
Vorwort

An allem ist zu zweifeln.
Karl Marx im Album seiner Tochter Jenny,
MEW 31, 597

Nachdem ich drei Jahre meines Studiums der Philosophie und *gender studies* absolviert hatte, verkündete ich gegenüber einem damaligen Bekannten, niemals eine längere Arbeit über Marx schreiben zu wollen. Dieser kritische Denker sei so oft durchinterpretiert worden, dass ich es nicht ein weiteres Mal versuchen müsste. Zumindest bis zu meiner Magisterarbeit im Jahr 2005 hielt ich durch und behandelte in ihr Foucaults Machtanalytik – ein Thema, das auch nicht gerade selten diskutiert worden war. Unmittelbar im Anschluss daran ergab sich dann die Möglichkeit, für den Schmetterling Verlag eine Einführung in die Philosophie von Marx zu verfassen. Ich griff zu, da ich es zu diesem Zeitpunkt für lohnend hielt, ausgehend von den Arbeiten des französischen Marxisten Louis Althusser ein solches Buch zu schreiben. Schließlich, so meine damalige Überlegung, werden Althussters wichtige Interventionen in die Marx-Debatte im deutschsprachigen Raum noch immer nicht hinreichend zur Kenntnis genommen bzw. häufig verzerrt. Je tiefer ich mich dann allerdings von Neuem in Marx hineindachte (ich hatte mich schon seit dem Ende meiner Schulzeit relativ kontinuierlich mit ihm beschäftigt), desto mehr wurde mir klar, dass nicht nur der «Hegelmарxismus», sondern auch der von mir favorisierte französische Philosoph sich in theoretischen und politischen Sackgassen festgefahren hatten. Das betraf bezogen auf Marx vor allem die Fragen, aus welcher wissenschaftstheoretischen Perspektive er zu lesen sei und was es mit dem ganzen Komplex von Ethik und Anthropologie in seinem Werk auf sich hätte. Ich musste mich also nach neuen Theorielandschaften umschaуen und fand sie auch im anglo-amerikanischen Raum, in der realistischen Wissenschaftstheorie und in der neo-aristotelischen Ethik. Darüber vergingen die Jahre, und irgendwann fiel mir auf, dass ich keine Einführung mehr, sondern eine eigene Forschungsarbeit zu Marx und die Philosophie schrieb. Das Ergebnis reichte ich dann 2010 an der Freien Universität Berlin als Dissertation ein.

Von der ursprünglich geplanten Einführung ist vor allem der Anspruch geblieben, auf begrenztem Platz einen philosophischen Durchgang durch das gesamte marxische Werk zu unternehmen und dabei so klar als irgend

möglich zu schreiben – ein angesichts der Komplexität dieses Werks ziemlich aberwitziges Vorhaben, von dem ich dennoch das Gefühl habe, es irgendwie bewältigt zu haben. Allein war das allerdings nicht möglich, so dass mein Dank sehr Vielen gilt. An erster Stelle dem Schmetterling Verlag, der die Wandlungen des Projekts akzeptierte und sich kontinuierlich von mir vertrösten ließ. Sodann meiner Mutter, Brigitte Lindner-Dähn, die auch in dieser Zeit mehrfach finanziell eingesprungen ist. Frieder Wolf, der Erstbetreuer der Arbeit, hat mich immer wieder ermutigt und mir an einem Punkt, an dem ich mit der Philosophie am Verzweifeln war, gezeigt, dass es möglich ist, in ihr ein politisches Subjekt zu bleiben. Gunther Gebauer hat ein Zweitgutachten verfasst, das für die Manuskriptüberarbeitung sehr hilfreich war. Schließlich hat Michael Heinrich nicht nur unzählige Hinweise gegeben und das Buch in allen seinen Phasen kritisch begleitet, sondern auch den Rahmen für einen nun schon über zehn Jahre währenden freundschaftlichen Diskussionskreis geschaffen, der mich auf der Zielgeraden noch einmal sehr voranbrachte.

Das Manuskript für die Publikation fertig stellen konnte ich in einer unterstützenden Arbeitsatmosphäre in Zürich: Mein Dank gilt zunächst Harald Fischer-Tiné, Michael Hampe, Alexander Honold und Andreas Kilcher, die meine dortige Tätigkeit ermöglicht haben; sodann Sabine Baier, Kijan Espahangizi, Urs Hofer, Victoria Laszlo, Jonas Lüscher, Miguel Kempf, Ulrich Koch und vor allem Patricia Purtschert für verschiedenste Anregungen und die vielen Dinge, die den Arbeitsalltag angenehm machen. Die Gelegenheit, einzelne Teile der Arbeit vorzustellen und zu diskutieren, hatte ich bei Konferenzen und Kolloquien in Berlin, Kassel, London, Oldenburg, Padua und Paris. Im Lauf der Jahre zirkulierende Entwürfe und Kapitel wurden teils mehrfach gelesen und kommentiert von Lotte Arndt, Christine Cley, Yvonne Franke, Georg Gangl, Dimitri Mader, Johanna Müller, Arno Netzbandt, Bruno Quélenec, Clara Ramas, Christoph Schaub, Franziska Schubert, Hartwig Schuck, Fritz Tomberg und Eva-Maria Tschurenev. Danke für all die Anmerkungen und Hinweise! Eine langjährige Freundschaft auch im Theoretischen, von der viel in das Buch eingegangen ist, verbindet mich mit Florian Kappeler und Kolja Lindner, wobei Letzterer überdies die Endkorrektur gemacht hat. Gegen Ende der Manuskriptüberarbeitung hat mich auch der Austausch mit Cécile Stehrenberger noch einmal sehr bereichert. Schließlich gebührt mein allerherzlichster Dank Jana Tschurenev, die jahrelang kontrovers mit mir diskutiert, immens wichtige Anregungen für das Manuskript gegeben und mir durch ihre Arbeit als feministische Globalhistorikerin viele neue Perspektiven eröffnet hat. Für Fehldeutungen und Schwächen des Buches, die trotz all dieser großartigen Unterstützung geblieben sind, ist natürlich niemand anderes als ich selbst verantwortlich.

Einleitung: Philosophie und ihre Kritik bei Marx

Ma-te fragte: Können Ka-meh [Marx] und Fu-en [Engels] als Philosophen betrachtet werden? Me-ti antwortete: Ka-meh und Fu-en forderten, die Philosophen sollten sich nicht nur das Ziel setzen, die Welt zu erklären, sondern auch das Ziel, sie zu verändern. Wenn man das unterschreibt, kann man sie als Philosophen betrachten. Ma-te fragte: Wird die Welt nicht schon dadurch verändert, daß sie erklärt wird? Me-ti antwortete: Nein. Die meisten Erklärungen stellen Rechtfertigungen dar.

Bertolt Brecht, Me-ti. Buch der Wendungen,
1934 ff., 137

Anfang der 1990er Jahre war die Sichtweise verbreitet, der Zusammenbruch der staatlich gelenkten Planwirtschaften habe auch Karl Marx inklusive seiner Kritik des Kapitalismus widerlegt. «Good news has come», verkündete Francis Fukuyama: Mit dem Sieg des freien Marktes und der liberalen Demokratie über die sozialistischen Experimente des 20. Jahrhunderts sei das «Ende der Geschichte» erreicht. Marx wurde zum theoretischen Hauptverantwortlichen der gescheiterten Emanzipationsversuche erklärt und ausrangiert. Die blauen Marx-Engels-Bände wanderten aus den Regalen der Buchläden und Bibliotheken auf die antiquarischen Wühltische, und wer sich in politischen Debatten auf Marx berief, konnte dafür bestenfalls noch Mitleid ernten. Zwei Jahrzehnte später ist die Konstellation eine andere. Im Gefolge der Weltwirtschaftskrise von 2008 scheint das Vertrauen in die ökonomische Rationalität des Marktes und der auf ihm basierenden Gesellschaftsprojekte geschwunden. Marx gilt wieder als intellektuell ernstzunehmender Kritiker. In den Feuilletons wird er beständig zitiert, soziale Protestbewegungen nutzen ihn von Neuem als Stichwortgeber und universitäre wie außeruniversitäre *Kapital*-Kurse erleben einen Zulauf wie seit den 1970er Jahren nicht mehr. Das exemplarische Bild der Nach-Wendezeit war ein Marx mit hängenden Schultern, der resigniert hat: «Tut mir leid Jungs,

war halt nur so 'ne Idee von mir.»¹ Auf einem parallel zur Krise erschienenen Karikaturenband ist dagegen ein elanvoller Rauschebart zu sehen, der den Hut zieht und verschmitzt verkündet: «Grüß Gott! Da bin ich wieder!»²

Im Zuge dieses neu erwachten Interesses hat auch die deutschsprachige Philosophie begonnen, sich abermals mit Marx zu beschäftigen. Während im angelsächsischen Raum die philosophische Marx-Diskussion in den späten 1970er Jahren überhaupt erst richtig los ging³ und während in Frankreich Autoren wie Alain Badiou, Etienne Balibar, Jacques Derrida oder Jacques Rancière das marxsche Erbe gegen neoliberale Abwicklungsversuche verteidigten, war der Autor des *Kapitals* in der (west-)deutschen Philosophie der 1980er und 90er Jahre nahezu unsichtbar. Zwar wurde noch vereinzelt zu ihm publiziert⁴, doch war die Auseinandersetzung mit dem Kommunisten aus Trier derart verpönt, dass «Tendenzen einer geistigen Ausbürgerung von Marx aus Deutschland»⁵ bestanden. Diese Situation hat sich seit einigen Jahren gewandelt. Es erscheinen wieder philosophische Bücher und Kommentare zu Marx⁶, es gibt entsprechende Schwerpunktheft von Zeitschriften und auf Konferenzen⁷ werden Marxens Einsichten sowie seine Auslassungen und Verkürzungen diskutiert. Zumindest für eine Philosophie, die sich für die Verwerfungen und Konflikte bestehender Lebensformen interessiert, ist der entschiedene Kapitalismuskritiker erneut zu einer Inspirationsquelle geworden.

1. Problemstellung, Perspektiven und Vorgehen

Wer heute einen philosophischen Zugang zu Marx finden will, sieht sich nicht nur mit einer kaum zu überblickenden Vielzahl an Deutungsvorschlägen konfrontiert, die mit den unterschiedlichsten theoretisch-politischen Ambitionen einhergehen. Vielmehr enthält das marxsche Werk selbst mindestens drei große Herausforderungen: *Erstens* wird in ihm die Philosophie zum Problem, daher auch der Titel dieses Buches: «Marx *und* die Philosophie». Marx gehört wie nach ihm Nietzsche, Wittgenstein oder Dewey

1 So der Spruch unter Roland Beiers Karikatur aus dem Jahr 1990.

2 Vgl. Hecker et al. 2008.

3 Um nur einige der wichtigsten Publikationen anzuführen: Cohen 1978, Mephram/Ruben 1979, Cohen et al. 1980, Nielsen/Patten 1981, A. Wood 1981, Callinicos 1983, Geras 1983, Ball/Farr 1984, Miller 1984, Elster 1985, Lukes 1985 sowie Little 1987.

4 U. a. Arndt 1985, Angehrn/Lohmann 1986, Maihofer 1992 und Braun 1992 – Letzteres ein weitgehend in den 1970ern geschriebenes Buch.

5 Honneth 2002, 393.

6 U. a. Henning 2005, Iber 2005, Hoff et al. 2006, Röhbeck 2006, Brunkhorst 2007, Elbe 2008, Quante 2009a, Wallat 2009 und Meißner 2010.

7 Etwa dem Kongress *Rethinking Marx* im Mai 2011 an der Berliner Humboldt-Universität.

zu den Autoren, die der Ansicht sind, dass an der bisherigen Philosophie grundsätzlich etwas nicht stimmt. Was genau für ihn an dieser Wissenspraxis inakzeptabel ist, wie sich seine Kritik dabei begründen lässt und was danach von der Philosophie noch bleibt, ist allerdings keineswegs offenkundig. *Zweitens* findet sich in den marxischen Schriften eine historisch einzigartige Verschränkung verschiedener Subjektpositionen. Neben seiner Tätigkeit als philosophiekritischer Philosoph wollte Marx mit seiner Kritik der politischen Ökonomie nichts Geringeres als eine wissenschaftliche Revolution herbeiführen, die die basalen Mechanismen der kapitalistischen Produktionsweise sichtbar macht. Darüber hinaus war er als politischer Organisator innerhalb der Arbeiterbewegung⁸ in einer Weise wirksam, dass Millionen Menschen sich später mit seinem Eigennamen identifiziert haben. Es ist eminent klärungsbedürftig, wie sich philosophische Reflexion, wissenschaftliche Analyse und politische Positionierung bei Marx im Einzelnen zueinander verhalten und was für philosophische Annahmen damit jeweils verbunden sind. *Drittens* schließlich ist das marxische Werk nicht nur riesig, sondern in einem elementaren Sinn auch heterogen und unabgeschlossen. Situier in verschiedenen Wissenskontexten, ist es durchzogen von inneren Spannungen, Ambivalenzen und Brüchen, so dass sich in ihm teils diametral entgegengesetzte Auffassungen finden lassen. Wie in diesem theoretisch-politischen Dschungel am besten zu navigieren ist, kann Marx nicht (ausschließlich) selbst entnommen werden, was für die Interpretation immer schon zu einer besonderen Verwiesenheit auf andere Theorieangebote geführt hat. Es dürften nicht zuletzt diese drei Herausforderungen gewesen sein, die zu den gewaltigen Unterschieden auch innerhalb der philosophischen Marx-Deutungen beigetragen haben.

Über alle inhaltlichen Differenzen hinweg weisen die meisten philosophischen Zugänge zu Marx jedoch zwei komplementäre Einseitigkeiten auf. *Zum einen* werden Marxens Problematisierung der Philosophie und die von ihm selbst vertretenen philosophischen Auffassungen in der Regel separat behandelt bzw. nur unzureichend miteinander verklammert. Im Extremfall erscheint der Autor des *Kapitals* dann wahlweise als ausschließlich politisch motivierter Antiphilosoph oder als bruchloser Fortsetzer vorhergehender

8 Es gibt kein richtiges Schreiben im Falschen. Immer dort, wo es sich um männlich dominierte Kontexte handelt oder wo Marx vor allem Männer im Blick hat, verwende ich im Folgenden die entsprechende grammatikalische Form. Ich halte ein solches Vorgehen für angemessen, da sonst reale Dominanzverhältnisse und Ausschlüsse verharmlost werden. Gleichzeitig ist der Einwand berechtigt, dass auf diese Weise die auch in männlich dominierten Kontexten (fast) immer vorhandene Präsenz von Frauen unsichtbar gemacht wird. Um diesem Einwand Rechnung zu tragen, möchte ich im Folgenden die grammatikalisch männliche Form durchweg als Markierung eines falschen sozialen Zustands verstanden wissen.

philosophischer Positionen. Wie sich bei ihm Philosophiekritik und inhaltliche philosophische Sichtweisen wechselseitig bedingen und verschieben, kommt auf diese Weise gerade nicht in den Blick. *Zum anderen* werden Marxens philosophische Ansichten selbst häufig vereinsseitigt bzw. vorschnell miteinander harmonisiert oder entproblematisiert. Das betrifft vor allem drei große Themenkomplexe: Materialismus/Wissenschaft, Befreiung und das gute Leben sowie geschichtliche Entwicklungslogik. So existiert in der philosophischen Diskussion eine lange Tradition, den «wissenschaftlich-materialistischen» und den «ethisch-politischen Marx» gegeneinander auszuspielen: Die einen haben das *Kapital* als «szientistisch» und «objektivistisch» kritisiert und sich lieber der Entfremungsdiagnose, dem Praxisdenken oder historisch-politischen Schriften wie dem *18. Brumaire* zugewandt. Die anderen erblickten dagegen vor allem im marxischen Frühwerk «ideologische» Moralisationen und favorisierten demgegenüber den «reifen» Wissenschaftler. Wo derartige Separierungen abgelehnt wurden, diente oftmals eine teleologische Geschichtsphilosophie als Rahmen, um Wissenschaft und Ethik bei Marx zu integrieren. Für Generationen von Kritikerinnen und Kritikern war das Anlass, Marx primär als Geschichtsphilosophen zu lesen und seine übrigen philosophischen Auffassungen unter den Tisch fallen zu lassen. Im Zuge der gegenwärtigen Rezeption finden dagegen Verharmlosungen statt: So wird u. a. behauptet, die geschichtsphilosophischen Tendenzen des marxischen Werks seien eine marxistische Erfindung *post-mortem* und daher gar kein ihm zuzurechnendes politisch-theoretisches Problem.

Mein Buch verfolgt das Ziel einer philosophischen Deutung von Marx, die die geschilderten Einseitigkeiten vermeidet und komplexere Sichtweisen an ihre Stelle setzt. Um die Problematisierung der Philosophie und die verschiedenen philosophischen Positionen von Marx integriert betrachten zu können, scheint es mir sinnvoll, seine Schriften in der Tradition sozialphilosophischen Denkens zu verorten und vor allem den Unterschied zwischen philosophischem und wissenschaftlichem Äußerungsmodus zu berücksichtigen. Marx wollte zunächst die Vernunftansprüche des deutschen Idealismus praktisch werden lassen, sie aufhebend verwirklichen, und vertrat dabei eine junghegelianische Sozialphilosophie, die auf umfassende «Versöhnung» zielte und keinen Platz für eigenständige Wissenschaften vorsah. Dann skizzierten er und Engels, im Modus einer Zurückweisung von Philosophie als metaphysischem Legitimationsdenken, eine realistische Sozialphilosophie, die von den «wirklichen Verhältnissen» ausgeht und an wissenschaftlichen Analysen sowie an praktisch-politischer Erfahrung orientiert ist – ohne zunächst den geschichtsphilosophischen Denktypus zu überwinden. Als Marx sich schließlich selbst als empirisch forschender Sozialwissenschaftler betätigte, traten seine philosophischen Reflexionen in den Hintergrund, wobei

sie weder zum Stillstand kamen noch ihren ethisch-politischen Anspruch verloren. Es ist eine der zentralen Thesen dieses Buches, dass es bei Marx nicht eine, sondern zwei Weisen der Philosophiekritik gibt, die mit je unterschiedlichen sozialphilosophischen Problemanordnungen verbunden sind. Dabei gilt es allerdings in Rechnung zu stellen, dass zwischen diesen beiden Konstellationen in ethisch-politischer Hinsicht gewichtige inhaltliche Kontinuitäten bestehen, die auch noch in Schriften wie dem *Kapital* oder der *Kritik des Gothaer Programms* zum Ausdruck kommen.

Wenn ich Marx zwei verschiedene Typen von «Sozialphilosophie» zuschreibe, meine ich mit diesem Term grundlegende Annahmen über die Beschaffenheit von Gesellschaft (heute wird von «Sozialontologie» gesprochen), die mit dem Anspruch verbunden sind, soziale Formationen in ihren Auswirkungen auf das Wohlergehen der Menschen, d. h. ethisch zu beurteilen und somit zugleich die Frage nach dem guten Leben aufwerfen.⁹ Sozialphilosophische Ansätze befinden sich dabei immer in einem wechselseitigen Bedingungs- und Spannungsverhältnis zu den Sozialwissenschaften: Sie sind diesen ermöglichend vorausgesetzt und beziehen doch – sofern sie nicht spekulativ vorgehen – einen guten Teil ihres Materials erst aus deren Untersuchungen. Zugleich gibt es in ihrer Geschichte zwei große Problembestände, an denen sich Generationen von Autoren inklusive Marx abgearbeitet haben: den der Anthropologie, der Frage, inwiefern das Soziale und seine ethische Bewertung in einer menschlichen Natur fundiert sind; und den der Geschichtsphilosophie, also ob und inwiefern so etwas wie eine transhistorisch-zielgerichtete Fortschrittslogik existiert.¹⁰

Vor diesem Hintergrund geht es mir im Folgenden nicht nur um eine angemessene philosophische Deutung von Marx, sondern auch um eine rekonstruktive Frage: Was von seinem Denken ist für eine heutige kritische Sozialtheorie zu gebrauchen und was davon sollte zurückgewiesen werden? In der Beantwortung dieser Frage zielt meine Arbeit darauf ab, den «wissenschaftlich-materialistischen» und den «ethisch-politischen Marx» zusammenzubringen und seine Überlegungen zu einer realistischen Sozialphilosophie jenseits ihrer geschichtsphilosophischen Tendenzen zu aktualisieren. Um diesem Ziel nachzukommen, wende ich mich dem marxischen Werk vor allem aus drei Perspektiven zu: einer wissenschaftstheoretischen, einer ethischen und einer dekonstruktiven.¹¹

9 Sozialphilosophie ist in diesem Sinn ein Kooperationsprojekt aus Sozialontologie und Ethik. Vgl. Fischbach 2009a.

10 Zu diesen beiden Problembeständen: Honneth 1994.

11 Nach einem verbreiteten Verständnis unterscheiden sich rekonstruktive und dekonstruktive Ansätze dadurch, dass Erstere u. a. durch Begriffsklärung zu sehr bestimmten Aussagen kommen wollen, während Letztere eher auf eine Verflüssigung von Begriffen zielen. Ich verwende den Terminus «Dekonstruktion» hier in dem spezifischeren

In der heutigen Wissenschaftstheorie bzw. Philosophie der Sozialwissenschaften, meiner ersten Perspektive, werden Fragen der Epistemologie und Methodik sowie der in sozialwissenschaftlichen Analysen vorausgesetzten sozialontologischen Annahmen diskutiert.¹² Das betrifft bezogen auf Marx u. a. das Verhältnis von Theoriekonstruktion und Empirie, die Rolle, die Erklärungen und Narrationen spielen, den ethisch-wertbeladenen Charakter von Wissenschaft, die sozialontologische Frage nach dem Zusammenwirken von sozialen Verhältnissen, kulturellen Regelsystemen, individuellen und kollektiven Akteuren in Praktiken und Prozessen sowie deren Eingelassenheit in Natur. Ausgangspunkt für meine Behandlung dieses Themenkomplexes bei Marx sind die im deutschsprachigen Kontext bisher vernachlässigte Strömung des *critical realism*¹³ und die angelsächsische Debatte um Marx als wissenschaftlichen Realisten.¹⁴ «Realismus» meint in diesem Zusammenhang viererlei: erstens die Ablehnung von Wunschdenken, ohne deshalb in eine fantasielose «Realpolitik» zu verfallen¹⁵; zweitens die klassische ontologische These, dass die Welt unabhängig von unseren jeweiligen Beobachtungen und Theoretisierungen existiert, was eine sozialkonstruktivistische Epistemologie und eine Betonung der kausalen Wirksamkeit von Theorien keineswegs ausschließt; drittens einen Naturalismus, der soziale, kulturelle und mentale Mechanismen als Teil von Natur begreift, ohne sie auf physikalische, chemische oder biologische Ordnungen zu reduzieren; viertens eine Sozialtheorie, die gegenüber einer kulturalistischen Reduktion von Gesellschaft auf Symbolsysteme die (nicht-deterministische) Kausalität sozialmaterieller Strukturen und die Kreativität menschlichen Handelns betont, ohne deshalb die Wirksamkeit von Kultur zu bestreiten.¹⁶

Die zweite Perspektive, aus der ich Marx betrachte, sind gegenwärtige philosophische Ethik-Debatten. Zum Bereich des Ethischen gehört neben

Sinn einer Kritik an Kontingenzabschließungen und Letztbegründungen.

- 12 Zum Überblick: Hollis 1994 und Benton/Craib 2001.
- 13 Zum Überblick: Archer et al. 1998. Die maßgeblichen Arbeiten aus dieser Strömung sind: Bhaskar 1975 und 1979, A. Sayer 1987, 2000 und 2011 sowie Archer 1995 und 2000. Verwandte Ansätze, die allerdings vor allem an die Philosophie von Gilles Deleuze anknüpfen, finden sich in DeLanda 2006 und Coole/Frost 2010.
- 14 Wichtige Beiträge hierzu waren Benton 1977, Mephram/Ruben 1979, D. Sayer 1979a, Bhaskar 1983, Callinicos 1983, Ball/Farr 1984 und Isaac 1987.
- 15 Vgl. dazu auch Geuss 2008.
- 16 Spezifisch für den *wissenschaftlichen* Realismus ist die Annahme, dass viele Gegenstände der Welt nicht direkt beobachtbar sind, sondern durch wissenschaftliche Theoriebildung erst erschlossen werden müssen, was sie aber nicht weniger «real» macht als handgreiflich-anfassbare Dinge. Zum wissenschaftlichen Realismus innerhalb der Philosophie der Naturwissenschaften: Hacking 1983, Psillos 1999, Ellis 2002. Vor allem innerhalb des *critical realism* wurde dabei versucht, Alternativen zum «positivistischen» Regularitätenmodell von Kausalität, Gesetz und Erklärung zu entwickeln.

moralischen Pflicht- und Vorschriftssystemen, Gerechtigkeitsmodellen und Alltagsnormativitäten auch eine kritische Evaluation sozialer Verhältnisse.¹⁷ Eine der zentralen Fragen, die zwischen Ansätzen der politischen, der Moral- sowie der Sozialphilosophie nach wie vor hoch umstritten ist, lautet dabei, wie sich das juridisch Rechtmäßige, das moralisch Richtige und das ethisch Gute zueinander verhalten. Diese Frage ist insbesondere für die Möglichkeit von Marxens Kritik der kapitalistischen Vergesellschaftungsform relevant, geht diese Kritik doch nicht-moralisierend und zugleich ethisch evaluierend vor. Ein weiteres Problem betrifft die Maßstäbe von Kritik: Sind es institutionalisierte Normen und Selbstverständnisse, über das Bestehende hinaustreibende Widersprüche oder eine sozio-historisch dynamisierte Konzeption menschlicher Natur? Mein ethischer Zugang zum marxischen Werk orientiert sich an einem zuerst von Aristoteles entwickelten Ansatz, der in der Philosophie seit Rawls als «perfektionistisch» bezeichnet wird.¹⁸ Nach diesem Ansatz ist das gute Leben vom sozialen Entfaltungsspielraum für bestimmte Potenziale der menschlichen Natur abhängig; vertreten wird mithin – im Unterschied zu liberalen Theorien, die derartige Fragen zur Privatsache erklären – eine «öffentliche» Konzeption des ethisch Guten. Unmittelbarer Anknüpfungspunkt ist hier für mich die in der anglo-amerikanischen Diskussion seit Allen Wood weitverbreitete Lesart von Marx als modifiziert-aristotelischem Perfektionisten.¹⁹

Meine dritte, dekonstruktive Perspektive richtet sich primär auf die im marxischen Werk vorhandenen geschichtsphilosophischen Tendenzen. Unter Geschichtsphilosophie verstehe ich dabei vor allem die Annahme eines Ziels der Geschichte sowie die Unterstellung eines transhistorischen, selbst der Veränderung entzogenen Antriebsmotors von Fortschritt und Entwicklung.²⁰ Nun ist es um den geschichtsphilosophischen Denktypus schon auf Grundlage meiner ersten beiden Zugänge schlecht bestellt: Wissenschaftstheoretisch erscheinen derartige Ansätze heute als hoffnungslos unterkomplex,

17 Ich folge hierin Taylor 1973, Williams 1985, Putnam 2004, Bhargava 2010 und A. Sayer 2011.

18 Vgl. Rawls 1971. Zum Überblick über den Perfektionismus: Hurka 1993 sowie das entsprechende Schwerpunktheft der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* von 2010. Der Perfektionismus umschließt dabei viel von dem, was früher unter dem Etikett des Humanismus diskutiert wurde.

19 Vgl. A. Wood 1981, Miller 1981, Lukes 1985, McCarthy 1992, Nussbaum 1999 oder Leopold 2007, in Deutschland zuletzt Henning 2009a und 2009b. Die Modifikationen gegenüber Aristoteles betreffen u. a. dessen teleologische Vorstellung der menschlichen Natur.

20 Wenn die Geschichtsphilosophie zu kritisieren ist, bedeutet das nicht, dass es sinnlos wäre, philosophisch über Geschichte nachzudenken, etwa über längerfristige Entwicklungsdynamiken, die Unterschiede zwischen biologischer Evolution und menschlicher Geschichte oder soziale Fortschritte (im Plural). Solche Reflexionen gehören zu jeder guten Sozialphilosophie, sofern sie historisch angelegt ist.

während die ethische Perspektive den Fortschritt als Legitimationsmodus für alle möglichen menschlichen Opfer und ökologischen Zerstörungen in Frage stellt. Ein dekonstruktiver Zugang bringt darüber hinaus allerdings noch eine radikaldemokratische Sichtweise ins Spiel, die die Kontingenzoffenheit sozio-historischer Situationen betont. Er richtet sich dabei zentral gegen die Auffassung, es existierten privilegierte Geschichtssubjekte mit vorgegebenen, jenseits der politischen Aushandlung angesiedelten «Aufgaben», sowie gegen die Annahme eines einzigen, linearen Entwicklungswegs, dem sämtliche Gesellschaftsformationen auf dem Globus folgen müssten. Ich knüpfe hier an eine breite Kritik an, die vom sozialistischen Feminismus über die postmarxistische Politiktheorie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe bis zu postkolonialen Zurückweisungen des Eurozentrismus reicht.²¹

Aber, so stellt sich die Frage, sind diese drei Perspektiven auf Marx überhaupt miteinander vereinbar? In gegenwärtigen kritischen sozialtheoretischen wie politischen Debatten gibt es nach wie vor massive Vorbehalte gegen die ersten beiden hier vorgeschlagenen Zugänge. Das große Schreckgespenst heißt «Essenzialismus», mit wissenschaftlichem Realismus und ethischem Perfektionismus als nahezu idealtypischen Verkörperungen. Nun laufen jedoch, wie ich bereits angedeutet habe, wissenschaftlich-realistische Ansätze keineswegs zwingend auf Szientismus, Positivismus oder epistemischen Fundamentalismus hinaus, genauso wenig wie Bezugnahmen auf menschliche Natur notwendigerweise essenzialistisch, d. h. geschichtslos, deterministisch, teleologisch etc. angelegt sein müssen. So wichtig die Kritiken waren, die postmarxistische Autorinnen und Autoren wie Laclau/Mouffe gegen die bei Marx wie auch in diversen Marxismen anzutreffenden Verkürzungen und Schließungen artikuliert haben, und so sehr sie zu ihrer Zeit die kritische Theoriebildung voranbrachten – ich denke, sie haben mitunter das Kind mit dem Bade ausgeschüttet und erscheinen heute ihrerseits limitiert. Mein Buch ist daher auch ein Versuch, wissenschaftlichen Realismus und ethischen Perfektionismus auf dem von Postmarxismus und Dekonstruktion erreichten Reflexionsniveau wieder in die kritisch-sozialtheoretische Debatte einzubringen. Warum nicht auch bei und gegen Marx verschiedene Perspektiven miteinander in Dialog setzen?

Eine philosophische Rekonstruktion des marxischen Werks, wie ich sie unternehme, kann sich darauf stützen, dass es keine «unschuldigen Lektüren» gibt, dass wir Marx immer schon durch bestimmte Überlieferungen und ausgehend von gegenwärtigen theoretischen und politischen Interessen lesen, dass mithin niemand für sich einen «authentischen Marx» beanspru-

21 Z. B. Hartmann 1981, Laclau/Mouffe 1985, Haraway 1988, Spivak 1988, Dussel 1998, Chakrabarty 2000, Conrad/Randeria 2002, Nigam 2010, Kerner 2012 oder Purtschert et al. 2012.

chen kann. Gleichzeitig läuft ein solcher rekonstruktiver Ansatz aber immer auch Gefahr, heutige Problemstellungen willkürlich in Marx hineinzuprojizieren und auf solche Weise seinem Text untreu zu werden. Offensiv perspektivisch und zugleich texttreu zu sein, ist ein Dilemma, aus dem es keinen einfachen Ausweg gibt. Mein Umgang damit ist, die marxischen Schriften aus ihren spezifisch epistemisch-politischen Kontexten heraus zu verstehen und die in diesen entwickelten Konzeptionen in eine heutige philosophische Sprache zu übersetzen. Wie die auf Grundlage der zweiten Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) geführten Debatten zeigen, ist ein solches kontextualisierendes Projekt allerdings ein riesiges Kollektivunternehmen. Meine eigenen Erkundungen beschränken sich hier weitgehend auf den Gruppendiskurs des Junghegelianismus, was arbeitsintensiv genug war. Ansonsten habe ich mich auf eine Reihe von Studien gestützt, die Marxens Kontexten und Quellen nachspüren. Zur Frage der Texttreue gehört dabei auch, wie mit dem unterschiedlichen Ausarbeitungsgrad der marxischen Schriften umgegangen wird. Von dem riesigen Werk, das Marx hinterlassen hat, ist nur ein kleiner Teil von ihm selbst zur Publikation fertiggestellt worden. Gerade das, was an seinem Werk philosophisch brisant ist, liegt oftmals nur in Form von mehr oder weniger ausgearbeiteten Manuskripten und Textfragmenten vor, die mitunter höchst problematische Editions geschichten aufweisen. Würde dem von Marx selbst Publizierten konsequent Vorrang eingeräumt, stünde insbesondere die philosophische Diskussion vor einem Problem: von der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, dem *Mill-Exzerpt*, den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*, den *Thesen über Feuerbach*, der *Deutschen Ideologie*, den *Grundrissen*, den *Theorien über den Mehrwert*, Band 2 und 3 des *Kapitals*, der *Kritik des Gothaer Programms*, den *Randglossen zu Wagner* bis hin zum *Kovalevskij-Exzerpt* – all die in ihnen enthaltenen philosophischen Gedanken dürften dann bloß zur Erläuterung herangezogen werden. Der einzig gangbare Weg scheint mir hier, alle marxischen Texte gleich zu behandeln, dabei jedoch auf ihren jeweiligen Ausarbeitungsgrad und, wo nötig, auf problematische editorische Eingriffe hinzuweisen.

Philosophische Rekonstruktion und kontextsensible Lektüre lassen sich auf verschiedene Weisen verbinden. Ich habe mich für ein weitgehend chronologisches Vorgehen in der Auseinandersetzung mit Marx entschieden. Wäre ich systematisch verfahren, hätte ich bei jedem einzelnen Thema stets von neuem die jeweiligen Kontexte aufrufen müssen. Ein chronologischer Aufbau bietet überdies den Vorteil, Entwicklungen und Lernprozesse von Marx sowie die mit diesen verbundenen Widersprüche und Ambivalenzen aufzeigen zu können – unter der Voraussetzung, dass die chronologische Darstellungsform hinreichend differenziert vorgeht und Ungleichzeitigkeiten in Rechnung stellt. So gilt es auch, die in der Rezeptionsgeschichte

hartnäckige Alternative von weitgehender Kontinuität oder völligem Bruch im marxschen Werk zu vermeiden. Weder existiert hier ein Keim, der sich zunehmend entfaltet hätte, noch kam Marx plötzlich auf die Idee, ein ganz anderer zu werden.

2. Aufbau des Buches

Die mit Sicherheit prominenteste Periodisierung des marxschen Werks hat Louis Althusser in *Für Marx* vorgelegt.²² Nach seiner Deutung findet in diesem 1845/46 mit den *Thesen über Feuerbach* und der gemeinsam mit Engels verfassten *Deutschen Ideologie* ein «epistemologischer Einschnitt» statt, der einen Übergang von Ideologie zu Wissenschaft markiert: Marx breche nun mit der feuerbachschen Anthropologie, in deren Rahmen er sich zuvor bewegt haben soll, und begründe eine neue Wissenschaft der Geschichte, den «historischen Materialismus», sowie eine neue Philosophie, den «dialektischen Materialismus». Althusser zufolge bleibt dieser Bruch allerdings nicht frei von Uneindeutigkeiten, so dass Marx sich zunächst noch in einer «Periode der Reifung» befinde, um erst ab 1857 mit den *Grundrissen* in einer «Periode der theoretischen Reife» seine eigentlich marxistische Problematik zu entfalten. Althusser hat daher folgende Einteilung der marxschen Schriften vorgeschlagen:

1840–1844: Jugendwerke

1845: Werke des Einschnitts

1845–1857: Werke der Reifung

1857–1883: Werke der Reife

Auch nach der von mir entwickelten Deutung passiert im marxschen Werk 1845/46 etwas Entscheidendes. Anders als Althusser differenziere ich jedoch bei Marx zwischen einem Einschnitt innerhalb der Philosophie und einem Übergang zur Sozialwissenschaft. Was 1845/46 in diesem Werk stattfindet, ist keine Ablösung von Ideologie durch Wissenschaft, sondern ein philosophischer Terrainwechsel: An die Stelle einer junghegelianischen tritt bei Marx nun eine realistische Sozialphilosophie, in deren Rahmen viele der früheren Überlegungen nicht verworfen, sondern neu artikuliert werden. Erst ab 1850 im Londoner Exil ist Marx selbst als Wissenschaftler tätig und macht Entdeckungen, die ihn 1858 zur Einsicht in den stofflich-sozialen «Doppelcharakter der Arbeit» führen, zum «Springpunkt», wie es im *Kapital* heißen wird, «um den sich das Verständnis der politischen Ökonomie dreht» (MEW 23, 56). Wo Althusser von Zweideutigkeiten einer «Periode

²² Vgl. Althusser 1965a, 36 f.

der Reifung» spricht, sehe ich bei Marx vor allem geschichtsphilosophische Tendenzen am Werk, für die ich den Terminus «historischer Materialismus» verwende.²³ Eine weitere Differenzierung ergibt sich, sobald in Betracht gezogen wird, dass Marx, nachdem er 1868 angefangen hatte, sich intensiv mit Russland zu beschäftigen, gegen Ende seines Lebens zu einer massiven Kritik der Geschichtsphilosophie gelangt ist.²⁴ Meine Einteilung des marx-schen Werks sieht daher folgendermaßen aus:

1841–1844: Junghegelianische Sozialphilosophie

1845/46: Philosophischer Einschnitt und Entstehung einer realistischen Sozialphilosophie

1846–1859: Hochphase des historischen Materialismus

1850–1858: Übergang zur Sozialwissenschaft

1859–1883: Kritik der politischen Ökonomie

1868–1883: Abbau von Geschichtsphilosophie

Offenkundig ist diese Gliederung keineswegs «glatt». Die Überlappungen, die sie aufweist, versuchen die Spannungen und Uneindeutigkeiten in den marx-schen Schriften zumindest teilweise in Rechnung zu stellen. Zudem möchte ich auch hier den perspektivischen Charakter meines Vorgehens unterstreichen: Die vorgeschlagene Einteilung dient dem Zweck, die philosophische Auseinandersetzung mit Marx zu erleichtern. Wer diesen Autor aus anderen Blickwinkeln betrachtet, wird andere Akzente setzen.

Diese Relativierungen vorweg, orientiert sich der Aufbau des Buches an der soeben entworfenen Gliederung. Um den komplexen philosophischen Referenzen von Marx wenigstens ansatzweise gerecht zu werden, habe ich der Auseinandersetzung mit ihm im *ersten Kapitel* eine Skizze der modernen westlichen Philosophie vorangestellt, die von Francis Bacon bis Hegel reicht. Gemäß der Problemstellung meiner Arbeit wird dabei zum einen auf verschiedene Philosophiekonzeptionen eingegangen, zum anderen kreisen meine Ausführungen um die drei beschriebenen Themenkomplexe: Materialismus/Wissenschaft, geschichtliche Entwicklungslogik sowie Befreiung und gutes Leben. Zunächst wende ich mich dem Verhältnis zwischen klassisch-newtonianischer Wissenschaft und den verschiedenen politischen Strömungen der Aufklärung zu, der «moderaten» wie der «radikalen»²⁵. Skizziert

23 Innerhalb der verschiedenen Marxismen gab es sehr unterschiedliche Interpretationen des «historischen Materialismus». Autoren wie Althusser, E. P. Thompson oder Perry Anderson haben darunter Aspekte des marx-schen Denkens gefasst, mit denen sich jede Geschichtsphilosophie kritisieren lässt. Das dominante Verständnis des «historischen Materialismus» blieb jedoch an geschichtsteleologische Annahmen gekoppelt.

24 Vgl. Haug 2006, der in Auseinandersetzung mit Althusser's Periodisierungsschema vorgeschlagen hat, das marx-sche Spätwerk extra zu akzentuieren.

25 Diese Unterscheidung stammt von Israel 2010.

werden dabei einige zentrale Ansätze der theoretischen wie auch der politischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts inklusive der entstehenden Geschichtsphilosophie. Der zweite Teil behandelt dann Kant und den deutschen Idealismus. Ich beschreibe die kantische Philosophie als kritische Neubegründung von Metaphysik, die einen Kompromiss mit der klassisch-newtonianischen Wissenschaft sucht. Fichte, Schelling und Hegel, die wichtigsten Vertreter des deutschen Idealismus, rebellieren gegen diesen Kompromiss, indem sie Kant an Metaphysik überbieten. Gleichzeitig setzen diese Autoren eine bestimmte Reflexion des Freiheitsbegriffs fort, die mit Rousseau begonnen hat.

Das *zweite Kapitel* hat den jungen Marx zum Thema. Um ihn angemessen zu verstehen, müssen seine Schriften einerseits im Kontext des Junghegelianismus verortet werden, dem sie entstammen; andererseits dürfen sie nicht auf diesen Kontext oder gar auf einzelne Autoren wie Feuerbach reduziert werden. Ich kombiniere dazu ein diskursanalytisches Vorgehen mit philosophisch-rekonstruktiven Operationen. Den Junghegelianismus zeichnet aus, dass er auf Grundlage der hegelschen Philosophie das radikale Aufklärungsdenken in Deutschland verankert hat. In einem ersten Schritt wird herausgearbeitet, wie weitgehend sich der junge Marx in diesem Theorierahmen bewegt: Das betrifft vor allem die Vorstellung einer aufhebenden Verwirklichung der Philosophie, Marxens erste Philosophiekritik, ebenso wie das Wissenschaftsverständnis und die Kommunismuskonzeption. Im Anschluss diskutiere ich die «Kritik der Politik» von 1843 und untersuche den politischen Strategiewechsel, den Marx innerhalb des junghegelianischen Gruppendiskurses vollzieht: seinen Übergang vom Republikanismus zum Sozialismus, der sich in einer radikalen Demokratieauffassung sowie in einer Immanenzkonzeption von Kritik niederschlägt. Im dritten Abschnitt des Kapitels wird dargelegt, wie Marx innerhalb des Junghegelianismus einen eigenständigen Ansatz der Religionskritik entwickelt: Religion zugleich als Paradigma und Symptom eines sozialen Zustands der Zerrissenheit. Abschließend erfolgt eine systematisierende Rekonstruktion der Entfremdungsdiagnose der *Pariser Manuskripte* sowie der ihr zugrunde liegenden normativen Anthropologie. Ich zeige, dass Marx dort ein Modell der Sozialkritik entwirft, dessen ethischer Perfektionismus, anders als ihm fast immer unterstellt wird, gerade nicht «essenzialistisch» ist.

Im *dritten Kapitel* beschreibe ich den philosophischen Einschnitt im marxschen Werk als Bruch mit dem Junghegelianismus, der im Modus einer Kritik der Metaphysik einen Terrainwechsel zu einer realistischen Sozialphilosophie herbeiführt. Im ersten Abschnitt wird kurz auf den politisch-theoretischen Hintergrund dieses Bruchs eingegangen, vor allem auf die Herausforderungen, die Max Stirners *Der Einzige und sein Eigentum* für

Marx bereithielt. Anschließend stelle ich einen Kommentar der marxischen *Thesen über Feuerbach* zur Diskussion, der den «neuen» Reflexivitätsmaterialismus beleuchtet, der in diesem Textfragment enthalten ist. In einem dritten Schritt widme ich mich dann der *Deutschen Ideologie*: Ich plädiere dafür, deren Kritik der Philosophie nicht als Antiphilosophie, sondern als Metaphysikkritik, als Abstandnahme von einem bestimmten Philosophie *typus* aufzufassen. Indem Marx philosophische Absolutheits-, Unbedingtheits- und Zeitlosigkeitsannahmen sowohl als realitätsfern wie auch legitimatorisch zurückweist, distanziert er sich zugleich von seiner früheren junghegelianischen Forderung nach aufhebender Verwirklichung der Philosophie, so dass es sich hier um eine zweite, anders angelegte Philosophiekritik handelt. Abschließend werden die zentralen inhaltlichen Elemente der realistischen Sozialphilosophie rekonstruiert, die die *Deutschen Ideologie* miteinander verbindet: naturalistische Sozialontologie, Ideologiekritik und perfektionistische Ethik.

Das *vierte Kapitel* unterzieht den historischen Materialismus, d. h. die geschichtsphilosophischen Tendenzen, die sich im marxischen Werk nach 1845 finden, einer dekonstruktiven Kritik. Marxens realistische Sozialphilosophie ist kontingenzoffen. Im historischen Materialismus schlägt sie jedoch in etwas um, vor dem Marx selbst gewarnt hat, in ein «Schema, wonach die geschichtlichen Epochen zurechtgestutzt werden können» (MEW 3, 27): den Widerspruch von Produktivkraftentwicklung und Produktionsverhältnissen als transhistorisch-zielgerichtetem Antriebsmotor von Geschichte, der eine Stufenfolge verschiedener Produktionsweisen hervorbringt. In einem ersten Schritt zeichne ich die Entwicklung dieses geschichtsphilosophischen Ansatzes von der *Deutschen Ideologie* bis zum Vorwort von *Zur Kritik der politischen Ökonomie* nach. Ich lege dar, dass er auf einer technologischen Verengung der Produktivkraftkonzeption beruht, Klassen(-auseinandersetzungen) zum Existenzkriterium von Geschichte erklärt und für die moderne Gesellschaft drei Großsubjekte unterstellt, die historische Missionen zu erfüllen haben: Bourgeoisie, Proletariat und britische Kolonialmacht. In einem zweiten Schritt wird diese Kritik dann systematisiert: Ich problematisiere die zugrunde liegende funktionale Erklärungsstrategie, den ausgeprägten Eurozentrismus sowie die antiethischen Implikationen. Es sind vor allem diese geschichtsphilosophischen Tendenzen von Marx, die in der von Engels und Kautsky begründeten «marxistischen Weltanschauung», aber auch in vielen Marxismen des 20. Jahrhunderts verheerende Folgen zeitigt haben.²⁶

26 Zur Notwendigkeit, zwischen Marx, der «marxistischen Weltanschauung» sowie verschiedenen Marxismen (im Plural) zu unterscheiden: Fetscher 1967 und Fleischer 1997.

Das *fünfte Kapitel* betrachtet die ersten anderthalb Jahrzehnte von Marxens sozialwissenschaftlicher Tätigkeit in London. Marx entwickelt, so meine These, in dieser Zeit einen komplexitätswissenschaftlichen Theorietypus, der sich an seiner realistischen Sozialphilosophie orientiert und in dem die Geschichtsphilosophie des historischen Materialismus keine Rolle spielt. Die zeitgeschichtliche Untersuchung der Revolution von 1848 in Frankreich und der ihr folgenden Konterrevolution im *18. Brumaire des Louis Bonaparte* bildet dazu den Auftakt: Als großes Thema taucht hier das Problem der Hegemonie auf; methodisch bewegt sich Marx von vornherein jenseits der falschen Entgegensetzung von Erklärung und Narration und verbindet auf diese Weise Ereignis- und Strukturgeschichte. Der zweite Abschnitt des Kapitels behandelt die 1857/58 verfassten *Grundrisse*, die ich als philosophisches Experimentierfeld auf dem Weg zur sozialwissenschaftlichen Untersuchung der kapitalistischen Produktionsweise im *Kapital* lese. Gezeigt wird, dass Marx in der Einleitung nicht seine eigene Methode, sondern seinen gemeinsamen methodischen Ausgangspunkt mit der politischen Ökonomie klärt, dass in diesem Manuskript die frühere Entfremungsdiagnose wieder durchschlägt und dass die «dialektische Darstellungsweise» der *Grundrisse* ein von ihm selbst bemerkter Rückfall in spekulatives Denken ist. Abschließend beschreibe ich Marxens Ansatz als Projekt einer neuen «historischen Sozialwissenschaft», die die damals bereits etablierte Arbeitsteilung zwischen Geschichte und politischer Ökonomie erschüttert und auch quer zur heutigen sozialwissenschaftlichen Disziplinendifferenzierung liegt.

Das *sechste Kapitel* ist Marxens Kritik der politischen Ökonomie gewidmet, so wie er sie im *Kapital* ausgearbeitet hat. In einem ersten Schritt rekonstruiere ich die epistemische Kritik der ökonomischen Wissenschaft, indem ich zeige, wie Marx in seiner Problematisierung der selbstverständlichen Annahmen dieser Disziplin wissenschaftlichen Realismus und Positivismuskritik miteinander verbindet. Darauf folgen Ausführungen zur Wissenschaftslogik des *Kapitals*, in deren Zentrum «genealogische» und «mechanismische»²⁷ Erklärungen sowie die Verschränkung von Faktischem und Evaluativem in den marxischen Beschreibungen stehen. Entsprechend schlage ich vor, Fetischismus, Ausbeutung, Despotismus und Verelendung als «dichte ethische Begriffe»²⁸ zu verstehen, die genau eine solche Verschränkung organisieren. Die verschiedentlich gegenüber der Kritik der politischen Ökonomie geäu-

27 Die Redeweise stammt von Bunge 1997. Mechanismische Erklärungen sind im Unterschied zu genealogischen nicht auf singuläre, sondern auf sich wiederholende Prozesse gerichtet, genauer: auf Prozessmuster und -dynamiken sozialer Praktiken.

28 Vgl. Williams 1985, 141 f., demzufolge «dichte ethische Begriffe» sich in ihren Anwendungsbedingungen dadurch auszeichnen, dass sie zugleich «weltgeleitet und handlungsleitend [*world-guided and action-guiding*]» sind, dass sie also sowohl einen Realitätsbezug als auch eine Aufforderung zum Handeln enthalten.

Berten Szientismus-Vorwürfe erscheinen vor diesem Hintergrund ungerechtfertigt, da sie Marx auf positivistische Wissenschaftsstandards festzulegen versuchen, die er mit guten Gründen ablehnt. Im dritten Abschnitt des Kapitels wird der Stellenwert der Dialektik im *Kapital* thematisiert: Gibt es in diesem Werk so etwas wie eine «dialektische Methode» oder geht es bloß um eine bestimmte Auffassung von Widersprüchen? Ich schließe mit Überlegungen zum ethischen Bewertungsmaßstab, der der Kapitalismuskritik des *Kapitals* zugrunde liegt. Hier steht zur Debatte, ob Marx die kapitalistische Vergesellschaftungsform primär aus der Perspektive von Gerechtigkeit oder der eines guten Lebens kritisiert. Statt von einer ethischen Arbeitsteilung zwischen Ausbeutungs- und Entfremungskritik auszugehen, verorte ich beide in einem perfektionistischen Modell von Sozialkritik.

Im *siebten Kapitel* wende ich mich dann dem häufig vernachlässigten marxischen Spätwerk zu. Zunächst wird der *Russian Road*²⁹ gefolgt, die Marx ab 1868 beschreitet: Ich lege dar, wie er auf dieser nach und nach seinen historischen Materialismus überwindet und zu einer radikalen Kritik der Geschichtsphilosophie gelangt. Es handelt sich um einen Reflexionsprozess, in dem Marx ausgehend von seiner historischen Sozialwissenschaft auch seine früheren Annahmen über periphere und außereuropäische Sozialformationen sehr weitgehend revidiert. Im zweiten Abschnitt beschäftige ich mich mit der Schrift über die Pariser *Commune* sowie der *Kritik des Gothaer Programms* der deutschen Sozialdemokratie. Erstere, so wird nachgewiesen, setzt Marxens radikaldemokratische Überlegungen des Jahres 1843 fort und lässt sie erneut in einer Infragestellung von Staatlichkeit münden. Letztere entwickelt anhand des kommunistischen Prinzips «Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen» (MEW 19, 20) ethische Überlegungen zu Gleichheit, Differenz und Verteilung, die wiederum auf eine normative Anthropologie verweisen.

Das Buch endet im *Schlusskapitel* mit zusammenfassenden Reflexionen darüber, was Marx zu einer gegenwärtigen kritischen Sozialtheorie beizutragen hat. «Kritisch» meint hier, dass die Theorie von einem «*praktischen, emanzipatorischen Interesse an der Bloßstellung [unmasking] von Herrschaft*»³⁰ geleitet ist. Eine solche Sozialtheorie, so meine Überzeugung, kann keine einfache Erweiterung von Marx sein, sondern ist vielstimmig und muss daher verschiedene Ansätze und Perspektiven miteinander verbinden. Mein eigenes Interesse richtet sich dabei vor allem auf ein Kooperationsprojekt von an Marx und Foucault orientierten Zugängen mit feministischen Theorien, «postkolonialen» Studien (im weitesten Sinn des Wortes einer Beschäftigung mit den Nachwirkungen des Kolonialismus) sowie radikalem

29 So der Titel von Shanin 1983a.

30 Fraser 2007, 322, Übers. UL.

Denken aus außereuropäischen Kontexten.³¹ Das ist nicht zu verwechseln mit Beliebigkeit, denn für die herrschaftskritisch-plurale Ausrichtung dieser Sozialtheorie sind zwei Anliegen derart zentral, dass sie zugleich deren *conditio sine qua non* darstellen: zum einen «Intersektionalität», d. h. die Fokussierung auf Verwobenheiten vor allem von Klasse, Geschlecht, *race* und Sexualität³²; zum anderen das Ziel einer Überwindung eurozentrischen Denkens. Auf Grundlage eines solchen, nicht mehr von Marx selbst vorgegebenen Rahmens kann – so der Leitgedanke dieses Buches – auch dem Kommunisten aus Trier eine neue Würdigung zuteil werden.

31 Für mich in erster Linie die Theoriebildung der indischen Dalits, der früheren sog. Unberührbaren. Vgl. dazu u. a. Ilaiah 1995, Shah 2001, Rodrigues 2002, Rege 2006 und Guru/Sarukkai 2012.

32 Zur Perspektive der Intersektionalität u. a. Crenshaw 1989, Collins 1998, McCall 2005, Klinger/Knapp 2008 und Kallenberg et al. 2013. In Kontexten wie Indien ist dabei vor allem auch Kaste relevant. Zur Einführung in diese Problematik: Teltumbde 2010 und Jodhka 2012.