in rationalen, nicht-ideologischen Diskursen der Beteiligten zu treffen und diese damit in die Lage zu versetzen, ihre Angelegenheiten selbst zu regeln? Und muss der Schutz von Kooperationen vor ihrer Ausbeutung durch „free rider“ nicht institutionalisiert werden („Hobbesianismus“)? Bevor man sich hier überhaupt auf eine Antwort festlegen kann, muss der Begriff der freien Kooperation geklärt werden, denn davon hängt der Sinn der Antwort ab.

Idealtypisch lassen sich Praxen freier Kooperation wie folgt beschreiben: Als Modus kollektiven Handelns, d.h. als Instantiierung oder Realisierung kollektiver Handlungsformen, setzen freie Kooperationen, wie Miemiec richtig schreibt, die zwanglose Anerkennung sowohl ihrer Zwecke als auch der Arbeitsteilungen voraus; es ist ihr Charakteristikum, dass weder die Entscheidung für die Realisierung einer solchen kollektiven Handlungsform noch die individuellen Beiträge erzwungen werden können, so wenig wie man die Anerkennung eines Werkes, eines Argumentes oder wechselseitiges Verstehen erzwingen kann. Denn es gehört zum Begriff des kooperativen Handelns,

dass, im Unterschied zur bloßen Koordination und instrumentellen Kooperation, die *Gemeinsamkeit des Handelns selbst* in den Zwecken der Beteiligten liegt. Die (wechselseitige) Instrumentalisierung, wie sie der hobbesianischen Kooperation eigen ist, stößt hier an ihre Grenzen. Als Modi kollektiven Handelns unterscheiden sich freie und erzwungene Kooperation folglich durch die Art der gegenseitigen Abhängigkeit der Absichten und Handlungen der Akteure. Diese beziehen sich in freier Kooperation nicht als „Objekte“ aufeinander, deren Verhalten kalkuliert werden kann. Der Modus des individuell-rationalen Handelns wird *in der Kooperation*, und soweit es die Teilnehmer der Kooperation *als Kooperanten* betrifft, suspendiert – freie Kooperation ist in diesem Sinne nicht-instrumentell. Daraus folgt dann auch die Selbstverständlichkeit gegenseitiger Unterstützung. Denn jeder kann nur gewinnen, wenn er selbst in die Erhaltung der Bedingungen der Kooperation investiert, etwa indem er andere in die Lage versetzt, ihren Teil zu tun oder auch, indem er dafür sorgt, dass deren Zwecke in der Kooperation hinreichend anerkannt werden. Der andere ist daher in freien Kooperationen nicht nur Mittel, sondern immer auch Zweck, d.h. er wird als Person mit eigenen, gleichrangigen Zwecken anerkannt und nicht nur als objektive Randbedingung meines Handelns einkalkuliert. Von der wechselseitigen Instrumentalisierung

nung für geteilte Zwecke, und sei sie noch so subtil, führt begrifflich kein Weg zu freier Kooperation. Denn diese erstreckt sich schon auf die Festlegung der Zwecke der Kooperation selbst: Wir müssen nicht nur geteilte Zwecke verfolgen, sondern wir müssen unsere Absichten *gemeinsam bilden* – diese können weder per funktionaler „Sachzwanglogik“ noch durch Autoritäten vorgegeben werden –; niemand und nichts kann meine Zwecke setzen, schlicht weil es dann nicht *meine* Zwecke wären.³ Im Gegensatz zur instrumentellen, hobbesianischen Kooperation setzt freie Kooperation daher den *Diskurs* zwischen mit Blick auf ihre Zwecksetzungskompetenz Gleichen über deren gemeinsame Zwecke voraus, der dann auch über die bloße Anerkennung ‚vorgegebener‘ Zwecke hinausgeht. Freie Kooperation scheitert, wenn die Subjektivität der Akteure übergangen wird.⁴ Der Zweck und Gegenstand von freien Kooperationen ist daher immer auch der andere Mensch. (In diesem Sinne sind es

„moralische Praxen“). Daraus ergeben sich für freie Kooperationen unmittelbar normative Einschränkungen der möglichen Arbeitsteilungen und Verteilungsmodi, insbesondere mit Blick auf das Maß und die Funktion der im Rahmen von Kooperationen noch tolerablen Ungleichheiten. „Unfaire“ Rollenverteilungen und asymmetrische Verhältnisse zwischen Personen, wie sie für Herrschaftsverhältnisse charakteristisch sind, sind in freien Kooperationen *als solche* per se nicht frei anererkennungsfähig. Institutionen *der Herrschaft* sind daher mit freier Kooperation unverträglich, denn Herrschaft läuft auf Zwecksetzungsautorität hinaus. Deshalb ist der Begriff der „freien hobbesianischen Kooperation“, d.h. die freie Anerkennung von Institutionen der Herrschaft, die Kooperation erzwingen, ein Widerspruch in sich.

Das bedeutet freilich nicht, dass es in freien Kooperationen keine Institutionen gäbe, keine Regeln und Formen der Organisation der gemeinsamen Tätigkeit. Der Punkt ist aber, dass sie keine Institutionen der Herrschaft sind, weil sich die Frage der Herrschaft und des Zwangs und ihrer freien Anerkennung hier gar nicht stellt – Hobbesianismus und Anarchismus laufen ins Leere. Denn es sind die (nur gemeinsam kontrollierbaren) Erfüllungsbedingungen der Handlungsformen bzw. Praxen freier Kooperationen, die als interne Normen und Regeln, als institutioneller Rahmen, für das individuelle

³ Das betrifft die *Form* der Zwecksetzung, nicht ihren Gehalt. Ihrem Gehalt nach rein subjektive Zwecke, also solche ohne Bezug auf etablierte Praxen und allgemein als begehrenswert Anerkanntes, wären nicht verständlich zu machen. Sie wären deshalb keine Zwecke.

⁴ In diesem Sinne kann Marx' bekanntes Diktum von der „freien Entwicklung eines jeden als Bedingung der freien Entwicklung aller“ als ein Merkmal freier Kooperationen gedeutet werden.

Handeln im Rahmen solcher Praxen konstitutiv sind. Von Zwang kann hier allenfalls metaphorisch die Rede sein – er besteht nur als *hypothetischer* Imperativ relativ zum *selbstgewählten* Zweck. Gerade darin, dass man selbstgewählte Zwecke verfolgt, also mit eigener Absicht oder nach eigenem Plan handelt, besteht aber Freiheit. So auch im Falle freier Kooperation: Wenn wir ein Duett spielen wollen, müssen wir dasselbe Stück mit verteilten Stimmen spielen – und das *ist* gerade die Ausführung der freien Handlung. Wer wissenschaftlich arbeiten will, muss ein Problem bearbeiten, dabei bestimmten Standards folgen, seine Ergebnisse veröffentlichen, sich der Kritik aussetzen etc. Wer mag, darf natürlich auch sagen: Wir sind dann gezwungen, die Instrumente gleich zu stimmen, dieselben Noten zu benutzen, das Tempo zu halten, oder auch auf Argumente einzugehen, andere als *prima facie* Gleichberechtigte anzuerkennen, d.h. deren Absichten und Überzeugungen zu respektieren und sie sich in gewisser Weise zu eigen zu machen etc. – von Zwang im Sinne der Ausübung von Herrschaft, Präferenzfrustration bzw. Repression durch andere, Legitimation und dergleichen mehr ist dabei aber offensichtlich nicht die Rede. Die der hobbesianischen Kooperation wesentliche wechselseitige Instrumentalisierung der Beteiligten für ein allgemein geteiltes (nicht notwendig gemeinsames) Ziel, die

erst die Möglichkeit der Ausnutzung von Kooperationen und damit die Notwendigkeit von Institutionen der Herrschaft hervorbringt, läuft angesichts solcher Praxen und der Erfüllungsbedingungen der entsprechenden Handlungsformen ins Leere.

Was ist mit diesen Überlegungen gewonnen? Der Utopie freier Kooperation kann mit Blick auf deren Möglichkeit einiges von ihrer Blauäugigkeit genommen werden. Denn es gibt längst Praxen, die ihrem Wesen nach nur als freie Kooperation, d.h. in freier Anerkennung ihrer Zwecke und Arbeitsteilungen, möglich sind, etwa in Kunst und Wissenschaft, oder die, wie die Kommunikation, konstitutiver Bestandteil jeder anderen Praxis sind und die deshalb als Paradigma der Utopie dienen könnten. Zumindest ist der Begriff der freien Kooperation nicht leer. Mehr noch: Auch die kapitalistische (wie jede andere erzwungene) Kooperation setzt Praxen freier Kooperation voraus und nützt die Geltung ihrer Normen und entsprechende Haltungen aus. Wie oft bemerkt wurde, beruht sie auf normativen Grundlagen, die sie nicht reproduzieren kann. Sie zehrt von deren Ressourcen. Man könnte auch sagen: Freie Kooperationen lassen sich von der instrumentellen (oder hobbesianischen) Kooperation her nicht verständlich machen. In diesem Sinne ist die freie Kooperation in unserem Leben allgegenwärtig, jedenfalls im Alltag der informalen und persönlichen Interaktion und

sofern diese den Rahmen und die Voraussetzung jeder formal geregelten Interaktion bildet. Ich kann diese Behauptung hier nicht weiter begründen, sondern nur zwei Hinweise geben: Erstens sind menschliche Praxen sprachlich vermittelt, sie bedürfen der Kommunikation. Kommunikation und kommunikatives Verstehen können aber nicht erzwungen werden. Zweitens mache man sich klar, was es hieße, wenn die in unsere Praxen eingelassenen Kooperationsnormen selbstverständlicher Rücksichtnahme, Umsicht etc. außer Kraft gesetzt wären, also jeder mit Blick auf andere nur das täte, worauf er durch Nützlichkeitsabwägungen festlegt oder wozu er explizit und unter (effektiver) Androhung von Sanktionen verpflichtet wäre und nichts darüber hinaus („Dienst nach Vorschrift“). Jedes soziale Leben, zumindest so wie wir es kennen, brähe sofort zusammen. Gegen Marx (oder den Marxismus) wäre deshalb vorzutragen, dass er in seiner Kritik die schon gegebenen Praxen freier Kooperation und deren Reichweite übersehen und der (Kritik der) Warenform mit Blick auf die Möglichkeit der Überwindung „falschen Bewusstseins“ und alternativer Gesellschaftsmodelle möglicherweise ein zu großes Gewicht beigemessen hat.

Mit Blick auf die Idee freier Kooperation und ihre Modelle kann Marxs „Utopie“ nun genauer bestimmt werden: Sie zielt erstens auf

die freie Kooperation *als Organisationsform der materiellen Produktion* als dem auch andere Bereiche des sozialen Lebens und deren Praxen überformenden Fundament jeder Gesellschaft. (Das schließt im übrigen Formen des Wettbewerbs nicht aus.) Zweitens zielt diese Utopie damit aber auch auf die freie Kooperation *als allgemeine Form sozialer Beziehungen, als allgemeine Form der gesellschaftlichen Integration* der je besonderen Handlungs- und Praxisformen. Erst im Rahmen des als freie Kooperation organisierten gesellschaftlichen Lebens seien personale Autonomie und Authentizität möglich – nicht nur jenseits der Sphäre der materiellen Produktion und ihrer gesellschaftlichen Organisation, sondern als deren Form (denn sie sind nicht als Rückzug ins Private möglich), nicht jenseits aller gesellschaftlichen Normen, sondern in der freien gemeinsamen Tätigkeit (denn man kann sie nicht auf Kosten anderer oder unabhängig von ihnen und ihren Bewertungen gewinnen. Dies hieße, Autonomie mit Autokratie oder Autarkie, Authentizität mit Idiosynkrasie zu verwechseln). Marx und mit ihm andere Kritiker der kapitalistischen Gesellschaft, und wie mir scheint auch Miemiec, unterscheiden die beiden genannten Aspekte der Utopie freier Kooperation gewöhnlich nicht, sondern unterstellen, dass aus dem ersten der zweite irgendwie folgt. Das scheint mir problematisch, aber ich will hier nicht weiter darauf eingehen. Denn

wir gelangen nun wieder zur Frage der „Blauäugigkeit“ der Utopie freier Kooperation, aber diesmal als Frage danach, was die Annahme der Möglichkeit freier Kooperation auf der Ebene der gesellschaftlichen Produktion und Organisation überhaupt *bedeuten* kann. Denn die Modelle freier Kooperation waren bislang auf der Ebene von Formen gemeinsamer Handlungen angesiedelt – diese werden aber in einem gesellschaftlichen Rahmen vollzogen, der, auch wenn er auf allen Ebenen freie Kooperationen voraussetzt, nicht als freie Kooperation organisiert ist, sondern tendenziell durch Verhältnisse der Herrschaft und der erzwungenen Kooperation dominiert wird, genauer: durch die Expansion der den Mechanismen der anonymen Konkurrenz und der Kapitalverwertung entlehnten ökonomischen Rationalität auf alle Lebensbereiche (Habermas spricht von der „Kolonisierung der Lebenswelt“), oder anders: durch die Dominanz einer Teilpraxis als formgebendes Prinzip des Ganzen. Die Frage ist also, ob freie Kooperation eine institutionelle Alternative zur markt- und geld- bzw. preisvermittelten instrumentellen Rationalität als Prinzip der Organisation auf der Ebene der Gesellschaft darstellt. Man kann dies auch so formulieren: Der übliche Kooperationsbegriff und die Unterscheidung freier und erzwungener Kooperation beziehen sich auf je bestimmte Handlungsformen und Praxen. Man mag dabei zugestehen,

dass Kooperation nicht auf Gruppen i.S. von Gemeinschaften durch persönliche Bekanntschaft, gleicher Herkunft etc. festgelegt ist (es gibt durchaus impersonale freie Kooperationen, und umgekehrt bilden sich Gruppen oft erst aus Kooperationszusammenhängen), und auch, dass Kooperationsnormen über den Bereich der je konkreten Kooperation hinaus ausstrahlen (etwa als die moralische Norm, anderen *prima facie* als kooperationsfähigen und -willigen Wesen zu begegnen, also kooperativen Vorschuss zu leisten). Bei alledem bleibt freie Kooperation jedoch immer auf eine bestimmte Handlungsform oder eine Praxis als ein *bestimmtes* System von Handlungsformen bezogen. Aber auf welche Praxis könnte sich die Idee der freien Kooperation als allgemeine Form sozialer Beziehungen beziehen? Auf eine alle konkreten freien Praxen und Handlungsformen umfassende, unbestimmte „Superpraxis“?⁵ Welche Sinn- und Erfüllungsbedingungen könnte ein solcher Begriff haben, wenn er überhaupt eine sinnvolle Begriffsbildung darstellt? Kann man sich dabei an einer besonderen Praxis orientieren (etwa der des zwanglosen Argumentierens), oder würde das nicht wieder zu einer mit freier Kooperation un-

⁵ Eine Idee wäre die der Demokratie. Aber diese wäre als Form der freien Kooperation mit dem Problem der „Tyrannei der Mehrheit“ belastet, erst recht, wenn man einen Zirkel von falschem Bewusstsein und selbstauferlegten Zwängen unterstellt.

vereinbaren Dominanz einer Teilpraxis über das gesellschaftliche Ganze führen? Es muss nicht verwundern, dass Marx hier schweigt. Denn was könnte man vorgehend dazu sagen, ohne bekannte und im Lichte freier Kooperation problematische Formen etwa der rechtlichen und politischen Organisation der Gesellschaft einfach zu projizieren? Problematisch ist jedenfalls, dass die Analogie hinsichtlich ihrer Geltungsbedingungen unbestimmt ist, und man kann Marx deshalb die Überdehnung dieser Analogie vorwerfen. Denn weder daraus, dass freie Kooperationen Realität haben, noch daraus, dass sie von der ökonomischen Tätigkeit präsupponiert werden, noch daraus, dass unter bestimmten Umständen auch die Ökonomie als freie Kooperation organisiert werden kann, folgt, dass sie als Organisationsform des Ganzen der Gesellschaft möglich oder gar notwendig ist – allerdings folgt auch das Gegenteil nicht.

Gerade in dieser Offenheit zeigt sich nun aber auch die Radikalität der Marxschen „Utopie“: Was sich für Miemiec als „Schwanken“ zwischen gegensätzlichen Konzeptionen freier Kooperation darstellt, verweist auf den Kern der Marxschen Konzeption, darauf, dass Marx, falls man ihm nicht Selbstwidersprüchlichkeit in einer zentralen Frage unterstellen will, mit dem Konzept der freien Kooperation etwas im Sinn gehabt haben muss, vor dessen Hintergrund sich der Gegensatz von hobbesiani-

scher und anarchistischer Position als „falsche“ (d.h. nur von einem bestimmten Standpunkt vollständige) Alternative ausweisen lässt. Was Marx im Auge hat (zumindest wenn man in den Frühschriften den systematischen Hintergrund seines Gesamtwerkes sieht), sind Verhältnisse, in denen Herrschaft *obsolet* wird und sich die Formen der Vergesellschaftung, ihre Regeln und Institutionen, nicht als von außen auferlegte sachliche Zwänge, als Disziplinierung oder Einschränkung der individuellen Freiheit erscheinen. Vor diesem Hintergrund kann der Gegensatz zwischen der anarchistischen und der hobbesianischen Konzeption *freier* Kooperation wie folgt aufgelöst werden: Institutionen der *Herrschaft* sind nicht anerkennungsfähig vs. *Institutionen* der Herrschaft sind anerkennungsfähig – oder, um es auf den Punkt zu bringen: *Herrschaft* ist nicht anerkennungsfähig, *Institutionen* sind anerkennungsfähig. So gelesen, stehen die Konzeptionen nicht in Widerspruch, weil ihre gemeinsame Prämisse, dass Institutionen *per se* Herrschaftsverhältnisse verkörpern, falsch ist, oder genauer: eine bestimmte historische Form der sozialen Beziehungen verabsolutiert. Insofern könnten sie beide als Formen des falschen Bewusstseins angesprochen werden. Es gibt, wie oben angedeutet, gute Gründe, Marx' „Utopie“ zu kritisieren, aber sie aus den von Miemiec vorgetragenen Grün-

den anzugreifen, scheint mir deren Punkt zu verfehlen.

Herrschaft, Legitimation und Ideologie

Die Prämisse, dass Institutionen per se Institutionen der Herrschaft darstellen, ergibt sich aus einem Hobbeschen Menschenbild und seinen sozialphilosophischen Implikationen: Ist der Mensch des Menschen Wolf – ein rationaler Egoist, homo oeconomicus, isoliert, auf den eigenen Vorteil bedacht, an anderen nur soweit interessiert, wie es die eigenen Zwecke betrifft – dann erscheint jede freie Kooperation aufgrund der Notwendigkeit kooperativen Vorschusses als unkalkulierbares Risiko, kann sie doch jederzeit ausgenutzt werden.⁶ Und was sollte den rationalen Egoisten daran hindern, seine Interessen mit allen verfügbaren Mitteln durchzusetzen, gleichgültig ob andere dabei Schaden nehmen oder nicht? Moralische Erwägungen sind ihm fremd (denn das hieße, am anderen unabhängig von den eigenen Zwecken Interesse nehmen), und auch Verträge sind nichts wert, wenn ihre Erfüllung nicht sanktioniert wird. Aus der Sicht des rationalen Egoisten gibt es für Mäßigung keinen Grund, weshalb bekanntlich nach Hobbes im

vorstaatlichen Zustand Krieg aller gegen alle herrscht. Daher muss Kooperation, sofern sie eine Bedingung jedes menschlichen Lebens ist, durch die Einrichtung von Institutionen der Herrschaft erzwungen werden, die nicht-kooperatives Handeln bestrafen. Diese erscheinen notwendig als Einschränkung der individuellen Freiheit, des „natürlichen Rechts auf alles“ (Hobbes). Sofern arbeitsteiliges Handeln solche Einschränkungen erfordert, diese aber nicht vom Subjekt her gedacht werden können, impliziert jede Kooperation notwendig (funktional) die Ausübung von Herrschaft, um die Egoisten zu bändigen. Wenn Miemiec in seiner Kritik an Marx die hobbesianische Kooperation und damit eine funktionale Herrschaftslegitimation stark macht, knüpft er, mehr oder weniger explizit, an dieses Menschenbild an.⁷

„So what?“ möchte man sagen, das ist doch völlig in Ordnung, im Grunde nur eine andere Art, Miemiecs Einwand gegen Marx zu formulieren, nämlich dass Marx übersehen hat, dass Herrschaftslegitimation eben nicht nur ideologisch möglich ist, sondern vielmehr den Hintergrund legitimer Herrschaft voraussetzt. Und schließlich ist es Marx selbst, der den homo oecono-

⁶ Ich verweise auf das Gefangenendilemma, welches das Problem der freien Kooperation mustergültig auf den Punkt bringt und zugleich zeigt, warum freie Kooperation unter rationalen Egoisten nicht möglich ist.

⁷ Der Verweis auf Pareto-Optimalität als mögliche Herrschaftslegitimation, also auf einen Begriff aus der Theorie rationaler Entscheidung, deren Grundfigur gerade der homo oeconomicus ist, ist daher nicht zufällig.

micus als die „Charaktermaske“ der kapitalistischen Warenproduktion bemüht, um deren Zwänge plausibel zu machen – vergleichbar Hobbes, dem der rationale Egoist ja ebenfalls zu einer nüchternen Auffassung vom Menschen und seiner Verhältnisse verhelfen sollte. Selbst die Einsicht, dass der rationale Egoist seinerseits ein historisches Produkt ist, eine durch die Zwänge anonymer Marktkonkurrenz hervorgebrachte Realabstraktion vom Ganzen des Menschen, entzieht der Miemiec'schen Kritik nicht ihre Grundlagen. Denn diese zielt ja nicht auf die Frage der Genese des rationalen Egoisten, sondern auf die Möglichkeit sinnvoller Herrschaftskritik unter gegebenen Bedingungen, gleichgültig, wie diese zustande gekommen sein mögen.

Mein Problem damit ist, dass die Akzeptanz des homo oeconomicus als Grundfigur der Sozialphilosophie und dann auch der Gesellschaftskritik notwendig dazu führt, Herrschaft als eine anthropologische Konstante anzusehen, als Form jeglicher sozialer Beziehungen. Die Frage, ob oder warum Herrschaft überhaupt sein soll, kann dann gar nicht mehr sinnvoll gestellt werden, sondern nur die, welche Formen von Herrschaft „legitim“ sind (etwa mit Blick auf die „Sicherung von Kooperationsbedürfnissen“). Nicht nur die anarchistische Konzeption freier Kooperation, sondern die Möglichkeit freier Kooperation in „lebensnotwendigen“ Bereichen überhaupt

wird damit ad acta gelegt, nicht aufgrund sachlicher Erwägungen, sondern *per definitionem*. Unterstellen wir nun den üblichen Begriff von Herrschaft, so läuft dies darauf hinaus, dass Herr und Knecht, Oben und Unten, und, als ungleich verteilte ökonomische Macht, auch Arm und Reich die *natürliche* Form der Vergesellschaftung darstellen. Eine Präzisierung der Marxschen Herrschaftskritik vermag ich darin beim besten Willen nicht zu erblicken, eher eine falsche Objektivierung oder ideologische Verkehrung der von Miemiec beschriebenen Art. Das zeigt sich auch in Miemiec's Unterscheidung von notwendiger und überflüssiger Herrschaft. Nach Miemiec ist nur überflüssige Herrschaft nicht legitimierbar, also das Maß an Herrschaft, welches über den Zwang zur Sicherung der gesellschaftlich notwendigen Kooperation hinausgeht, und auch das nur, sofern praktikable Alternativen zur Verfügung stehen: „Wenn eine Herrschaftsform ihrer eigenen Legitimationsbasis tatsächlich entspricht, gibt es (vernünftigerweise) nichts zu kritisieren“, (S. 25) und selbst „überflüssige Repression ist als solche noch kein Grund zur Gesellschaftskritik“. (S. 27) Das Maß, welches überflüssige von notwendiger Herrschaft oder Repression unterscheidet, sei das Minimum an Repression, welches zur Reproduktion der Gesellschaft erforderlich bzw. notwendig ist. Notwendige Herrschaft ist nach Miemiec demnach durch den

Verweis auf Erfordernisse der gesellschaftlichen Reproduktion legitimiert, und werden diese aufgrund rationaler Einsicht gemeinsam und freiwillig anerkannt (etwa aufgrund der Pareto-Optimalität der Nutzenverteilung), dann stehe auch der freien Anerkennung von Herrschaft nichts im Wege.

Diese, wie Miemiec meint, nicht-ideologische Legitimationsstrategie und die entsprechende funktionale Herrschaftslegitimation, die der Marxschen Herrschaftskritik erst die nötige Trennschärfe verleihen würde, steht aber auf wackligen Füßen. Denn die Argumentation mit kontrafaktischen Nutzenverteilungen lässt die Rechtfertigung der Sonderstellung *beliebiger* Partikularinteressen und entsprechender Ungleichgewichte zu, und zwar auch ohne dass irgend jemand dabei Manipulationsabsichten verfolgen müsste, nämlich dann, wenn diese sich (im Rahmen der „objektiven Gedankenformen“, d.h. auch: im Rahmen der *gegebenen* Verhältnisse) als allgemeine Interessen oder im allgemeinen Interesse liegend darstellen lassen. Abgesehen davon lassen sich entsprechende Behauptungen aufgrund ihrer logischen Form und ihres Gegenstandes kaum nachprüfen. (Ich verweise der Kürze halber nur auf die „Standortdebatte“). Daran ändert sich auch nichts, wenn man den Legitimationserfolg an den *rationalen* Glauben der Gesellschaftsmitglieder bindet, also daran, was ein rationaler Egoist aus Sicht

seiner Präferenzen anerkennen müsste (also an die Anerkennbarkeit, nicht an die faktische Anerkennung). Denn es stehen ja gerade die Kriterien der Rationalität zur Debatte.

Damit eng verbunden ist, dass einer der zentralen Streitpunkte im Diskurs um Herrschaft immer darin besteht, worin denn nun eigentlich „Nutzen“ im allgemeinen bestehen soll und wessen Nutzen das ist. Der abstrakte Verweis auf die „zur Reproduktion der Gesellschaft *notwendigen*“ Institutionen der Herrschaft verstellt den Blick auf die Frage, was hier auf wessen Kosten reproduziert werden soll. Es geht ja gerade darum, *welche* Formen des Sozialen, der Herrschaft, welche ihrer Institutionen, Verteilungsmechanismen etc. legitim sind. Aber woran bemisst sich das zur Reproduktion der Gesellschaft Notwendige? An der Bedürfnisbefriedigung ihrer Mitglieder? Welche ihrer Bedürfnisse zuerst? An denen der Konsumenten oder der Produzenten? Der Käufer oder der Verkäufer von Arbeitskraft? Stehen die Bedürfnisse der Mehrheit im Mittelpunkt? Welche Minderheitenbedürfnisse verdienen Schutz, welche nicht? Wie werden Interessenkonflikte entschieden? Oder orientiert sich das Notwendige des Erhalts der Gesellschaft und ihrer Institutionen daran, wie sie nun einmal sind? Wäre Herrschaftskritik dann nicht per se illegitim? Das Problem ist, dass der Charakter der Notwendigkeit selbst

ungeklärt bleibt, die funktionale Herrschaftslegitimation daher in der Luft hängt – so wie die funktionale Herrschaftskritik.

Ideologie, Legitimation und Herrschaft sind, zumindest scheint mir das nach den bisherigen Überlegungen eine plausible Lesart von Marx zu sein, nur verschiedene Seiten *eines* Phänomens. Verhältnisse freier Kooperation legitimieren sich selbst, genauer: sie bringen Legitimationsbedürfnisse gar nicht erst hervor. Im Umkehrschluss bedeutet das, dass es sich da, wo Legitimationsbedürfnisse bestehen, nicht um Verhältnisse freier Kooperation handeln kann. Herrschaft ist ein stabiles, mit Blick auf ihre Rechte und Pflichten sowie die Realisierbarkeit ihrer Interessen *asymmetrisches* Verhältnis zwischen Individuen.⁸ Diese Asymmetrie unterscheidet Herrschaftsverhältnisse von

der Akzeptanz gemeinsamer Regeln oder der zeitweisen Anerkennung sachlicher Autorität in freien Kooperationen – anders hätte Herrschaft keinen Sinn. Herrschaft bemisst sich demnach nicht daran, dass es Regeln und Institutionen gibt, sondern daran, dass diese die Lasten der Kooperation ungleich verteilen. Und es ist diese Asymmetrie, die Legitimationsbedürfnisse erst hervorbringt. Legitimation von Herrschaft ist daher immer die Rechtfertigung von Ungleichheiten und entsprechendem Zwang vor dem Hintergrund der Geltung von Gleichheits- und Freiheitsnormen, die *keiner* Rechtfertigung bedürfen. Sie ist ideologisch, insofern die Bindung an diese Gleichheitsnormen erfordert, partikuläre Interessen als allgemeine darzustellen. Dazu bedarf es keiner Ideologen oder expliziter Ideologien, denn die Legitimation kann an die selbstverständlichen, quasi-natürlichen Mystifizierungen und Objektivierungen des Alltags anknüpfen (z.B. Geld und dessen Zwänge) und daran, dass auch Regeln und Institutionen, die formal gleiche Rechte und Pflichten für jedermann hervorbringen, zugleich besondere Interessen und damit auch bestimmte Personen als deren Träger systematisch begünstigen können. (Ohne weitere Diskussion verweise ich hier nur auf Eigentumsgarantie und Erbrecht, Vertragsfreiheit etc. – und auf A. Frances Diktum von der „majestätischen Gleichheit des Gesetzes, das Reichen wie Armen ver-

⁸ Das gilt auch dann, wenn diese Asymmetrie im Falle anonymer Regeln verdeckt ist und Herrschaft der Androhung physischer Gewalt nicht mehr bedarf. Herrschaft stellt sich dann als bloße Exekution allgemeiner Regeln dar – „Herrschaft ist im Allgemeinen primär: Verwaltung“ (M. Weber) – und wird in ein System von unpersönlichen „Sachzwängen“ transformiert. Sie wird aufgrund dieser Entpersonalisierung weitgehend unangreifbar, zum einen, weil es keinen Adressaten von Widerspruch mehr gibt, zum andern, weil Widerspruch gegen Regeln, die für alle gelten, anscheinend nicht legitim ist. Mir scheint, dass Miemiec in seinem Herrschaftsbegriff diesen Doppelcharakter, den allgemeine Regularien vor dem Hintergrund von Ungleichheiten annehmen, verkennt.

bietet, unter Brücken zu schlafen, auf den Straßen zu betteln und Brot zu stehlen.“) In diesem Sinne wäre das Marxsche Junktim von Ideologie- und Herrschaftskritik zu rechtfertigen.

Ich glaube deshalb, dass Miemiec mit der Akzeptanz der hobbesiansischen Legitimationsstrategie einer Sichtweise auf den Leim geht, die erstens eine zu bestimmten Erklärungszwecken und unter bestimmten Bedingungen nützliche Charakterisierung von Handlungsrationale zu einer anthropologischen Konstante hypostasiert, damit zweitens grundsätzliche Alternativen zu Verhältnissen der Herrschaft nicht aus sachlichen, sondern schon aus begrifflichen Gründen ausschließen muss, m.a.W.: Herrschaft naturalisiert, und die drittens als Werkzeug der Gesellschaftskritik unbrauchbar ist, weil sie mit der gleichen Logik zur Rechtfertigung beinahe beliebiger Herrschaftsverhältnisse eingesetzt werden kann („Sachzwanglogik“).

Legitimation, Aufklärung und Utopie

Nach Miemiec bedingen Ideologie (qua „falsches Bewusstsein“) und der Zwangscharakter der Institutionen einander. Aus diesem Grund sei ein erster Emanzipationsschritt die Aufklärung über falsche Objektivierungen. Diese finde vermittelt nicht-ideologischer Legitimationsdiskurse statt, welche entweder zur Delegitimierung von Institutionen der Herrschaft bzw. zu deren, nun freier,

Anerkennung führen sollen. Nun ist „falsches Bewusstsein“ aber nichts anderes als das richtige Bewusstsein „verkehrter“ Verhältnisse. Andernfalls könnte es das Handeln in diesen Verhältnissen nicht orientieren. Ich kann wohl einsehen, dass Geld ein verdinglichtes soziales Verhältnis darstellt, aber beim Bäcker werde ich trotzdem zahlen müssen und damit den objektiven Schein reproduzieren. Der Zwang resultiert eben nicht *nur* daraus, dass er nicht als selbstaufgelegter durchschaut wird, sondern daraus, dass ich unter den gegebenen Umständen gar nicht anders handeln kann – bezahle ich nicht, bekomme ich keine Brötchen. Die Selbsttäuschung mag die Verhältnisse (re-)produzieren, insofern jede Praxis *auch* von unseren Beschreibungen und (normativen) Überzeugungen abhängt; zuerst wird aber die Selbsttäuschung durch die Verhältnisse produziert, sofern man die fragliche Praxis und die relevanten Normen und Überzeugungen zunächst übernehmen muss, um überhaupt handeln zu können. Dabei erscheinen äußere Zwänge als bloßes Mittel meiner frei gewählten Handlung: Ich will Brötchen, das Mittel, sie zu erlangen, ist Geld, wobei es mir anscheinend freisteht, auch auf andere, nicht durch Geld vermittelte Weise an meine Brötchen zu kommen. Die Zwangsverhältnisse und ihre Institutionen bilden in diesem Sinne als Ermöglichungsbedingungen bestimmter

Handlungsformen sogar den Rahmen freien Handelns.

Insofern ist der Ansatzpunkt der Miemiec'schen Emanzipationskonzeption, nämlich dass diese Zwänge deshalb objektiv erscheinen, weil sie nicht durchschaut werden, mindestens unterbestimmt. Das Problem ist erstens, dass sie nicht notwendig als Zwänge erscheinen (das Geldverhältnis erscheint nur dem als Zwang, der kein Geld besitzt, ansonsten eröffnet es Handlungsspielräume), zweitens und wichtiger bleiben die Zwänge erhalten, selbst wenn man sie durchschaut. *Für das Individuum* stellen sie sich daher nicht nur als objektive Zwänge dar, sie *sind* objektive Zwänge. Ohne reale Veränderung der Verhältnisse stellen Aufklärung und eine entsprechend veränderte Legitimationsbasis deshalb noch keine Emanzipation dar, weil sie an den sozialen Verhältnissen, welche „Selbsttäuschungen“, „falsche Verobjektivierungen“ und damit die „selbstgeschaffenen Zwänge“ allein durch ihre Existenz systematisch reproduzieren, noch gar nichts ändern.⁹ Vor diesem Hintergrund ist nun gerade das von Miemiec als Kurzschluss kritisierte Junktum von Ideologie- und Herr-

schaftskritik als eines der zentralen Charakteristika der Marxschen Gesellschaftskritik verständlich zu machen. Jede Ideologiekritik muss zugleich eine Kritik der Verhältnisse sein, die „falsches Bewusstsein“ hervorbringen. Deshalb besteht Marx, auch gegen die ‚sozialistische Aufklärung‘ darauf, dass „(...) Eigentum, Kapital, Geld, Lohnarbeit u. dgl. durchaus keine ideellen Hirngespinnste, sondern sehr praktische, sehr gegenständliche Erzeugnisse [der] Selbstentfremdung sind, die also auch auf eine praktische, gegenständliche Weise aufgehoben werden müssen, damit nicht nur im Denken, im Bewusstsein, sondern im massenhaften Sein, im Leben der Mensch zum Menschen werde.“¹⁰ Mir scheint, um es vorsichtig zu formulieren, dass sich das Emanzipationsdenken in der Marx-Tradition mit diesem Herzstück des Marxschen Denkens in anderer Weise auseinander zu setzen hätte, als Miemiec dies tut. Ich meine, dass die Möglichkeiten der *punktuellen* Aufklärung („rationale Beurteilung der Legitimität wenigstens einiger der Institutionen“) und dann auch von Legitimationsdiskursen mit Blick auf ihr Emanzipationspotential aus dieser Perspektive eher skeptisch zu beurteilen sind – zumindest solange nicht gezeigt ist, warum es unter der Voraussetzung der wechselseitigen Bedingtheit von falschem Bewusstsein und selbstauferlegtem Zwang

⁹ Das erklärt zum einen die oft beklagte Aufklärungsresistenz, zum anderen, warum Aufklärung nicht in dem Maße zur Delegitimierung von Herrschaftsinstitutionen und dann auch zu realen Veränderungen führt, wie dies von rationalen Teilnehmern rationaler Legitimationsdiskurse zu erwarten wäre.

¹⁰ *Die heilige Familie*, MEW 2, S. 55 f.

mehr als eine bloße Versicherung sein soll, „dass (...) der begriffliche Zusammenhang von Ideologie und Zwang nicht aus so hartem Holz [ist] wie eine logische Tautologie“, (S. 33) m.a.W.: wo der Ansatzpunkt der Selbstaufklärung liegen könnte. Auch wenn ich Miemiec darin zustimme, dass es bei Fragen der Emanzipation immer auch um die Neuverteilung von Begründungslasten geht, glaube ich, dass mit der Fokussierung auf Legitimationsdiskurse das Pferd von hinten aufgezäumt wird. Denn ob eine Institution als legitim anerkannt wird oder nicht, hängt vor allem von den Bewertungsmaßstäben ab. Und gerade diese sind zu befragen. Der abstrakte Verweis auf „Rationalität“ läuft leer, wenn der Rationalitätstypus selbst in Frage steht. Akzeptiert man den des homo oeconomicus, ist man aus den oben genannten Gründen keinen Schritt weiter. Aus dieser Perspektive erscheint die Möglichkeit der „postideologischen“ Legitimation gegebener Verhältnisse ohne Aufhebung realer Zwänge nicht als Emanzipation, sondern eher als eine ideologische Selbsttäuschung, als die Emanzipation des Stoikers. Mit Blick auf eine reale, nicht nur eingebildete Emanzipation von selbsterzeugten Zwängen und hinsichtlich ihrer aufklärerischen Potenz scheint daher die Neuverteilung der Rechtfertigungslasten *von der Utopie her* aussichtsreicher zu sein. Wo es, wie Miemiec selbst bemerkt, kaum opportun und schon aus ter-

minologischen Gründen kaum möglich ist, Alternativen zum Tauschmodell überhaupt zu formulieren, kann nur ein prinzipieller Perspektivenwechsel, ein Blick von ‚außen‘ – und das bedeutet: vom Standpunkt von Modellen, die der Einschränkung der Rationalität auf instrumentelle Rationalität nicht unterliegen (etwa weil sie von Praxen freier Kooperation ausgehen) – diese Selbstblockaden lockern und helfen, die realen Ansatzpunkte neuer Formen der sozialen Organisation *im Gegenwärtigen*, das Emanzipationspotential *schon gegebener* Praxen und Institutionen zu sehen. Anders scheint mir das Denken von Alternativen, das sich nicht gleich wieder in die Fragen der Machbarkeit und damit in die Zwänge verstrickt, um deren Überwindung es gerade geht, das aber dennoch an vorfindliche Praxen anknüpfen kann (und daher nicht *bloß* utopisch ist), nicht möglich zu sein. Es erscheint daher unsinnig, von einer Utopie unmittelbare Anschlussfähigkeit an diejenigen Verhältnisse zu verlangen, deren Verkehrungen sie gerade überwinden will. Denkt man Veränderung *nur* von den Strukturen und Zwängen der Gegenwart her, dann werden, statt Alternativen zu eröffnen, jene nur verlängert (es wären sonst keine Zwänge). In diesem Sinne kann eine Utopie gar nicht genügend Distanz zu den Formen der kritisierten Wirklichkeit halten. Sie muss als Utopie radikal sein, indem sie alternative Selbstbeschreibungen

jenseits des homo oeconomicus ermöglicht, etwa als homo communis oder homo culturalis. Sie macht damit den „objektiven Schein“ transparent und relativiert die selbstauferlegten Zwänge auf Zwänge der Verfolgung bestimmter Interessen.

Das ist nun kein originär Marxscher Gedanke. So besteht schon Kant darauf, dass es keine äußere ohne innere Obligation gibt. Und seine Fassung der Idee der Republik als Form der Freiheit unter Gleichen, d.h. der Vereinbarkeit der Zwecksetzung autonomer Subjekte (wobei er Autonomie an Sittlichkeit, d.h. an die Berücksichtigung fremder Interessen bindet), ist der Idee der freien Kooperation mehr als nur ähnlich. Marx' Utopie kann als die radikale Fortsetzung dieses im besten Sinne bürgerlichen Emanzipationsdenkens gelesen werden. Radikal ist sie deshalb, weil Marx deren Möglichkeit v.a. an die Verhältnisse im Bereich der materiellen Produktion bindet, genauer daran, dass diese nicht notwendig als Warenaustausch über sachliche Abhängigkeiten der Produzenten, sondern als deren freie Kooperation organisiert werden könnte. Anstatt wie Kant eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem Reich der Notwendigkeit (d.h. der „Sachzwänge“) und der Freiheit (d.h. der freien Kooperation), die sich im „Menschen als Bürger zweier Welten“ manifestiert, zu postulieren, meint er, dass diese Kluft überwunden werden kann, weil das Reich der Notwendigkeit

wesentlich eines der *selbst auferlegten* Zwänge ist, deren Mechanismen immer wieder Verhältnisse von Unfreiheit und Ungleichheit hervorbringen. Für Marx bedeutet das zu fragen, wie die Produktion und die Distribution von Gütern ohne den Umweg über Ware, Geld und Profit möglich sein können, etwa indem statt der anonymen Wertgröße als ökonomischer Basiskategorie die tatsächlich aufgewendeten Arbeitszeiten ins Verhältnis gesetzt werden.¹¹ Diese Frage mag zu eng gestellt sein. Worauf es aber ankommt, ist die Art und Weise der Fragestellung. Und diese zeichnet sich dadurch aus, dass sie auch scheinbare Selbstverständlichkeiten außer Kraft setzt und sie als Mystifikationen ausweist. Aus dieser Sicht sind auch Fragen sinnvoll, die das ökonomisch und gesellschaftlich scheinbar „Unmögliche“ thematisieren: Was sagen Gedankenexperimente der kontrafaktischen Unterstellung radikaler Gleichheit über die faktischen Verhältnisse? Würde uns ohne das Erbrecht etwas fehlen? Sollte das gute Leben an das Bestehen des Zinsmechanismus gebunden sein? Brauchen wir Geld oder Güter zum Leben? Ist der Zwang zum Verdienst die einzig mögliche Form der Aufrechterhaltung der Produktion von Gütern? – Die Antworten auf solche und ähnliche Fragen sind prinzipiell und geben keine unmittelbare Handlungsorientierung, sie

¹¹ *Das Kapital*, MEW 23, S. 92 f.

mögen unter diesem Aspekt verfehlt sein, oder wie Miemiec sagt, „ein Zuwenig an Utopie“. Aber sie können helfen, sich von gedanklichen Zwängen (den objektiven Gedankenformen) zu lösen und mit Blick auf Institutionen der Herrschaft die richtigen Fragen zu stellen. Marx gehört damit in die Tradition des modernen gesellschaftskritischen Denkens (eine Einordnung, die manche ärgern mag, die dem Marxismus ein Kritikmonopol einräumen möchten), aber er macht zugleich deutlich, dass das Projekt der Moderne in seinen Konsequenzen noch kaum verstanden und erst recht noch lange nicht vollendet ist. Ein „Zuwenig an Utopie“ ist dies nur dann, wenn man den Charakter und die Radikalität der Marxschen „Utopie“ verkennt, sie als Theorie deutet, die *konkrete* Folgerungen zulassen müsste, statt als einen in der ökonomischen Theorie veran-

kerten *philosophischen* Entwurf, der es erlauben soll, die Möglichkeit von Freiheit und humanen Verhältnissen trotz allgegenwärtiger Zwänge zu denken. Was Miemiec einfordert, die konkrete Utopie, kann aus dieser Perspektive nur heißen, das Transformationspotential der gegenwärtigen Gesellschaft mit Blick auf diese Möglichkeit zu prüfen und ihre Verhältnisse in deren Licht transparent oder überhaupt erst als Verhältnisse und damit als veränderbar sichtbar werden zu lassen. Die Legitimationslasten würden neu verteilt, gerade weil die Utopie die Kriterien der funktionalen Herrschaftslegitimation unterläuft, von deren Standpunkt sie freilich weltfremd erscheinen muss. Das bedeutet aber, dass es unsinnig ist, eine Utopie deshalb zu kritisieren, weil sie mit den gegebenen Verhältnissen nicht zusammenstimmt.

Olaf Miemiec

Replik

Ich möchte vorausschicken, dass ich gezwungen bin, in dieser Replik die einzelnen Stellungnahmen einfach aus Platzgründen ungerecht zu behandeln. Ich werde nur auf diejenigen Einwände eingehen können, die ich für zentral halte – und dabei vielleicht manches übersehen. Je umfangreicher eine Stellungnahme, desto größer die Wahrscheinlichkeit, mich in der Einschätzung dessen, was zentral ist, zu vertun. Wenn ich auch im Prinzip an meinen Thesen festhalte, so können doch alle Diskussionspartner sicher sein, dass ihre Kritiken mir sehr geholfen haben, mir selbst noch einmal Klarheit über den einen oder anderen Punkt zu verschaffen.

Die m.E. wichtigsten Einwände, die vorgetragen wurden, sind:

1. Meine Betonung der Idee einer freien Kooperation als der normativen Grundlage der Gesellschaftskritik ist zumindest fragwürdig (Raatzsch).

2. Die Alternative „Anarchismus“ und „Hobbesianismus“ ist unvollständig in dem Sinne, dass es ein Drittes gibt: die auf Rousseau zurückgehende Tradition der „Selbstregierung“ (Jaeggi, Lutz). Schließlich wird der Einwand erhoben, meine Alternative sei in einem Rationalitätskonzept fundiert, das zur Erläuterung freier Kooperation

schlechterdings nicht geeignet sei, und wäre schon daher unvollständig (Kannetzky).

3. Meine Darstellung des Ideologieproblems fällt hinter Marx zurück (Lutz) bzw. ist hinsichtlich der Annahme falsch, dass Ideologie im epistemischen und Ideologie im funktionalen Sinne nicht koextensional seien (Grönert).

4. Das von mir favorisierte Konzept einer Herrschaftskritik, die sich als Kritik an überflüssiger Herrschaft versteht, wird einmal dem Einwand ausgesetzt, sich in der „Herrschaftsfalle“ zu befinden (Lutz), zum anderen wird als Alternative vorgeschlagen, Herrschaft dort zu kritisieren, wo sich die von ihr Betroffenen nicht als Autoren der Gesetzgebung begreifen können (Jaeggi).

5. Meine Ausführungen zum Legitimitätsbegriff sind korrekturbedürftig (Iorio) bzw. das Problem der legitimen Herrschaft ist überhaupt nicht Marx' Problem (Lutz).

Ich werde diese Einwände nicht in dieser Reihenfolge abarbeiten, sondern noch einmal in thematischen Blöcken zusammenfassen.

Zum Legitimitätsbegriff

Wolfgang Lutz glaubt mich auf dem Holzweg, wenn ich behaupte, dass das Problem der legitimen

Herrschaft ein Problem ist, dass für Marx eine Rolle spielt oder spielen sollte:

1. „Miemiecs These, dass auch Marx' Ideologiekritik am Begriff der legitimen Herrschaft ausgerichtet sein muss (müsste), ist für mich allerdings wenig stichhaltig. Naheliegend erscheint das Gegenargument, dass ja der Maßstab der Kritik die Herrschaftsfreiheit selbst sein könnte, Marx also eine ‚Selbstregierung‘ jenseits aller verfestigten Institutionen im Blick habe (...).“

2. „Aber dies ist auch gar nicht mein Haupteinwand. Miemiecs an Weber angelehnte Rekonstruktion geht fehl, weil Marx' Problem nicht das der Legitimität (und damit Anerkennungsfähigkeit) von Institutionen ist.“ (S. 60)

Worauf Marco Iorio zu Recht insistiert, ist, dass die systematische Ordnung meiner Gedankengänge leichter durchschaubar sein sollte. In der Tat stimme ich ihm zu, dass die Legitimität einer Herrschaftsinstitution genau davon abhängt, ob ihr seitens der Gesellschaftsmitglieder freiwillig zugestimmt werden kann oder eben nicht. Das Wort „kann“ deutet an, dass es nicht um faktische Zustimmung geht, sondern um rationale Akzeptabilität. Diese verweist ihrerseits auf Gründe, unter denen ich die Bewältigung von Kooperationsproblemen hervorheben würde. Diese Gründe allein, darin gebe ich Iorio Recht und korrigiere meine unvorsichtige Ausdrucksweise, legitimieren *als solche*

noch nicht eine Herrschaftsform, sondern sie können nur deren mögliche Anerkennung *motivieren*.

Dann scheint mir Iorio allerdings einem Missverständnis aufzusitzen: Mit den an Geuss anschließenden Überlegungen zu „überflüssiger legitimer Herrschaft“ und „überflüssiger legitimer Repression“ beabsichtige ich weniger, den Herrschaftsbegriff auszuleuchten, als vielmehr zu überlegen, ob und inwiefern Herrschaft überhaupt Kritikgegenstand sein kann. Dabei habe ich in der Tat den Herrschaftsbegriff nicht geklärt bzw. nicht einmal einen Klärungsversuch unternommen, sondern lediglich – und darin schließe ich an Geuss an – semantische Komponenten angegeben, die ein Herrschaftsbegriff aufweisen muss, damit er überhaupt für Kritikzwecke interessant wird. Der andere Einwand von Iorio, dass mit dem Machtbegriff ein weiterer Begriff ins Spiel kommt, der sicherlich „heikel“ und ungeklärt ist, ist wiederum richtig. Ich glaube aber, dass die Argumentation sich halten lässt, wenn wir „Macht“ durch eine schwächere Kategorie ersetzen: die des Vermögens oder der Fähigkeit.

Herrschaftskritik

Wenn ich Rahel Jaeggi richtig verstehe, bestreitet sie, dass die von mir aufgespannte Alternative zwischen „Anarchismus“ und „Hobbesianismus“ disjunktiv ist. Sie sieht ein drittes Alternativglied: die auf Rousseau zurückgehende Tradition

der Selbstregierung. Auch Wolfgang Lutz verortet Marx dort. Ich habe keine Einwände dagegen, Marx in die Tradition von Rousseau, Kant und Hegel zu stellen; ich denke aber, dass wir auch im Falle der „Selbstregierung“ zunächst fragen sollten, wie ihr Verhältnis zur Herrschaft zu bestimmen wäre: Stellt „Selbstregierung“ eine (vielleicht rudimentäre) Form der Herrschaft dar oder nicht? Wenn nein, was unterscheidet sie vom Anarchismus? Wenn ja, stellt sie legitime oder nichtlegitime Herrschaft dar? Gestrost kann ausgeschlossen werden, dass die Anhänger des Konzepts „Selbstregierung“ in Richtung nicht-legitimer Herrschaft ambitioniert gewesen wären. Damit stellt sich auch hier die Frage, ob und unter welchen Bedingungen eine Herrschaftsform legitim sein kann. Auch hier sind m.E. die *Gründe*, weshalb sich Menschen überhaupt einer Herrschaftsinstitution unterwerfen sollten, die gleichen wie im „hobbesianischen“ Fall, also die bessere Bewältigung von Kooperationsproblemen. Die Legitimität selbst einer Herrschaftsform oder -institution wird aber durch freiwillige Anerkennung hergestellt. Die Idee einer „Selbstregierung“ ist nun aber nur eine Konkretisierung der Idee der freiwilligen Anerkennung. Genauer: Sie bestimmt Qualitäten, die eine Gesetzgebung legitimer Herrschaft haben muss. Damit ist der Traditionsstrang der „Selbstregierung“ ohne Weiteres in

der von mir aufgespannten Alternative von „Anarchismus“ und „Hobbesianismus“ enthalten – sie ist jedenfalls kein „weder noch“.

Aufgrund der Überlegungen aus dem vorherigen Abschnitt fällt es mir schwer, überhaupt einen Konflikt zu sehen zwischen Herrschaftskritik, die sich als Kritik an überflüssiger Herrschaft begreift und einer solchen, die Herrschaft dort kritisieren will, wo die durch Herrschaft Betroffenen sich nicht als Autoren der Herrschaftsinstitutionen erfahren können. Insbesondere den Unterschied, den Jaeggi zwischen den „Hobbesianern“ und „Anarchisten“ auf der einen Seite und den von ihr favorisierten Herrschaftskritiken auf der anderen Seite sieht, nämlich dass für die einen „Kooperation bzw. die Koordination sozialen Handelns sich immer als *Beschränkung* individueller Handlungsspielräume, Freiheit oder Autonomie darstellen muss“ und bei den anderen „Kooperation (wie immer unterschiedlich ‚dicht‘ diese gefasst sein mag) als *Ermöglichung* von (je nachdem) Autonomie oder Freiheit oder Selbstverwirklichung gedacht ist“, (S. 68) halte ich für fiktiv. Schon bei Hobbes selbst ist es klar, warum er die Kooperation (den staatlich gesicherten Frieden) der Defektion (dem Krieg aller gegen alle) vorzieht: weil nur im Friedenszustand die Verfolgung und Entwicklung eigener Interessen über die bloße Selbsterhaltung hinaus erst möglich wird – freilich um den

„Preis“ der Unterdrückung kooperationsfeindlicher Strebungen. Und generell schließt Autonomie, will man nicht „atomistisch“ argumentieren, immer auch ein Unterwerfungsmoment mit ein. Wenn die Gesellschaftsmitglieder eine Herrschaftsinstitution als legitim ansehen, weil sie sich als ihre „Autoren“ fühlen, dann werden sie auch einzelne Entscheidungen als legitim ansehen, auch wenn sie ihren eigenen Präferenzen zuwider laufen, sofern diese Entscheidungen prozedural richtig zustande gekommen sind u.s.w.

Ein ganz anderer Einwand wird von Wolfgang Lutz vorgetragen: „Der leicht zu findende ‚blinde Fleck‘ dieser Argumentation ist das Maß an Repression, das zur *Erhaltung der Gesellschaft* notwendig ist. Denn genau diese ‚Erhaltungsbedürfnisse‘ sind in jeder Gesellschaft politisch umkämpft und werden erst durch Legitimitätsdiskurse der Kritik entzogen. Rational-funktionalistische Herrschaftskritik und -rechtfertigung geraten so in die Herrschaftsfalle.“ (S. 61)

Ich habe, ehrlich gesagt, hier die Pointe nicht verstanden. Vielleicht entzündet sich die Kritik von Wolfgang Lutz primär an einer objektivistischen Färbung meiner Rede-weise. Ich werde sie jedenfalls als Hinweis in dieser Richtung verstehen. Natürlich sehe auch ich es so, dass sogenannte „Erhaltungsbedürfnisse“ politisch umkämpft sind. Folgen kann ich Wolfgang Lutz

überhaupt nicht in seiner Behauptung, dass Legitimitätsdiskurse irgend etwas der Kritik entziehen würden: Gerade indem Legitimationsgeltung beansprucht wird, heißt das in einer Arena politischer und sozialer Kämpfe, dass diese Legitimationsgeltung auch in Frage gestellt werden kann und wahrscheinlich auch wird. Damit sehe ich auch nicht die angedrohte „Herrschaftsfalle“.

Auch Kannezky meint, dass es zwischen der Möglichkeit der Anerkennbarkeit von Herrschaftsinstitutionen („Hobbesianismus“) und der Behauptung prinzipieller Illegitimität derartiger Institutionen („Anarchismus“) noch ein Drittes geben muss: „Marx' Konzeption der freien Kooperation ist weder hobbesianisch noch anarchistisch, und gerade darin zeigt sich die Spezifik und die Radikalität seiner Herrschaftskritik (oder, wenn man so will, seiner ‚Utopie‘). Er fragt nach den Realbedingungen – und das sind für Marx in erster Linie die sozialökonomischen Verhältnisse –, die personale Autonomie und authentisches (unentfremdetes) Leben ermöglichen.“ (S. 70)

Sicher ist es richtig, dass Marx die Frage nach den Realbedingungen sozialer Emanzipation stellt. Aber um die Frage nach diesen Bedingungen stellen zu können, muss gesellschaftstheoretisch-ökonomiekritisch erst einmal die Frage gestellt werden, welche Verhältnisse es eigentlich sind, die eine Ausbildung

von Autonomie und Authentizität verhindern. *Diese* Frage ist es, die Marx bearbeitet hat. Marx drückt das Problem so aus, dass der Kapitalismus Personalität zwar im Zirkulationsprozess voraussetzen muss, gleichzeitig in der Produktionssphäre aber negiert:

„Die Sphäre der Zirkulation oder des Warentausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. Freiheit! Denn Käufer und Verkäufer einer Ware, z.B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen. Der Kontrakt ist das Endresultat, worin sich ihre Willen einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben. Gleichheit! Denn sie beziehn sich nur als Warenbesitzer aufeinander und tauschen Äquivalent für Äquivalent. Eigentum! Denn jeder verfügt nur über das Seine. Bentham! Denn jedem von beiden ist es nur um sich zu tun. Die einzige Macht, die sie zusammen und in ein Verhältnis bringt, ist die ihres Eigennutzes, ihres Sondervorteils, ihrer Privatinteressen. Und eben weil so jeder nur für sich und keiner für den andren kehrt, vollbringen alle, infolge einer prästabilierten Harmonie der Dinge oder unter den Auspizien einer allpffiffigen Vorsehung, nur das Werk ihres wechselseitigen Vorteils, des Gemeinnutzens, des Gesamtinteresses.

Beim Scheiden von dieser Sphäre der einfachen Zirkulation oder des Warentausches, woraus der Freihändler vulgare Anschauungen, Begriffe und Maßstab für sein

Urteil über die Gesellschaft des Kapitals und der Lohnarbeit entlehnt, verwandelt sich, so scheint es, schon in etwas die Physiognomie unsrer dramatis personae. Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andre scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigne Haut zu Markte getragen und nun nichts andres zu erwarten hat als die – Gerberei.“¹

Die Frage aber ist: Wann wird Personalität negiert? Bereits dann schon, wenn Herrschaft ausgeübt wird, oder doch erst dann, wenn die Herrschaft nicht freiwillig anerkannt wird? Wie sehr Marx hier ins Schleudern gerät, zeigen seine Analysen zur Kooperation im *Kapital*. Insbesondere unterlässt es Marx, den Unterschied zwischen notwendigen Leitungsfunktionen und – um seinen Ausdruck zu gebrauchen – „Despotie“ klar herauszustellen. Kannezky trägt noch einen weiteren Einwand vor: „Als Modus kollektiven Handels, d.h. als Instantiierung oder Realisierung kollektiver Handlungsformen, setzten freie Kooperationen, wie Miemiec richtig schreibt, die zwanglose Anerkennung sowohl ihrer Zwecke als auch der Arbeitsteilungen voraus; es ist ihr Charakteristikum, dass weder die Entscheidung für die Realisierung einer solchen kollektiven Handlungsform

¹ Karl Marx, *Das Kapital Bd. I*, MEW 23, S. 189 – 191.

noch die individuellen Beiträge erzwungen werden können, so wenig wie man die Anerkennung eines Werkes, eines Argumentes oder wechselseitiges Verstehen erzwingen kann. Denn es gehört es zum Begriff des kooperativen Handelns, dass, im Unterschied zur bloßen Koordination und instrumentellen Kooperation, die *Gemeinsamkeit des Handelns selbst* in den Zwecken der Beteiligten liegt. Die (wechselseitige) Instrumentalisierung, wie sie der hobbesianischen Kooperation eigen ist, stößt hier an ihre Grenzen. Als Modi kollektiven Handelns unterscheiden sich freie und erzwungene Kooperation folglich durch die Art der gegenseitigen Abhängigkeit der Absichten und Handlungen der Akteure. Diese beziehen sich in freien Kooperation nicht als ‚Objekte‘ aufeinander, deren Verhalten kalkuliert werden kann. Der Modus des individuell-rationalen Handelns wird *in der Kooperation*, und soweit es die Teilnehmer der Kooperation *als Kooperanten* betrifft, suspendiert – freie Kooperation ist in diesem Sinne nicht-instrumentell.“ (S. 73) Kannezky interpretiert hier den Hobbesianismus offenbar als ein mit instrumenteller Vernunft verwobenes Konzept. Das ist schon für Hobbes selbst nicht zutreffend. Hobbes zeigt ja gerade, dass eine nur instrumentalistisch begriffene Vernunft die Menschen nicht aus dem Naturzustand herausführen kann. Die Anerkennung staatlicher Herrschaft entspringt auch schon bei

Hobbes einer Vernunft, die nicht-instrumentell ist; darum spricht er auch von den „natürlichen“ Gesetzen. Selbstkritisch muss ich allerdings einräumen, dass einige meiner Formulierungen ein instrumentalistisches Bild der Legitimität nahe legen, wie auch M. Iorio kritisiert hat.

Meine Frage an Kannezky wäre daher: Was wird den Menschen an Subjektivität, Autonomie und Authentizität genommen, wenn sie freiwillig bestimmte Herrschaftsinstitutionen anerkennen? Seine Argumentation scheint mir schon fast ein wenig dogmatisch: „Im Gegensatz zur instrumentellen, hobbesianischen Kooperation setzt freie Kooperation daher den *Diskurs* zwischen mit Blick auf ihre Zwecksetzungskompetenz Gleichen über deren gemeinsame Zwecke voraus, der dann auch über die bloße Anerkennung ‚vorgegebener‘ Zwecke hinausgeht. Freie Kooperation scheitert, wenn die Subjektivität der Akteure übergangen wird. Der Zweck und Gegenstand von freien Kooperationen ist daher immer auch der andere Mensch. (In diesem Sinne sind es ‚moralische Praxen‘). Daraus ergeben sich für freie Kooperationen unmittelbar normative Einschränkungen der möglichen Arbeitsteilungen und Verteilungsmodi, insbesondere mit Blick auf das Maß und die Funktion der im Rahmen von Kooperationen noch tolerablen Ungleichheiten. ‚Unfaire‘ Rollenverteilungen und asymmetrische

Verhältnisse zwischen Personen, wie sie für Herrschaftsverhältnisse charakteristisch sind, sind in freien Kooperationen *als solche* per se nicht frei anerkennungsfähig. Institutionen *der Herrschaft* sind daher mit freier Kooperation unverträglich, denn Herrschaft läuft auf Zwecksetzungsautorität hinaus. Deshalb ist der Begriff der ‚freien hobbesianischen Kooperation‘, d.h. die freie Anerkennung von Institutionen der Herrschaft, die Kooperation erzwingen, ein Widerspruch in sich.“ (S. 74)

Ich stimme ja gerne bis zu gerne der Formulierung zu, dass freie Kooperation den Diskurs zwischen mit Blick auf ihre Zwecksetzungskompetenz Gleichen über deren gemeinsame Zwecke voraussetze, der dann auch über die bloße Anerkennung ‚vorgegebener‘ Zwecke hinausgehen würde. Denn zur Beurteilung einer *bestimmten* Herrschaftsform scheinen mir die möglichen Zwecke fast interessanter als die „vorgegeben“. Bemerkenswert aber ist, dass Kannezky zwar meint, in freien Kooperationen könne es zwar „tolerable“ Ungleichheiten geben, aber keine „unfaire(n) Rollenverteilungen und asymmetrische(n) Verhältnisse“; letztere seien für „Herrschaftsverhältnisse charakteristisch“. Woher beziehen wir aber die Kriterien der Akzeptabilität von „Ungleichheiten“, die es uns gleichsam gestatten würden, „unfaire“ Verhältnisse zu kritisieren? Ich bin des lieben Friedens willen gern bereit,

mich der Terminologie Kannezky anzuschließen, aber das Problem bleibt bestehen. Kannezky wiederholt hier nur die Marxsche Schwäche, nämlich nicht zwischen Leitungsfunktionen und „Kommando“ klar, d.h. vor allem unter Angabe von Kriterien, unterschieden zu haben.

Ideologiekritik

Sowohl Wolfgang Lutz als auch Peter Grönert erheben Einwände gegen meine Darstellung der Ideologiekritik von Marx.

Zunächst Lutz: „Seine (also meine – O.M.) auf das übliche Maß zu rechtgestutzte Marx-Kritik verkennt die Stoßrichtung und damit auch die Radikalität der Marxschen Position. Nicht allein um den Nachweis der Ideologizität der Legitimation von Herrschaftsinstitutionen geht es ihm. Sondern um die Aufdeckung der Quellen dieses ‚falschen Bewusstseins‘, die im ökonomischen Reproduktionsprozess wurzelnden Verdinglichungen gesellschaftlicher Beziehungen. Hier ist nicht epistemische Falschheit oder mangelnde Funktionalität gemeint. Eher ins Zentrum der Marxschen Theorie führt der Begriff der Verkehrung, d.h. eine Auffassung von Ideologie im Sinne des ‚verkehrten Bewusstseins‘ einer ‚verkehrten Welt‘. Damit ist ein revolutionärer Impetus verbunden: die Kritik der Ideologie muss zur Kritik der ökonomischen Verhältnisse werden, die verkehrtes Bewusstsein hervorbringen.“ (S. 60)

Erst einmal *sind* Verdinglichungen immer epistemisch falsch. Zweitens sind sie immer oder doch häufig genug funktional fürs System, wie sich anhand des Warenfetischismus ebenso wie des „Geldrätsels“ zeigen lässt: In der Vorstellung der Dinglichkeit des Wertes setzt sich die kapitalistische Gesellschaft ideell selbst voraus. Worauf Lutz hier wohl anspielt, ist folgende Passage:

„Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewusstsein, weil sie eine verkehrte Welt sind.“²

In derselben Schrift heißt es dann, und das ist der von Lutz in Erinnerung gebrachte „revolutionäre Impetus“:

„Die Forderung die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf.“³

In der *Deutschen Ideologie* findet sich eine Passage, die zu denken geben sollte:

„Diese Forderung, das Bewusstsein zu verändern, läuft auf die Forderung hinaus, das Bestehende anders zu interpretieren, d.h. es vermittelt einer anderen Interpretation anzuerkennen. Die junghegelschen Ideologen sind trotz ihrer angeblich ‚welterschütternden‘ Phrasen die größten Konservativen.“⁴

² Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW 1, S. 378.

³ Ebenda, S. 379.

⁴ Karl Marx/Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie*, a.a.O., S. 20.

Hier dementiert Marx ganz offensichtlich seine frühere Position. Das hat folgenden Grund: Was ihn nun interessieren, sind hauptsächlich solche Bewusstseinsformen, die nicht illusorisch im Sinne der Religion sind, sondern die adäquat sind bezüglich der sozialen Wirklichkeit. Da stellt sich natürlich sofort die Frage, ob es überhaupt nichtillusorische Ideologien gibt, die trotzdem falsches Bewusstsein darstellen. Meine Antwort lautet, dass es sie gibt.

Marx würde die Staatsreligion für etwas „Illusorisches“, den modernen bürgerlichen Verhältnissen nicht mehr „Entsprechendes“ halten. Eine Kritik an dieser Form politischer Illusion, der Vorstellung also, dass eine moderne Gesellschaft einer Staatsreligion bedürfe, müsste verdeutlichen, welche Wirklichkeitselemente dafür verantwortlich zu machen sind, dass es in einem bestimmten Land eine Staatsreligion gibt, obwohl sie der modernen bürgerlichen Gesellschaft nicht „entspricht“.

Hingegen ist die Demokratie eine Staatsform, die der modernen bürgerlichen Gesellschaft sehr wohl „entspricht“. Nun weist das herrschende Demokratiedenken gewisse Widersprüche auf. So ist zwar klar, dass staatliche Macht demokratisch legitimiert und kontrolliert werden soll, weshalb dies aber auf ökonomische Machtverhältnisse nicht in gleichem Umfang zutreffen soll, ist nicht ohne weiteres klar. Eine

Ideologiekritik müsste jetzt anhand dieser geringfügigen Inkohärenz zumindest den Verdacht äußern, dass unsere gesellschaftliche Praxis möglicherweise auch unvernünftige Züge trägt. Damit sind die politischen Ideologien der Demokratie ideologisch falsch, da sie funktional für eine (zumindest möglicherweise) unvernünftige Praxis sind.

Wenn wir uns also fragen, was „entsprechen“, „Entsprechung“ etc. eigentlich heißen soll, dann erscheint als ein geeigneter Kandidat die Relation der Funktionalität. Eine Ideologie entspricht einer Praxisform dann, wenn sie für diese funktional ist. Damit haben wir aber, im Gegensatz zu Lutz' Vermutungen, etwas in der Hand, was uns den Zusammenhang zwischen Funktionalität und Ideologizität erläutern könnte (den Rest müsste man freilich noch genauer ausführen).

Gleiches trifft auf den oben erwähnten Fetischismus zu: Er ist funktional fürs System und „entspricht“ ihm, da er für es konstitutiv ist.

Damit kommen wir zum Einwand, den Peter Grönert vorgetragen hat: „Nach seiner (also meiner – O.M.) Darstellung beruht der epistemisch defizitäre Anschein der Legitimität sozialer Verhältnisse nämlich häufig darauf, dass die Gesellschaftsmitglieder sie für natürlich und selbstverständlich halten, da sie in Denk- und Sprachformen befangen sind, die Alternativen zu diesen Verhält-

nissen nicht in den Blick kommen lassen. Demnach charakterisiert die Tatsache, dass das Verständnis, das die Teilnehmer an einer bestimmten sozialen Praxisform von dieser haben, im epistemischen Sinn ideologisch ist, diese Praxisform in ihrem Wesen, d.h. die betreffende Praxis lässt sich nur aufrechterhalten, indem sie mystifiziert oder verdinglicht wird. Eine solche Form sozialer Praxis ist aber mit den Bedingungen freier Kooperation unvereinbar und daher illegitim. Es folgt, dass der epistemische und der funktionale Ideologiebegriff notwendig koextensional sind. Marx hat also einen guten Grund, beide Begriffe zu einem zusammenzuziehen.“ (S. 65 f.)

Wären diese Ideologiebegriffe koextensional, würde mein Kritikargument völlig zusammenbrechen. Der Fehler jedoch, der m.E. Grönerts Gegenargument zugrunde liegt, ist folgender: Wenn die Gesellschaftsmitglieder gesellschaftliche Verhältnisse für selbstverständlich und natürlich halten, haben diese Verhältnisse nicht etwa – wie Grönert meint – den Anschein der Legitimität, sondern sie haben den Anschein der fehlenden Legitimationsbedürftigkeit. Darin ähneln sie sich Schneestürmen an, die absolut ekelhaft sein können, aber deshalb noch lange nicht legitimationsbedürftig. Ich meine nun, dass wir zumindest „lokal“ – und vielleicht hätte ich das klarer sagen müssen – den Schein fehlender Legitimationsbedürftigkeit

durchbrechen können, selbst wenn (1.) die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen aufrecht erhalten werden und (2.) diese zu ihrer Reproduktion jene Verdinglichungen und Naturalisierungen beständig hervorbringen, die es vielen Menschen so schwer machen, etwas Unplausibles darin zu sehen, dass ein Krankenhaus unbedingt den gleichen ökonomischen Rationalitätskriterien zu genügen hat wie ein Kaufhaus. Und ich halte es für einen emanzipativen Gewinn, wenn die Gesellschaftsmitglieder (wenn schon nicht alle, so zumindest Mehrheitlich) zu der Einsicht gelangen, dass es überhaupt keinen vernünftigen Grund gibt, weshalb alle gesellschaftlichen Verhältnisse und Beziehungen notwendigerweise markt- und warenförmig organisiert sein müssen, dass vielmehr Begründungen gefragt sind. Damit ist aber zur Beurteilung des jeweiligen „lokalen“ Problems noch gar nichts gesagt: Vielleicht gibt es wirklich gute Gründe (die ich zwar nicht sehe), weshalb ein Krankenhaus und ein Kaufhaus nach den gleichen Prinzipien ökonomischer Rationalität geführt werden müssten.

Wichtig jedoch ist: Wir können also Emanzipationsprozesse innerhalb bestehender Rahmenordnungen zumindest theoretisch annehmen (was vielleicht auch Folgen für die Rahmenordnungen hat), müssen dabei aber die These von der Koextensionalität von epistemisch fal-

schem Bewusstsein und funktional falschem Bewusstsein verwerfen.

Zu den normativen Grundlagen der Marxschen Kritik

Ich betrachte zunächst zwei Stellen in Raatzschs Anmerkungen:

1. „Auf den ersten Blick scheint diese Unterscheidung zwischen dem Sein und dem Sollen auch notwendig zu sein. Denn wenn jemand beschreibt, wie etwas ist, dann, scheint es, kann man immer noch fragen, ob es so, wie es ist, gut ist, ob es so sein sollte u.s.w. Also kann dieses nicht in jenem enthalten sein. Darum besteht der angedeutete Unterschied. Aber dann stützt all das, was O. M. als Beleg für seine Ausgangsthese anführt, diese These eben gerade nicht (außer in Hinsicht auf den Verweis auf das *Kapital*; aber dies ist ja auch kein Beleg, sondern eine Wiederholung der These). Was es also bräuchte, wäre eine selbständige Argumentation derart, dass Marx die freie Kooperation als Maßstab der Beurteilung betrachtet, und mit welchem Recht er das tut. O. M. aber schließt nur darauf, dass Marx diese Ansichten im angegebenen Sinn hatte.“ (S. 49)

2. „Richtig ist, dass Marx von der kommunistischen Gesellschaft als einer herrschaftsfreien Gesellschaft spricht, als einer freien Assoziation u.s.w. Aber das tut er nicht, weil er Herrschaft an sich als kritikwürdig betrachtet, sondern, zumindest gibt er das so vor, weil er dies als Teil

der Logik der geschichtlichen Entwicklung sieht.“ (S. 46)

Vor allem sollte nicht übersehen werden, dass Marx zwar eine historische Tendenz zur Aufhebung des Kapitalismus sehen zu können meinte, aber auch ein politischer Autor war, der sein Werk als Beitrag zur politischen Selbstaufklärung des Proletariats verstand. Das Proletariat sollte handeln – und zwar aus seinem eigenen Interesse heraus. Dann muss aber auch klar gemacht werden können, warum – primär für das Proletariat, dann aber auch für die gesamte Menschheit – eine klassenlose Organisation der Gesellschaft „besser“ ist. Insofern „unterscheidet“ Marx nicht einfach nur zwischen freiwilliger und naturwüchsiger Arbeitsteilung, sondern er bewertet beide auch unterschiedlich in dem Sinne, dass die freiwillige Arbeitsteilung „gut“ ist. Daher glaube ich, dass der Einwand, es bedürfte noch einer gesonderten Überlegung „derart, dass Marx die freie Kooperation als Maßstab der Beurteilung betrachtet, und mit welchem Recht er das tut“, ins Leere geht. Was Raatzsch moniert, derartiges nur geschlossen zu haben, scheint mir in der Tat ausreichend.

Im Übrigen gebe ich Raatzsch völlig Recht darin, dass nicht Marx derjenige ist, der hier in einer Verteidigerposition zu stehen hat, sondern seine Kritiker. Wer meint, dass eine erzwungene Kooperation besser ist als eine freie, der hat einiges zu seiner Rechtfertigung beizubringen.

Damit aufs Engste zusammen hängt der Amoralismus von Marx. Natürlich ist Marx – wie auch Nietzsche – ein Vertreter des Amoralismus, wenn wir darunter die Abwesenheit einer Ethik verstehen wollen. Nicht jedoch bedeutet Amoralismus die Abwesenheit einer „normativen Tiefenstruktur“, die übrigens gar nicht so tief ist; vielmehr nimmt Marx auf herrschende Normen, die universalistisch sind, Bezug.

Um es an einem Beispiel zu erläutern, das auch Raatzsch gewählt hat: Die kapitalistischen Produktionsverhältnisse sind als institutioneller Rahmen der Produktion „Bewegungsformen“ der Produktivkräfte und ermöglichen daher Produktivkräfte wie etwa die Fabrik; die kapitalistische Produktionsweise ermöglicht aber nur die Verfolgung solcher Zwecke, die es ihrerseits verhindern, dass die fabrikmäßige Produktion möglichst schonend und möglichst wenig vereinseitigend für die (unmittelbaren) Produzenten stattfindet. Damit haben wir in der Beurteilung fabrikmäßiger Kooperation (im Kapitalismus) sich widersprechende Urteile:

1. Die Fabrik ermöglicht die Produktion einer bestimmten Gebrauchswertmenge in kürzerer Zeit, d.h. mit weniger Mühe, vielleicht auch mit weniger körperlicher Verkrüppelung (wie sie Marx für die Manufaktur behauptet).

2. Die Fabrik bedeutet Arbeitszwang, Unterwerfung des Arbeiters unter das Kapital, Verwandlung ei-

nes Subjekts in ein Anhängsel der Maschinerie etc.

Derartige Ambivalenzen mögen es wohl sein, die Marx davon überzeugt haben, dass eine Ethik nicht sinnvoll ist. Aber Marx argumentiert insofern normativ, als dass er diejenigen emanzipativen Potenzen, die in der Produktivkraft Maschinerie liegen, gegen die kapitalistischen Produktionsverhältnisse, die so als „Fessel“ erscheinen, zur Geltung bringt. Selbst noch in der ach so objektivistischen „Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen“ ist offenbar die Idee freier Kooperation noch wirksam.

M.E. ist die Geschichtsphilosophie bei Marx, sofern die Überwindung des Kapitalismus thematisiert wird, daher auch nicht ohne jenes normative Moment zu verstehen. So haben wir weder einen Widerspruch zur Historischen-Tendenz-Forschung bei Marx noch zu den in der Tat ja höchst ambivalenten Einschätzungen des Kapitalismus durch Marx. Ich denke daher, dass Marx dort zunächst unproblematisch ist, wo er die Idee der freien Kooperation gebraucht, um seine Kritik zu orientieren. Dass er sie nicht im Koordinatensystem von Anarchismus und Hobbesianismus ausrichtet – das ist das Problem.

Paul Lafargue, Das Recht auf Faulheit. Widerlegung des „Rechts auf Arbeit“ von 1848

Leseprobe – ausgewählt und vorgestellt von Frank Kannetzky

Paul Lafargue wurde 1842 in Santiago de Cuba geboren und kam mit seiner Familie früh nach Frankreich. Zunächst ein engagierter Anhänger Proudhons, kam er als einer der Vertreter der französischen Arbeiterbewegung über die I. Internationale mit Marx und Engels in Kontakt und wechselte seine Ansichten – er wurde später zu einem der wichtigsten Propagandisten Marxschen Gedankenguts in Frankreich (nicht immer zum Gefallen von Marx), er übersetzte Marx und veröffentlichte zahlreiche Schriften, z.T. literarischen und literaturkritischen Inhalts. 1866 heirateten Lafargue und Marxens zweite Tochter Laura (wie berichtet wird, nicht ohne eingehende Prüfung des jungen Mannes und seiner ökonomischen Verhältnisse durch den Schwiegervater: Er möge doch, ehe er auf allzu vertraulichem Fuße mit seiner Tochter verkehre, statt sich der revolutionären Bewegung zu widmen, sein Studium abschließen, um die Tochter ernähren zu können. Das Studium hat er beendet, aber Marxens Befürchtungen waren nicht grundlos, was sich daran zeigte, dass sich auch die Familie Lafargue in ihrem unsteten Leben von Engels finanziell unterstützen ließ). Nach der Pariser Kommune, für die er Unterstützung in Bordeaux

zu organisieren suchte, musste Lafargue Frankreich verlassen und konnte erst elf Jahre später zurückkehren. Er war Mitbegründer der Französischen Arbeiterpartei, aus der später die Sozialistische Partei hervorging. 1911 begingen Paul und Laura Lafargue gemeinsam Selbstmord, um den Gebrechen und dem Verfall des Alters zu entgehen.

Paul Lafargue ist v.a. mit seiner Schrift „Das Recht auf Faulheit“ bekannt geworden, in Deutschland durch E. Bernsteins Übersetzung. Diese ist ein einzigartiger satirischer Angriff des Hedonismus auf die Ideologie der Arbeit, die ein Grund für die Unmöglichkeit ist, gesellschaftliche Alternativen jenseits des Kapitalismus und des Staatssozialismus überhaupt zu denken. Auch wenn in dieser Schrift die Grenze zwischen Satire, Polemik und Argumentation oft unglücklich verrutscht, so macht sie doch deutlich, dass sich Marxismus und Hedonismus nicht ausschließen, sondern einander bedingen. Denn der Marxismus ist keine „Ideologie der Arbeit“, seine Utopie ist nicht sinnesfeindlich. Auch aus diesem Grund war Lafargue immer ein Außenseiter. Die Veröffentlichung seiner Schrift sorgte für Aufruhr in der

Sozialdemokratie, die sich ja als Partei der Arbeit verstand; und auch von der Obrigkeit der „realsozialistischen“ Länder war sie nicht gut gelitten (sowenig wie die Frühschriften von Marx, die zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von Lafargues Schrift unbekannt waren und in denen ähnliches zur Arbeit zu finden ist.)

Für Lafargue ist die „Arbeitssucht“, die sich z.B. in der immer aufs neue erhobenen Forderung des „Rechts auf Arbeit“ (etwa in der 48-er Revolution) oder nach „Arbeit für alle“ manifestiert, eine der Wurzeln der Reproduktion unmenschlicher Verhältnisse und zugleich der seelischen

Verkrüppelungen der Moderne. Die monomanische Fixierung auf Arbeit, darauf, dass Lebensrecht nur habe, wer „Werte schafft“, ist die ideelle Grundbedingung der Selbstversklavung des Menschen, die den Arbeitszwang und die zu seiner Aufrechterhaltung notwendigen Institutionen als selbstverständlich erscheinen lassen, auch wenn die ungeheure Steigerung der Produktivität der Arbeit (wie in Überproduktionskrisen sichtbar wird) es längst erlaubte, der Arbeit eher als „Würze des Müßigganges“ nachzugehen denn als Dreh- und Angelpunkt des Lebens und gesellschaftlicher Teilhabe.

Eine seltsame Sucht beherrscht die Arbeiterklasse aller Länder, in denen die kapitalistische Zivilisation herrscht. Diese Sucht, die Einzel- und Massenelend zur Folge hat, quält die traurige Menschheit seit zwei Jahrhunderten. Diese Sucht ist die Liebe zur Arbeit, die rasende Arbeitssucht, getrieben bis zur Erschöpfung der Lebensenergie des Einzelnen und seiner Nachkommen. Statt gegen diese geistige Verirrung anzukämpfen, haben die Priester, die Ökonomen und die Moralisten die Arbeit heiliggesprochen. (...)

Will man in unserem zivilisierten Europa noch eine Spur der ursprünglichen Schönheit des Menschen finden, so muss man zu den Nationen gehen, bei denen das wirtschaftliche Vorurteil den Hass gegen die Arbeit noch nicht ausgerottet hat. Spanien, das – ach! – verkommt, darf sich rühmen, weniger Fabriken zu besitzen als wir Gefängnisse und Kasernen; aber der Künstler genießt, den kühnen, kastanienbraunen, gleich Stahl elastischen Andalusier zu bewundern; und unser Herz schlägt höher, wenn wir den in seinem durchlöcherten Umhang majestätisch bekleideten Bettler einen Herzog von Orsana mit „Amigo“ anreden hören. Für den Spanier, in dem das ursprüngliche Tier noch nicht ertötet ist, ist die Arbeit die schlimmste Sklaverei. Auch die Griechen hatten in der Zeit ihrer höchsten Blüte nur Verachtung für die Arbeit; den Sklaven allein war es gestattet zu arbeiten, der freie Mann kannte nur körperliche Übungen und Spiele des Geistes. Das war die Zeit eines Aristoteles, eines Phidias, eines Aristophanes, die Zeit,

da eine Handvoll Tapferer bei Marathon die Horden Asiens vernichtete, welches Alexander bald darauf eroberte. Die Philosophen des Altertums lehrten die Verachtung der Arbeit, diese Herabwürdigung des freien Menschen; die Dichter besangen die Faulheit, diese Gabe der Götter: „O Meliboea, Deus nobis haec otia fecit.“

Christus lehrt in der Bergpredigt die Faulheit: „Sehet die Lilien auf dem Felde, wie sie wachsen; sie arbeiten nicht, sie spinnen nicht, und doch sage ich Euch, dass Salomo in all seiner Pracht nicht herrlicher gekleidet war.“

Jehova, der bärtige und sauertöpfische Gott, gibt seinen Verehrern das erhabenste Beispiel idealer Faulheit: nach sechs Tagen Arbeit ruht er auf alle Ewigkeit aus. (...)

Und auch das Proletariat, die große Klasse, die alle Produzenten der zivilisierten Nationen umfasst, die Klasse, die, indem sie sich befreit, die Menschheit von der knechtischen Arbeit befreien und aus dem menschlichen Tier ein freies Wesen machen wird, das Proletariat hat sich, seine Instinkte verleugnend und seine geschichtliche Aufgabe verkennend, von dem Dogma der Arbeit verführen lassen. Hart und schrecklich war seine Züchtigung. Alles individuelle und soziale Elend entstammt seiner Leidenschaft für die Arbeit. (...)

12 Arbeitsstunden pro Tag, das Ideal der Menschenfreunde und Moralisten des 18. Jahrhunderts. Wie weit sind wir über dieses Ideal hinaus! (...) Und die Kinder der Helden der Französischen Revolution haben sich durch die Religion der Arbeit so weit herabwürdigten lassen, dass sie 1848 das Gesetz, welches die Arbeit in den Fabriken auf 12 Stunden täglich beschränkte, als eine revolutionäre Errungenschaft entgegennahmen; sie proklamierten das **Recht auf Arbeit** als ein revolutionäres Prinzip. Schande über das französische Proletariat! Nur Sklaven sind einer solchen Erniedrigung fähig. (...)

Schande über die Proletarier! Wo sind jene Gevatterinnen hin mit frechem Mundwerk, frischer Offenherzigkeit, dem Saufen zugeneigt, von denen unsere alten Märchen und Erzählungen berichten? Wo sind die Übermütigen hin, die stets herumtrippelnd, stets anbädelnd, stets singend, Leben säend, wenn sie sich dem Genuss hingaben, ohne Schmerzen gesunde und kräftige Kinder gebaren? (...)

Unser Jahrhundert wird das Jahrhundert der Arbeit genannt; tatsächlich ist es das Jahrhundert der Schmerzen, des Elends und der Verderbnis.

Und doch haben die bürgerlichen Ökonomen und Philosophen (...) samt und sonders ekeleregende Loblieder auf den Gott Fortschritt, den ältesten Sohn der Arbeit, angestimmt. (...)

O jämmerliche Fehlgeburt der revolutionären Prinzipien der Bourgeoisie! O grausige Geschenke ihres Götzen Fortschritt! Die Menschenfreunde nen-

nen diejenigen, die, um sich auf die leichte Art zu bereichern, den Armen Arbeit geben, Wohltäter der Menschheit – es wäre besser, die Pest zu säen, die Brunnen zu vergiften, als inmitten einer ländlichen Bevölkerung eine Fabrik zu errichten. Führe die Fabrikarbeit ein, und adieu Freude, Gesundheit, Freiheit – adieu alles, was das Leben schön, was es wert macht, gelebt zu werden.

Die Ökonomen werden nicht müde, den Arbeitern zuzurufen: Arbeitet, damit der Nationalreichtum wächst! Und doch war es einer von ihnen, Destutt de Tracy, der sagte: „Die armen Nationen sind es, wo das Volk sich wohlbefindet; bei den reichen Nationen ist es gewöhnlich arm.“

Und sein Schüler Cherbuliez setzt hinzu: „Indem die Arbeiter zur Anhäufung produktiver Kapitalien mitwirken, fördern sie selbst den Faktor, der sie früher oder später eines Teils ihres Lohnes berauben wird.“

Aber von ihrem eigenen Gekrächz betäubt und verwirrt, erwidern die Ökonomen: Arbeitet, arbeitet, um eures Wohlstandes willen! Und im Namen der christlichen Milde predigt der Pfaffe der anglikanischen Kirche, Reverend Townsend: Arbeitet, arbeitet Tag und Nacht; indem ihr arbeitet, vermehrt ihr eure Leiden, und euer Elend enthebt uns der Aufgabe, euch gesetzlich zur Arbeit zu zwingen. Der gesetzliche Arbeitszwang macht „zuviel Mühe, fordert zu viel Gewalt und erregt zuviel Aufregung; der Hunger ist dagegen nicht nur ein friedlicher, geräuschloser, unermüdlicher Antreiber, er bewirkt auch, als die natürlichste Veranlassung zu Arbeit und Fleiß, die gewaltigste Anstrengung.“

Arbeitet, arbeitet, Proletarier, vermehrt den gesellschaftlichen Reichtum und damit euer persönliches Elend. Arbeitet, arbeitet, um, immer ärmer geworden, noch mehr Ursache zu haben, zu arbeiten und elend zu sein. Das ist das unerbittliche Gesetz der kapitalistischen Produktion.

Dadurch, dass die Arbeiter den trügerischen Reden der Ökonomen Glauben schenken und Leib und Seele dem Laster Arbeit ausliefern, stürzen sie die ganze Gesellschaft in jene industriellen Krisen der Überproduktion, die den gesellschaftlichen Organismus in Zuckungen versetzen. Dann werden wegen Überfluss an Waren und Mangel an Abnehmern die Werke geschlossen, und mit seiner tausendsträhnigen Geißel peitscht der Hunger die arbeitende Bevölkerung. Betört von dem Dogma der Arbeit sehen die Proletarier nicht ein, dass die Mehrarbeit, der sie sich in der Zeit des angeblichen Wohlstandes unterzogen haben, die Ursache ihres jetzigen Elends ist (...).

Statt in den Zeiten der Krise eine Verteilung der Produkte und allgemeine Belustigung zu verlangen, rennen sich die Arbeiter vor Hunger die Köpfe an den Toren der Fabriken ein. Mit eingefallenen Wangen, abgemagertem Körper überlaufen sie die Fabrikanten mit kläglichen Ansprachen: „Lieber Herr Chagot, bester Herr Schneider, geben Sie uns doch Arbeit, es ist nicht

der Hunger, der uns plagt, sondern die Liebe zur Arbeit!“ – Und, kaum imstande sich aufrechtzuerhalten, verkaufen die Elenden 12 bis 14 Stunden Arbeit um die Hälfte billiger als zur Zeit, wo sie noch Brot im Korbe hatten. Und die Herren industriellen Menschenfreunde benutzen die Arbeitslosigkeit, um noch billiger zu produzieren.

Wenn die industriellen Krisen auf die Perioden der Überarbeit so notwendig folgen wie die Nacht dem Tag und erzwungene Arbeitslosigkeit bei grenzenlosem Elend nach sich ziehen, so bringen sie auch den unerbittlichen Bankrott mit sich. Solange der Fabrikant Kredit hat, lässt er der Arbeitswut die Zügel schießen, er pumpt und pumpt, um den Arbeitern den Rohstoff zu liefern. Er lässt drauflosproduzieren, ohne zu bedenken, dass der Markt überfüllt wird und dass, wenn er seine Waren nicht verkauft, er auch seine Wechsel nicht einlösen kann. (...)

Wie an Waren, so herrscht auch Überfluss an Kapitalien. Die Finanziere wissen nicht mehr, wo dieselben unterbringen; so machen sie sich dann auf, bei jenen glücklichen Völkern, die sich noch Zigaretten rauchend in der Sonne räkeln, Eisenbahnen zu bauen, Fabriken zu errichten und den Fluch der Arbeit zu importieren. Und dieser französische Kapitaleexport endet eines schönen Tages mit diplomatischen Verwicklungen: in Ägypten wären sich Frankreich, England und Deutschland beinahe in die Haare geraten, um sich zu vergewissern, wessen Wucherer zuerst bezahlt werden, und mit Kriegen wie in Mexiko, wo man französische Soldaten hinschickte, die Rolle von Gerichtsvollziehern zur Eintreibung fauler Schulden zu spielen.

(...)

Bis hierher war meine Aufgabe leicht; ich hatte nur wirkliche, uns allen leider nur zu bekannte Übel zu schildern. Aber das Proletariat zu überzeugen, dass die zügellose Arbeit, der es sich seit Beginn des Jahrhunderts ergeben hat, die schrecklichste Geißel ist, welche je die Menschheit getroffen, dass die Arbeit erst dann eine Würze der Vergnügungen der Faulheit, eine dem menschlichen Körper nützliche Leidenschaft sein wird, wenn sie weise geregelt und auf ein Maximum von drei Stunden täglich beschränkt wird – das ist eine Aufgabe, die meine Kräfte übersteigt. (...)

Ein griechischer Dichter aus der Zeit Ciceros, Antipatros, besang die Erfindung der Wassermühle (zum Mahlen des Getreides) als Befreierin der Sklavinnen und Errichterin des goldenen Zeitalters:

„Schonet der mahlenden Hand, o Müllerinnen, und schlafet sanft! Es verkündet der Hahn euch den Morgen umsonst! Däo hat die Arbeit der Mädchen den Nymphen befohlen, und jetzt hüpfen sie leicht über die Räder dahin, dass die erschütterten Achsen mit ihren Speichen sich wälzen, und im Kreise die Last drehen des wälzenden Steins. Lasst uns leben das Leben

der Väter, und lasst uns der Gaben arbeitslos uns freun, welche die Göttin uns schenkt.“

Ach! Die Zeit der Muße, die der heidnische Dichter verkündete, ist nicht gekommen; die blinde, perverse und mörderische Arbeitssucht hat die Maschine aus einem Befreiungsinstrument in ein Instrument zur Knechtung freier Menschen umgewandelt: die Produktionskraft der Maschine verarmt die Menschen.

Eine gute Arbeiterin verfertigt auf dem Handklöppel gerade fünf Maschen in der Minute; gewisse Klöppelmaschinen fertigen in derselben Zeit dreißigtausend. Jede Minute der Maschine ist somit gleich hundert Arbeitsstunden der Arbeiterin, oder vielmehr, jede Minute Maschinenarbeit ermöglicht der Arbeiterin zehn Tage Ruhe. Was für die Spitzenindustrie gilt, gilt mehr oder weniger für alle durch die moderne Mechanik umgestalteten Industrien. Was sehen wir aber? Je mehr sich die Maschine vervollkommnet und mit beständig wachsender Schnelligkeit und Präzision die menschliche Arbeit verdrängt, verdoppelt der Arbeiter noch seine Anstrengungen, anstatt seine Ruhe entsprechend zu vermehren, als wollte er mit den Maschinen wetteifern. O törichte und mörderische Konkurrenz!

Um der Konkurrenz zwischen Mensch und Maschine freie Bahn zu verschaffen, haben die Proletarier die weisen Gesetze, welche die Arbeit der Handwerker der alten Zünfte beschränkten, abgeschafft, die Feiertage unterdrückt. [Mit der Französischen Revolution wurde die 10-Tage-Woche eingeführt, und kirchliche Feiertage wurden abgeschafft – Anm. der Redaktion] Denkt ihr, dass die Arbeiter, als sie damals von sieben Tagen nur fünf arbeiteten, nur von Luft und frischem Wasser gelebt hätten, wie die verlogenen Ökonomen uns vorerzählen? So ein Quatsch! Sie hatten Mußezeit, um die irdischen Freuden zu kosten, um zu lieben und zu scherzen, um vergnügt zu Ehren des lustigen Gottes des Müßiggangs Tafel zu halten. Das grämliche, im Protestantismus verheuchelte England hieß damals das „fröhliche England“ (Merry England). Rabelais, Quevedo, Cervantes, die unbekannteren Verfasser der Schelmenromane lassen uns das Wasser im Mund zusammenlaufen mit ihren Schilderungen jener monumentalen Schlemmereien, die man sich damals zwischen zwei Schlachten und zwei Verheerungen schmecken ließ und bei denen „an nichts gespart wurde“. Jordaens und die niederländische Schule haben sie uns auf ihren lebenslustigen Gemälden dargestellt. Erhabene Riesenmägen, was ist aus euch geworden? Erhabene Geister, die ihr das ganze menschliche Denken umfasst, wo seid ihr hin? Wir sind durch und durch verzwert und entartet. Die Entbehrenungen, die Kartoffel, gefärbter Wein und der preußische Schnaps haben in raffinierter Verbindung mit Zwangsarbeit unsere Körper erschlaft und unseren Geist verkleinert. Und während der Mensch seinen Magen zusammen-

schnürt und die Produktivität der Maschine wächst, wollen uns die Ökonomen die Malthussche Theorie, die Religion der Enthaltbarkeit und das Dogma der Arbeit predigen? Man sollte ihnen lieber die Zunge ausreißen und den Hunden zum Fraß vorwerfen. (...)

Und so besteht, angesichts der doppelten Verrücktheit der Arbeiter, sich durch Überarbeit umzubringen und in Entbehrungen dahinzuvegetieren, das große Problem der kapitalistischen Produktion nicht darin, Produzenten zu finden und ihre Kräfte zu verzehnfachen, sondern Konsumenten zu entdecken, ihren Appetit zu reizen und bei ihnen künstliche Bedürfnisse zu wecken. (...)

Und doch, trotz aller Überproduktion, trotz Warenfälschung überfüllen die Arbeiter in unzählbarer Menge den Markt und rufen flehendlich: Arbeit! Arbeit! Ihre Überzahl müsste sie veranlassen, ihre Leidenschaft zu zügeln - statt dessen treibt sie sie zur Raserei. (...)

Was die Arbeiter, verdummt durch ihr Laster, nicht einsehen wollen: man muss, um Arbeit für alle zu haben, sie rationieren wie Wasser auf einem Schiff in Not. Das haben sogar Industrielle im Interesse der kapitalistischen Ausbeutung selbst verlangt: eine gesetzliche Einschränkung der Arbeitszeit. (...)

Was das durch die Moralisten versimpelte Volk nicht gewagt hat, hat eine aristokratische Regierung gewagt. Unbekümmert um die hochmoralischen und wirtschaftlichen Einwände der Ökonomen, die wie Unglücksraben krächzten, dass die Fabrikarbeit um eine Stunde herabsetzen den Ruin der englischen Industrie herbeiführen hieße, hat die englische Regierung die zehnstündige Arbeitszeit gesetzlich eingeführt und streng überwacht; und nach wie vor ist England das erste Industrieland der Welt.

Die große Erfahrung Englands liegt vor, die Erfahrung einiger intelligenter Kapitalisten liegt vor: sie beweisen unwiderlegbar, dass, um die menschliche Produktion zu steigern, man die Arbeitszeit herabsetzen und die Zahl der bezahlten Feiertage vermehren muss, und das französische Volk sieht es immer noch nicht ein. Aber wenn eine jämmerliche Verkürzung um zwei Stunden die englische Produktion um ein Drittel in zehn Jahren erhöht hat, welchen schwindelerregenden Vormarsch würde eine gesetzliche Verringerung des Arbeitstages auf drei Stunden für die französische Produktion bedeuten? Können die Arbeiter denn nicht begreifen, dass dadurch, dass sie sich mit Arbeit überbürden, sie ihre und ihrer Nachkommenschaft Kräfte erschöpfen, dass sie, abgenutzt, vorzeitig arbeitsunfähig werden, dass sie, aufgesogen und abgestumpft von einem einzigen Laster, nicht mehr Mensch sind, sondern menschliche Wracks, dass sie alle schönen Anlagen in sich abtöten, nur der rasenden Arbeitssucht zuliebe?

Ach, wie Papageien plappern sie die Lektionen der Ökonomen nach: „Arbeiten wir, arbeiten wir, um den Nationalreichtum zu vermehren!“ O ihr Idioten! Eben weil ihr zuviel arbeitet, entwickelt sich die industrielle Technik zu langsam. Lasst euer Geschrei und hört einen Ökonomen (...): „Im Allgemeinen richtet sich die Revolution in den Arbeitsmethoden nach den Bedingungen der Arbeitskräfte. Solange die Arbeitskräfte ihre Dienste billig anbieten, wendet man sie im Übermaße an; werden sie teurer, so sucht man sie zu sparen.“

Um die Kapitalisten zu zwingen, ihre Maschinen aus Holz und Eisen zu vervollkommen, muss man die Löhne der Maschinen aus Fleisch und Blut erhöhen und die Arbeitszeit derselben verringern. Beweise dafür? Man kann sie zu hunderten erbringen. In der Spinnerei wurde die automatische Spinnmaschine (selfacting mule) in Manchester erfunden und angewendet, weil die Spinner sich weigerten, solange zu arbeiten wie früher. (...)

Noch mehr. Um für alle Nichtsnutze der heutigen Gesellschaft Arbeit zu finden, und die immer weitere Vervollkommnung der Arbeitsmittel zu fördern, wird die Arbeiterklasse ihrem Hang zur Enthaltbarkeit, gleich der Bourgeoisie, Gewalt antun und ihre Konsumfähigkeit unbegrenzt steigern müssen. (...)

Die Proletarier haben sich in den Kopf gesetzt, den Kapitalisten zehn Stunden Schmiede oder Raffinerie aufzuerlegen – das ist der große Fehler, die Ursache der sozialen Gegensätze und der Bürgerkriege. Nicht auferlegen, verbieten muss man die Arbeit. (...)

Proletarier, die man durch das Dogma der Arbeit verdummt hat, hört ihr die Sprache dieser Philosophen, die man euch mit eifersüchtiger Sorge verbirgt? Ein Bürger, der seine Arbeit für Geld hergibt, erniedrigt sich zum Rang eines Sklaven; er begeht ein Verbrechen, das jahrelanges Gefängnis verdient.

Die christliche Heuchelei und die kapitalistische Frage nach der Nützlichkeit hatten diese Philosophen der alten Republiken noch nicht verdorben; da sie für freie Menschen lehrten, so sprachen sie unbefangen ihre Gedanken aus. (...)

„Das Vorurteil der Sklaverei beherrschte den Geist von Aristoteles und Pythagoras“, hat man verächtlich geschrieben, und doch sah Aristoteles voraus: „Wenn jedes Werkzeug auf Befehl oder auch vorausahnend das ihm zukommende Werk verrichten könnte, wie des Dädalus' Meisterwerke sich von selbst bewegten, oder die Dreifüße des Hephaistos aus eigenem Antrieb an die heilige Arbeit gingen, wenn so die Webschiffchen von selbst webten, dann bräuchte der Werkmeister keinen Gehilfen, die Herren keine Sklaven.“

Der Traum des Aristoteles ist heute Wirklichkeit geworden. Unsere Maschinen verrichten feurigen Atems, mit stählernen, unermüdlichen Gliedern, mit wunderbarer, unerschöpflicher Zeugungskraft, gelehrig von selbst ihre heilige Arbeit; und doch bleibt der Geist der großen Philosophen des Kapitalismus beherrscht vom Vorurteil des Lohnsystems, der schlimmsten Sklaverei. Sie begreifen noch nicht, dass die Maschine der Erlöser der Menschheit ist, der Gott, der den Menschen von den sordidae artes, den schmutzigen Künsten und der Lohnarbeit loskaufen, der Gott, *der ihnen* Muße und Freiheit bringen wird.

Literaturhinweise: I. Fetscher: Gesund an Leib und Seele töte ich mich. Paul Lafargue - Schwiegersohn von Karl Marx und der erste sozialistische Humorist und Satiriker, Frankfurter Rundschau v. 7.10.2002. – Eine Biographie und Schriften von Lafargue finden sich unter <http://www.marxists.org/deutsch/archiv/lafargue/index.htm>,

das „Recht auf Faulheit“ findet sich unter:

<http://www.wildcat-www.de/material/m003lafa.htm> und unter :

<http://www.sopos.org/aufsaeetze/3b0bf233eb8e3/1.phtml>.

Robin Celikates

Anerkennen – Erkennen – Verkennen

Zu: Axel Honneth, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt a. M. 2003

Im Laufe des letzten Jahrzehnts hat sich die Theorie der Anerkennung zunehmend als neues Paradigma sowohl in kontinentaleuropäischen als auch in angloamerikanischen Diskussionskontexten etabliert. Ihre Attraktivität bezieht sie dabei vor allem aus dem Versprechen, einen relativ einheitlichen begrifflichen Bezugsrahmen zur Verfügung zu stellen, der es erlaubt, zentrale Fragen der philosophischen Anthropologie, der Ethik, der Moralphilosophie, der kritischen Gesellschaftstheorie und der politischen Gegenwartsanalyse in ihrem unauflösbaren Zusammenhang zu behandeln. Dabei hatte die Theorie der Anerkennung ihren Ausgangspunkt in relativ spezifischen Fragestellungen: im Kontext der deutschsprachigen Philosophie in einer Rekonstruktion der Idee eines Kampfes um Anerkennung beim jungen Hegel – neben den Beiträgen von Ludwig Siep und Andreas Wildt wirkte hier insbesondere Axel Honneths Studie *Kampf um Anerkennung* (1992) theoriebildend. In etwa gleichzeitig wurde in der angloamerikanischen politischen Theorie zunehmend die Wichtigkeit von Ansprüchen auf Anerkennung, die von ganz unterschiedlichen politisch, kulturell oder sozial definier-

ten Gruppen erhoben worden sind, erkannt – als Umbruch im politischen Selbstverständnis moderner Gesellschaften wurde diese Entwicklung besonders prägnant von Charles Taylor in *Multiculturalism and ‚The Politics of Recognition‘* (1992) diagnostiziert.

Während man inzwischen auch in den USA von einem ‚Zurück zu Hegel‘ sprechen kann, etwa bei Robert Pippin und Robert Brandom, geht die Ausarbeitung der systematischen Implikationen der Anerkennungstheorie doch wiederum insbesondere auf die Anstrengungen Axel Honneths zurück – dieser hat erst kürzlich eine Debatte mit Nancy Fraser zur Frage *Umverteilung oder Anerkennung?* (2003) geführt und ein Nachwort zur Neuauflage von *Kampf um Anerkennung* (2003) veröffentlicht, in denen in Auseinandersetzung mit einer Reihe von kritischen Anfragen die Theorie über eine Differenzierung verschiedener Sphären der Anerkennung (Liebe, rechtliche bzw. moralische Achtung, soziale Wertschätzung bzw. Solidarität) weiterentwickelt wird. Überblicksartig lassen sich die Hauptthesen folgendermaßen zusammenfassen: (1) Die Anerkennung durch (signifikante) Andere ist eine not-

wendige Bedingung dafür, als autonome Person ein eigenes, sinnerfülltes Leben führen zu können (philosophische Anthropologie und Ethik). (2) Wir schulden einander die wechselseitige Anerkennung und Achtung des gleichen Wertes einer jeden Person unabhängig von ihren jeweiligen individuellen Eigenschaften (Moralphilosophie). (3) Sozioökonomische Bedingungen, welche die Entwicklung autonomer Personen und reziproke solidarische Beziehungen verunmöglichen, sind pathologisch und illegitim (kritische Gesellschaftstheorie). (4) Diese Zentralität der Anerkennung spiegelt sich in ihrer praktisch-politischen Relevanz in Form von Forderungen zahlreicher jüngerer sozialer und politischer Bewegungen (politische Gegenwartsanalyse).

Honneth schlägt nun in seinem neuesten Buch unter dem Titel *Unsichtbarkeit* vor, nach diesen Systematisierungen einen Schritt zurück zu treten, und bringt sechs Aufsätze aus den letzten Jahren zusammen, deren gemeinsames Anliegen die Beantwortung folgender drei Fragen darstellt, die auf die eine Stufe tiefer angesiedelten erkenntnis- und handlungstheoretischen Probleme einer Theorie der Anerkennung zielen:

(1) Ist der Akt der Anerkennung als Zuschreibung eines normativen Status oder eher als bestätigende Wahrnehmung dem Subjekt schon zukommender Eigenschaften zu verstehen?

(2) Ist Anerkennung das Nebenprodukt anderer Handlungen oder eine eigenständige Handlung?

(3) Wird die Autonomie der Person vollständig oder nur partiell durch intersubjektive Anerkennung konstituiert?

In den meisten der hier gesammelten Aufsätze skizziert Honneth Antworten auf diese Fragen auf indirekte Weise, indem er klassische und gegenwärtige Beiträge zu einer Theorie der Intersubjektivität diskutiert. Dabei handelt es sich unter anderem um Fichtes noch etwas zögerliche Analyse der Intersubjektivität als transzendentaler Bedingung eines autonomen praktischen Selbstverhältnisses, Heideggers und Gadammers Ausschluss der Figur des Dritten und des generalisierten Anderen sowie die psychoanalytische Objektbeziehungstheorie und ihre Aktualität angesichts einer vermeintlichen Dezentrierung individueller Identitäten. Die beiden interessantesten autorenbezogenen Beiträge befassen sich mit Jean-Paul Sartres negativistischer Intersubjektivitätstheorie und John McDowells moralischem Realismus. Während McDowells Theorie die Herausforderung beinhaltet, die potentiell partikularistische Wahrnehmungskomponente der Anerkennung mit Honneths moralischem Universalismus zu versöhnen, verweist Sartre auf die pathologischen, verdinglichenden Konsequenzen, denen Individuen in Anerkennungsbeziehungen immer auch ausgesetzt sind. So interessant

und gewinnbringend eine Diskussion aller dieser Aufsätze wäre, so möchte ich mich im folgenden doch auf einige Bemerkungen zu Honneths Beitrag über Sartre beschränken, nachdem ich den ersten, titelgebenden Aufsatz und seinen systematischen Aufriss der Problematik zumindest skizziert habe.

Honneth zufolge liegt der Schlüssel zum Verständnis von Anerkennung in der Abgrenzung von (wertneutraler, ‚bloßer‘) Wahrnehmung. Eine von ihm so genannte „moralische Epistemologie“ kann ihren phänomenologischen Ansatzpunkt in der Unterscheidung zwischen einfacher Unsichtbarkeit und sozialer Unsichtbarkeit finden, wobei letztere auf der Seite des betroffenen Subjekts durch die Erfahrung geprägt ist, dass die anderen durch einen ‚hindurchblicken‘ – eine Form der Missachtung, die, wie Honneth zeigt, in Ralph Ellisons *Invisible Man* einer eindrücklichen literarischen Analyse unterzogen wird. Während die bloße Wahrnehmung von jemandem in seiner Identifizierung als so und so bestimmtes Individuum resultiert, kommt dem Akt des Anerkennens eine expressive Struktur zu, da das Erkennen mit dem Ausdruck der Wertschätzung positiv aufgeladen wird (S. 15).

In unserem Umgang miteinander zeigt sich aber nicht nur diese besondere Form des Erkennens, sondern auch die motivationale Bereitschaft, die Anderen so zu behandeln, dass in unserem Verhalten das Aner-

kennen ihres Wertes als Personen zum Ausdruck kommt. In kantianischer Terminologie ausgedrückt: Wir erkennen andere an, indem wir sie als Quelle durch die Vernunft legitimierter moralischer Ansprüche achten, d.h. als intelligible oder noumenale Wesen. In ihrer moralisch grundlegendsten Form läuft Anerkennung deshalb darauf hinaus, dem anderen einen unbedingten Wert zuzugestehen (S. 24). Honneth zufolge besteht Anerkennung jedoch nicht allein in einem Akt der Bewertung, sondern immer auch und zugleich in einer evaluativen Wahrnehmung, in welcher uns der Wert der Person als Person ‚direkt‘ gegeben ist (S. 26). Daraus folgt, dass Anerkennung eher als angemessene Reaktion auf die Eigenschaften einer Person denn als Zuschreibung eines Status zu verstehen ist. Die These vom „Primat der Anerkennung“ (S. 27) läuft folglich darauf hinaus, dass die normativ neutrale Wahrnehmung einer Person nur einen speziellen und zudem künstlich abstrahierten Fall inhärent evaluativen Anerkennens darstellt, welches zugleich das Fundament moralischer Anerkennungsverhältnisse darstellt. Vor dem Hintergrund dieser systematischen Ausführungen scheinen Honneths Antworten auf die eingangs gestellten Fragen klar zu sein: Anerkennung ist eher als Wahrnehmung denn als Attribution eines normativen Status zu verstehen; Anerkennung besteht in einem eigenständigen Akt des Wahrnehmens,

der sich in der Folge in affektiven Einstellungen und Handlungsdispositionen äußert; Anerkennung ist zudem von konstitutiver Bedeutung für die Ausbildung und Erhaltung selbstbewusster und autonomer Subjektivität. Für diese letzte These wird jedoch nicht im Titelessay, sondern im Aufsatz über Sartre argumentiert, der sowohl das Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Anerkennung als auch dasjenige zwischen Anerkennung und personaler Autonomie zum Thema hat.

Der Analyse des Blicks kommt, wie allgemein bekannt, in Sartres *Das Sein und das Nichts* eine zentrale Bedeutung zu. Weniger bekannt ist, dass das Hauptziel der Argumentation in der Lösung des Problems des Fremdpsychischen besteht, welches der analytischen Philosophie des letzten Jahrhunderts so viele Schwierigkeiten bereitet hat. Der Grund dieser Schwierigkeiten, so möchte Sartre sowohl gegen idealistische als auch gegen realistische Positionen zeigen, liegt darin, dass beide Positionen das Problem falsch beschreiben, nämlich so, dass sie es gar nicht lösen können. Indem sie das Problem als epistemologisches Problem und damit nach dem Modell der Erkenntnis externer Gegenstände begreifen, erscheint der Skeptizismus als unausweichliche Konsequenz. Wenn wir jedoch die kategoriale Differenz zwischen Subjekt-Objekt- und Subjekt-Subjekt-Beziehungen in Betracht ziehen, deren erste eine Relation der Indifferenz und deren zwei-

te eine der Interessiertheit ist, wird deutlich, dass wir die Existenz des anderen auf Grund bestimmter existentieller Erfahrungen, die zur Struktur intersubjektiver Beziehungen gehören, anzuerkennen ‚gezwungen‘ sind (ganz ähnlich argumentiert im Anschluss an Wittgenstein Stanley Cavell). Die berühmt-berüchtigtste dieser Erfahrungen ist jenes in uns unkontrollierbar aufsteigende Gefühl der Scham, das wir empfinden, wenn wir merken, dass wir in einer Situation vom Blick des anderen erfasst werden, in der wir es vorziehen würden, nicht gesehen zu werden. Die Empfindung dieses Gefühls ist jedoch notwendig mit der Annahme verknüpft, dass dieser beobachtende andere auch wirklich existiert: Unser Status als Objekt und der Status des Beobachtenden als Subjekt sind zwei Seiten desselben Prozesses (S. 95).

Das Problem liegt nun natürlich darin, dass der Preis, den wir für die Anerkennung des anderen als Subjekt zahlen, hoch ist: Er besteht in der entfremdenden Erfahrung, im und durch den Blick des anderen objektiviert, zum bloßen Ding gemacht zu werden. Sartre scheint nun zu denken, dass es eine Art substantieller Freiheit gibt, die dem Subjekt als solchem zukommt und deshalb unvermeidlich durch die Existenz anderer eingeschränkt wird – eine These, die offensichtlich von einer Theorie zurückgewiesen werden muss, die *wechselseitige* intersubjektive Anerkennung als Bedingung indivi-

duellen Selbstbewusstseins *und* individueller Autonomie begreift (S. 100). Trotz dieser Differenz sieht Honneth allerdings auch, dass diese Annahme Sartre eine relativ einfache Erläuterung sozialer Dynamik ermöglicht – ein Problem, mit dem sich Honneth auch im oben erwähnten neuen Nachwort schwer tut. Sartre hingegen kann sich auf die hegelianische Einsicht zurückziehen, dass jenes Individuum, welches die Erfahrung des Objektiviertwerdens gemacht hat, darum kämpfen wird, den eigenen Subjektstatus (zurück) zu gewinnen, indem es nun im Gegenzug versucht, den anderen zum Objekt zu machen. In der Folge kann Sartre, im Gegensatz zu Honneth selbst, soziale Ordnung als inhärent konfliktuell verstehen, wobei nur scheinbar stabilisierte und harmonische Arrangements wechselseitiger Anerkennung kontinuierlich herausgefordert und transformiert werden.

Das Verhältnis zwischen Anerkennung und Autonomie scheint deshalb spannungsreicher zu sein, als es Honneth zuweilen suggeriert. Wenn Sartres phänomenologische Analyse der notwendigen Negativität und Asymmetrie identifizierender und objektivierender Anerkennungsprozesse auch nur ansatzweise plausibel ist, spricht einiges dagegen, Anerkennung in einer nicht-verzerrenden Wahrnehmung der – oder adäquaten

Reaktion auf die – Eigenschaften einer Person zu fundieren. Auch das Verhältnis zwischen Anerkennung und individueller Autonomie kann dann nicht mehr als Ermöglichungsrelation, sondern muss ebenfalls als weitaus ambivalenter verstanden werden. Auf der anderen Seite ist damit noch gar nicht die Frage berührt, wie denn die Rechtfertigung (moralischer) Ansprüche auf Anerkennung zu verstehen ist: Können wir wirklich von einer (evaluativ imprägnierten) Wahrnehmung sprechen, deren Evidenz für die moralischen Akteure zur unmittelbaren Quelle von Gründen wird, oder wird nicht doch eher die Argumentation mit und die Rechtfertigung gegenüber relevanten Anderen ausschlaggebend sein?

Die in den letzten Abschnitten aufgeworfenen Fragen zeigen, dass die Theorie der Anerkennung, ebenso wie der Kampf um Anerkennung selbst, nicht in der Gefahr steht, sich in einer trügerischen Ruhe allzu lange einzurichten. Insbesondere das noch immer weitgehend ungeklärte Verhältnis zwischen der kognitiven und der normativen Dimension der Anerkennung und jenes zwischen ihren freiheitsermöglichenden und ihren konformitätserzwingenden Effekten wird die Diskussion – nicht zuletzt dank Honneth – auch weiterhin vorantreiben.

Autorinnen, Autoren

Olaf Miemiec ist Doktorand am Institut für Philosophie der Universität Leipzig. *Kontakt:* olafmiemiec@gmx.de.

Marco Iorio ist Hochschuldozent am Institut für Philosophie der Universität Bielefeld. Sein Arbeitsfeld ist die politische Philosophie, mit einem Schwerpunkt bei der Philosophie von Karl Marx.
Kontakt: miorio@philosophie.uni-bielefeld.de.

Richard Raatzsch ist Privatdozent am Institut für Philosophie der Universität Leipzig. Arbeiten u.a. zur Sprachphilosophie, Ethik und Geschichtsphilosophie sowie zu Wittgenstein.
Kontakt: raatzsch@uni-leipzig.de.

Wolfgang Luutz ist Privatdozent für Philosophie und arbeitet in den Bereichen Philosophie und Politikwissenschaft an der Universität Leipzig.
Kontakt: luutz@uni-leipzig.de.

Peter Grönert hat an der Universität Leipzig mit einer Arbeit zu Theorien der Intentionalität und praktischen Rationalität promoviert. Er lebt und arbeitet in Pittsburgh, Berlin und Leipzig.
Kontakt: groenert@uni-leipzig.de.

Rahel Jaeggi ist Assistentin am Institut für Philosophie der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Arbeiten zur Kritischen Theorie, zu Sozialphilosophie, Ethik und Politischer Philosophie.
Kontakt: jaeggi@em.uni-frankfurt.de.

Frank Kannetzky arbeitet am Lehrstuhl für Theoretische Philosophie der Universität Leipzig. Studien zur Rolle von Paradoxien im philosophischen und wissenschaftlichen Denken, insbesondere aber zu Theorien der Kommunikation und Kooperation.
Kontakt: kannetzky@uni-leipzig.de.

Robin Celikates ist Kollegiat am Max-Weber-Kolleg in Erfurt. Er beschäftigt sich mit Theorien der Urteilskraft und des praktischen Wissens.
Kontakt: robin.celikates@stud.uni-erfurt.de.

Impressum

Redaktion:

Kathi Beier, Peter Heuer, Frank Kannetzky, Olaf Miemiec,
Henning Tegtmeier, Markus Wolf

Titelbild:

Frank Kannetzky (unter Verwendung einer Vorlage aus der *Bücherei des Marxismus-Leninismus*, Dietz Verlag, Berlin 1945 ff.)

Herausgeber:

ETHOS e.V. Verein für Ethik und Philosophie, Bergerstraße 2,
04347 Leipzig.
Tel., Fax: 0341/2330829
E-Mail: tegtmey@uni-leipzig.de

Bezug der Zeitschrift:

Die Zeitschrift erscheint in der Regel dreimal im Jahr.
Die Gebühr für ein Einzelheft beträgt € 5,00 und für ein
Doppelheft € 7,50.
Ein Jahresabonnement (3 Hefte) kostet € 12,50.
Vereinsmitglieder erhalten das Heft kostenlos.

Die Beiträge geben die Meinung der jeweiligen Autoren wieder
und entsprechen nicht notwendig der Meinung der Redaktion.
Alle Rechte an den Texten liegen beim ETHOS e.V.

PHILOKLES-Kontakt: tegtmey@uni-leipzig.de

PHILOKLES-online: <http://www.philokles.de>