

Franz Hinkelammert

Die Marx'sche Dialektik und der Humanismus der Praxis

Wir müssen uns heute wieder die Frage stellen, was innerhalb des Marx'schen Denkens der Ausgangspunkt ist. Dafür ist es sinnvoll, zu klären, wie Marx selbst zu seiner Zeit diese Frage beantwortet hat. Und zwar so, wie Marx sich selbst ausdrückte, und nicht aus der Perspektive eines irgendwie »vormarx-schen« Marx oder eines noch angeblich nicht »reifen Marx«, wie Louis Althusser häufig argumentiert hat.

Wie der Marx von 1859 den Marx des Jahres 1844 sieht

Marx spricht im Vorwort zu seinem Buch »Zur Kritik der Politischen Ökonomie« von 1859 über seine vorhergehenden Studien: »Mein Fachstudium war das der Jurisprudenz, die ich jedoch nur als untergeordnete Disziplin neben Philosophie und Geschichte betrieb. Im Jahr 1842/43, als Redakteur der ›Rheinischen Zeitung‹, kam ich zuerst in die Verlegenheit, über sogenannte materielle Interessen mitsprechen zu müssen... Andererseits hatte zu jener Zeit, wo der gute Wille ›weiterzugehen‹ Sachkenntnis vielfach aufwog, ein schwach philosophisch gefärbtes Echo des französischen Sozialismus und Kommunismus sich in der ›Rheinischen Zeitung‹ hörbar gemacht. Ich erklärte mich daher gegen diese Stümperei, gestand aber zugleich in einer Kontroverse mit der ›Allgemeinen Augsburger Zeitung‹ rundheraus, dass meine bisherigen Studien mir nicht erlaubten, irgendein Urteil über den Inhalt der französischen Richtungen selbst zu wagen.« (Marx, Zur Kritik der Politischen Ökonomie [im Folgenden »Zur Kritik ...], MEW 13: 7f.) Marx fügt hinzu, dass er sich »von der öffentlichen Bühne in die Studierstube« zurückgezogen habe, und formuliert weiter: »Die erste Arbeit, unternommen zur Lösung der Zweifel, die mich bestürmten, war eine kritische Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie, eine Arbeit, wovon die Einleitung in den 1844 in Paris herausgegebenen Deutsch-Französischen Jahrbüchern erschien.« (Ebd.: 8)

Marx geht also von einem Bruch mit seinem vorherigen Denken aus, den sein Artikel von 1844 ausdrückt und den er 1859 als grundlegenden Schritt für sein darauffolgendes Denken vorstellt. Wir müssen uns daher fragen, wo-

rauf er sich genau bezieht. Zweifelsohne handelt es sich um folgendes Ergebnis seiner Analyse von 1844: »Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass *der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei*, also dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.« (Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW 1: 385)

Dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, bedeutet, dass der Mensch das notwendige Kriterium ist. Und dieses Kriterium nennt Marx seinen kategorischen Imperativ. Daraus folgen dann die Konsequenzen: alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.

Es geht um das Kriterium des Handelns. Marx beschreibt nicht irgendwelche Gefühle, sondern eine Rationalität des wirtschaftlichen und politischen Handelns, die der Rationalität des Marktes ganz klar entgegengesetzt ist. Es geht Marx um die Menschlichkeit des Menschen. Man sieht dann, dass Marx auf die Menschlichkeit des Menschen als Kriterium des Menschen und damit auf die »Emanzipation des Menschen« zielt. Und sein kategorischer Imperativ beschreibt den Weg dahin – alle Verhältnisse umzuwerfen, die dem entgegenstehen.

Man könnte hinzufügen, dass in den von Marx analysierten Positionen der bürgerlichen politischen Ökonomie nicht der Mensch, sondern der Markt (und Geld, Kapital) das höchste Wesen für den Menschen sind. Daher ist für Marx die entscheidende Frage, was zu tun ist, damit der Mensch als höchstes Wesen für den Menschen anerkannt und behandelt wird. Dieser Frage wird er sein weiteres Denken zuwenden.

Marx beschließt den Artikel von 1844 mit folgenden Worten: »Resümieren wir das Resultat: Die einzig *praktisch* mögliche Befreiung Deutschlands ist die Befreiung auf dem Standpunkt *der* Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt ...« (Ebd.: 391) Er setzt sich hier mit französischen Positionen auseinander. Die französische Revolution erklärte die Göttin Vernunft zum höchsten Wesen des Menschen. Marx setzt dagegen: Der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen, also die Emanzipation des Menschen.

Im Vorwort von »Zur Kritik der Politischen Ökonomie« von 1859 zeichnet er die weiteren Schritte ausgehend von dem Artikel von 1844 nach: »Meine Untersuchung mündete in dem Ergebnis, dass Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit He-

gel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen ›bürgerliche Gesellschaft‹ zusammenfasst, dass aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei.« (Marx, Zur Kritik ..., MEW 13: 8) Entscheidend ist hier die Feststellung, dass die ›Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei«.

Die These im Aufsatz von 1844, dass ›der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist«, führt Marx also zur Erkenntnis, dass die ›Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei«, beide Thesen implizieren sich daher gegenseitig. Da der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, ist die bürgerliche Gesellschaft nur zu verstehen, wenn ihre Anatomie in der politischen Ökonomie dechiffriert wird. Man kann nicht das eine haben ohne das andere.

Im Manifest der Kommunistischen Partei sprechen Marx und Engels 1848 von einer zukünftigen Assoziation, in der die ›freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist« (Marx/Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, MEW 4: 482). Aber dies ändert nicht den Inhalt der These. Zu sagen, dass ›die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist«, ist ganz dasselbe wie zu sagen, dass der ›Mensch das höchste Wesen für den Menschen« ist und damit die ›Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei«.

Der Humanismus der Praxis

Man sieht also, dass für Marx der Artikel von 1844 die Grundlage ist, von der aus alle seine weiteren Studien und Theorien verstanden werden müssen. Er sagt dies 15 Jahre nach der Veröffentlichung dieses Artikels, nachdem er bereits die ›Grundrisse« und das Buch von 1859, in dessen Vorwort er diese Bedeutung des Artikels von 1844 erklärt, geschrieben hat – beides Vorarbeiten für die Ausarbeitung seines Hauptwerkes ›Das Kapital«. Wenn man es mit den Worten von Althusser ausdrücken will: Was Marx in seinem Artikel von 1844 entwickelt hat, ist gerade sein ›epistemologischer Bruch«, den Althusser allerdings nicht einmal erwähnt und den er möglicherweise nicht einmal bemerkt hat. Althusser spricht von einem epistemologischen Bruch bei Marx, der sich angeblich sehr viel später ergab. Artikel wie den von Marx aus dem Jahre 1844 über den Menschen als höchstes Wesen für den Menschen hält er für vormarxistisch oder nichtmarxistisch. Damit erklärt Althusser ein Denken von Marx für nichtmarxistisch, das dieser selbst im Vorwort von ›Zur Kritik der Politischen Ökonomie« aus dem Jahre 1859 als Ausgangspunkt al-

ler seiner späteren Theorien hervorhebt. Denn laut diesem Vorwort von 1859 führt der Aufsatz von 1844 zum »epistemologischen Bruch«, der notwendig war. Althusser hätte sich zumindest hiermit auseinandersetzen müssen, denn wenn jemand beurteilen kann, ob der frühe Aufsatz von 1844 wirklich »marxistisch« ist oder nicht (wenn man schon diesen Ausdruck marxistisch oder nichtmarxistisch verwenden will), ist es ja wohl Marx selbst.

Marx hatte den Tag, den er als Ergebnis dieses neuen Denkansatzes erwartete, den deutschen Auferstehungstag genannt, der durch das Schmettern des gallischen Hahns verkündet wird. Auch dies schreibt er 1844 im abschließenden letzten Satz des Artikels der Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: »Wenn alle innern Bedingungen erfüllt sind, wird der *deutsche Auferstehungstag* verkündet werden durch das *Schmettern des gallischen Hahns*.« (MEW 1: 391) Diese Grundgedanken lässt er im Jahre 1859 wiederaufleben und führt sie weiter bis an sein Lebensende, auch wenn er häufig den Ton der Sprache verändert. Jedenfalls vertritt er nie Positionen, die den Positionen des Aufsatzes von 1844 widersprechen könnten, weil sie das Zentrum seines Denkens waren: Der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen – also das, was er 1844 seinen kategorischen Imperativ nennt.

Der Neoliberalismus ist mit der extremistischen Form des Kapitalismus, die es bisher in der Geschichte so noch nie gab, das gerade Gegenteil. Er geht einher mit der Zurückdrängung bzw. gar Abschaffung alles Menschlichen. Wenn die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel sagt: »Die Demokratie muss marktkonform sein«, dann drückt das nichts anderes aus. Denn damit wird faktisch gesagt: Nicht der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen, sondern das höchste Wesen für den Menschen ist der Markt.

Es ist daher verständlich, dass gerade heute die entsprechenden Marx'schen Formulierungen über die moderne Gesellschaft uns wieder bewusst werden müssen: Der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen. Es ist der Mensch, nicht der Markt, aber auch nicht das Geld oder das Kapital. Es ist dieser Mensch als höchstes Wesen für den Menschen, der bei Marx in den Humanismus der Praxis einmündet und der nur dann den Menschen als höchstes Wesen für den Menschen annimmt, wenn er in diesen Humanismus der Praxis einmündet.

Zu einigen Thesen von Althusser, Marx, Feuerbach und Hegel

Was Marx im Jahre 1859 geschrieben hatte, klingt so, als ob dieser bereits Althusser hätte lesen können, um ihm zu antworten. Denn Marx hatte in seinem Prolog von 1859 bereits in weiser Voraussicht so argumentiert, dass

eine Dogmatisierung seines Denkens aus den kritischen Schriften wie von 1844 ausgeschlossen sein sollte und seine späteren Arbeiten eine Weiterentwicklung der damaligen Gedanken – z.B. dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist – darstellten. Später – so jedenfalls die Darstellung seines Freundes Friedrich Engels in einem Brief an Marx' Schwiegersohn Paul Lafargue – kleidete er diese Haltung ironisch in die Worte: »Alles, was ich weiß, ist, dass ich kein Marxist bin.« (Engels 1890, MEW 37: 450)¹

Louis Althusser vertritt dagegen die gegenteilige Meinung, die noch immer weit verbreitet ist. Aus diesem Grunde will ich auf einige Thesen Althusser's zu sprechen kommen. Ich beziehe mich bei der Auswahl auf Marta Harnecker, eine hervorragende Kennerin des Althusser'schen Denkens, das sie nach ihrem Studium in Paris in Lateinamerika in ihrem bekannten und interessanten Buch *Los Conceptos elementales del Materialismo histórico* (Die elementaren Begriffe des historischen Materialismus, 1969) analysierte. Sie hat wesentlich die Kenntnis über Althusser in Lateinamerika geprägt, dessen Positionen sie dort nicht nur bekannt machte, sondern auch selbst vertrat.

Marta Harnecker sagte über das Verhältnis von Marx und Feuerbach in der Sicht von Althusser: »In einem bestimmten Moment übernahm Marx die Positionen Feuerbachs. Eine kritische Lektüre, wie Althusser sie macht, als er eine Übersetzung ins Französische eines Textes von Feuerbach herausgab, zeigt, dass viele der Zitate, die viele humanistische Marxisten zitierten, als ob es Texte von Marx wären, nicht mehr waren als Kopien von Textteilen, die Marx für seinen persönlichen Gebrauch schrieb... Das ursprüngliche Denken von Marx ergibt sich erst in einem Moment seiner intellektuellen Entwicklung, in dem er mit der Problematik von Hegel und Feuerbach bricht, mit der er sich vorher identifiziert hatte und in denen sich seine Jugendschriften bewegten.« Denn laut Althusser gilt: »Eine neue Problematik bedeutet immer neue Begriffe, die im Fall von Marx Produktionsweise, Produktivkräfte, Produktionsverhältnisse, Mehrwert usw.« sind (zitiert nach Harnecker 2016).

Leider liefert Marta Harnecker keine Beispiele für diese Behauptungen. Ich werde daher selbst Beispiele bringen, die meiner Ansicht nach zeigen, dass diese Behauptung so nicht stimmt. Ich bringe zunächst ein Beispiel, in dem Feuerbach durchaus bestimmte Begriffe benutzt, die dann auch Marx heranzieht. Es handelt sich um folgendes Zitat: »Ist das Wesen des Menschen das höchste Wesen des Menschen, so muss auch praktisch das höchste und erste Gesetz die Liebe des Menschen zum Menschen sein.« (Feuerbach 1956: 508)

Es fällt sofort die Ähnlichkeit dieses Zitats von Feuerbach mit dem Zitat von Marx, das ich noch einmal aufgreife, und das auch vom höchsten We-

¹ Engels scheint sich auf die 1870er Jahre zu beziehen.

sen für den Menschen spricht: »Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass *der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei*, also dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.«

Beide Zitate bestehen aus einem einzigen Satz, der zwei Teile hat. Der erste Teil spricht über den Menschen als höchstes Wesen für den Menschen. Dieser erste Teil ist praktisch in beiden Zitaten gleich. Die Marx'sche Ausdrucksform ist lediglich direkter als die von Feuerbach. Der zweite Teil aber ist in beiden Zitaten außerordentlich unterschiedlich. Während für Feuerbach die Konsequenz des ersten Teils das erste Gesetz »die Liebe des Menschen zum Menschen« ist, teilt Marx zwar diese Meinung durchaus, aber er besteht darauf, dass die Konsequenz der kategorische Imperativ ist, »*alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«. Diese Konkretion geht sehr deutlich über das hinaus, was Feuerbach ausdrückt.

Marx spricht von einer Praxis des Handelns, von einer Veränderung des Verhältnisses zur Welt. Feuerbach hingegen wendet sich an die Gefühlswelt, ohne jede Konkretion von Aktionen. Die Welt von Feuerbach ist eine Welt wie etwa die von Schiller mit seiner Hymne an die Freude und der 9. Symphonie von Beethoven – eine romantische Welt, die nur sehr indirekt mit irgendeiner Praxis verknüpft werden kann, aber direkt keine Praxis ausdrückt. Es handelt sich um die Zeichnung einer schönen Welt. Marx hingegen sagt sehr klar, dass er darüber hinausgehen will zu einer anderen, menschlicheren Welt. Daher definiert er eine Praxis. In seinen Thesen über Feuerbach, die er ein Jahr später (1845) schreibt, drückt er dies so aus: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.« (Marx 1845, MEW 3: 7) Dies ist ein Humanismus der Praxis, der von Feuerbach nicht geteilt wird, und für Marx die Formulierung eines Standpunkts bedeutet, den er weiterentwickelt und nicht wieder verlässt.

Da ein ähnliches Vorurteil auch gegenüber dem angeblichen Hegelianismus von Marx auftaucht, möchte ich auch hierzu einen Kommentar abgeben. Ich beginne aufs Neue mit einem entsprechenden Kommentar von Marta Harnecker. Sie sagt über ein Gespräch, das sie als Studentin mit Althusser hatte: »Er ... empfahl mir, direkt Marx zu lesen, und zwar mit dem Kapital zu beginnen und nicht von den Kapiteln am Anfang auszugehen, sondern von dem Kapitel über den Mehrwert, denn in den ersten Kapiteln habe Marx – wie er (Althusser) meinte – mit der hegelschen Dialektik kokettiert.« (Harnecker 2016)

Es ist zu klären, wo Marx mit seiner Dialektik eigentlich ansetzt und wie er der Dialektik Hegels begegnet. Sehr früh sagt er ja schon, dass Hegel auf

dem Kopf steht und daher auf die Füße gestellt werden muss. Ich werde im Folgenden einige Stellen von Marx zitieren, mit deren Hilfe man aufzeigen kann, was eigentlich der Kern der Marx'schen Dialektik ist: »Den letzteren (Warenproduzenten) *erscheinen* daher die gesellschaftlichen Beziehungen als das was sie *sind*, d.h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als *sachliche Verhältnisse* der Personen und *gesellschaftliche Verhältnisse von Sachen*.« (Marx, Das Kapital, MEW 23: 87) Hiernach erscheinen den Warenbesitzern ihre Beziehungen untereinander als »sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse von Sachen«. Sie scheinen dies zu sein und in diesem Sinne sind sie es auch. Tatsächlich handelt es sich um eine bestimmte Weise, die soziale Welt zu sehen. Es ist die Weise des Beobachters, der sie ansieht und der das, was er sieht, für das ansieht, was es ist.

Nach Marx aber ergibt sich eine andere Weise, diese Warenbeziehungen zu sehen, die darin besteht, dass man nicht nur Beobachter ist, sondern eben gerade auch eine innerhalb dieser Warenbeziehungen lebende Person, die erlebt, was die Warenbeziehungen *nicht* sind. Er erlebt, was sie nicht sind, nämlich »unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst«. Dies ergibt dann die Marx'sche Form, die Wirklichkeit zu sehen: Das was nicht ist, ist Teil dieser Wirklichkeit, die man sieht und erlebt, und das Verhältnis zur Wirklichkeit kann nur dann ein wirkliches Verhältnis sein, wenn es immer wieder zeigt, was sie nicht ist.

Dies, was nicht ist, ist das Abwesende. Aber diese Abwesenheit, die das, was für den Beobachter ausschließlich anwesend ist und daher das Wirkliche zu sein scheint, durchdringt, ist durchaus eine Anwesenheit, aber eine Anwesenheit, die als Abwesenheit anwesend ist. Sie kann sogar schreien, und der Mensch, der diese Abwesenheit erleidet, kann in diesen Schrei einstimmen. Dies ist das Zentrum dessen, was Marx als Klassensituation erkennt: Eine herrschende Klasse, die diese Abwesenheit leugnet und damit ihren Klassenkampf von oben legitimiert, und eine beherrschte und unterdrückte Klasse, die diesen Klassenkampf erleidet und dann gegen ihn aufsteht mit einem Klassenkampf von unten im Namen dessen, was nicht ist und in einem bestimmten Grade das ist, das noch nicht ist.

Diese Art der Argumentation taucht bei Marx immer wieder auf. So ebenfalls in den Kapiteln über die Produktion des Mehrwerts: »Nicht dass er (der Arbeiter) nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muss. Und diese Unterordnung ist kein vereinzelter Akt. Außer der Anstrengung der Organe, die arbeiten, ist der zweckmäßige Wille, der sich als Aufmerk-

samkeit äußert, für die ganze Dauer der Arbeit erheischt, und umso mehr, je weniger sie durch den eigenen Inhalt und die Art und Weise ihrer Ausführung den Arbeiter mit sich fortreißt, je weniger er sie daher als Spiel seiner eigenen körperlichen und geistigen Kräfte genießt.« (Ebd.: 193 – dieses Zitat stammt aus dem dritten Abschnitt des »Kapital« mit dem Titel »Die Produktion des absoluten Mehrwerts«.)

Jetzt ist das Abwesende das »Spiel seiner körperlichen und geistigen Kräfte«, das genossen werden könnte, aber dessen Abwesenheit sich umso intensiver gegenwärtig macht, je mehr die Arbeit das Tun »als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muss«. Aber es ist wieder das, im Namen dessen die Anwesenheit dessen, was abwesend ist, gefordert wird. Dieses, was nicht ist und dessen Abwesenheit anwesend ist, kann dann auf sehr verschiedene Weise angesprochen werden.

Im Kapitel über den Fetischismus im ersten Band des »Kapital« erwähnt Marx als Bezugspunkt seinen sozialen Robinson: »Stellen wir uns endlich, zur Abwechslung, einen Verein freier Menschen vor, die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte verausgaben. Alle Bestimmungen von Robinsons Arbeit wiederholen sich hier, nur gesellschaftlich statt individuell... Die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zu ihren Arbeiten und ihren Arbeitsprodukten bleiben hier durchsichtig einfach in der Produktion sowohl als in der Distribution.« (Ebd.: 92f.)

Natürlich könnte Marx alle seine verschiedenen Ausdrücke, die er für den Kommunismus hat, hier als das Abwesende herausstellen, dessen Abwesenheit anwesend ist. So etwa den Kommunismus-Begriff aus den philosophischen und ökonomischen Manuskripten des Jahres 1844, aber auch die Formulierung im kommunistischen Manifest, in der von einer Assoziation gesprochen wird, in der die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.

Am Ende der vier ersten Kapitel des ersten Bandes des »Kapital« über das Geld und daher unmittelbar vor seinem Übergang zu den Kapiteln über den Mehrwert fasst Marx noch einmal diese erwähnte Wirklichkeitsauffassung zusammen: »Die Sphäre der Zirkulation oder des Warenaustausches, 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 beziehen sich nur als Warenbesitzer aufeinander und tauschen Äquivalent für Äquivalent.

Eigentum! Denn jeder verfügt nur über das Seine. Bentham! Denn jedem von den 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.« (Ebd.: 189f.)

Bis hierher zeigt Marx die ideologische Konsequenz der Reduktion der sozialen Wirklichkeit auf die reine Sicht, die man bekommt, wenn man ausschließlich von der Situation des Warenbesitzers aus interpretiert und damit ganz ausschließlich den Standpunkt des Beobachters annimmt. Anschließend zeigt er dann, wie hieraus ein Handeln des reinen Klassenkampfes von oben tendiert, der zu einer Situation führt, in der das Abwesende, das als abwesend anwesend wird, nicht mehr übersehen werden kann und jetzt diese erwähnte reduzierte Wirklichkeit durchdringt: »Beim Scheiden von dieser Sphäre der einfachen Zirkulation oder des Warenaustausches, woraus der Freihändler vulgaris 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 Markt getragen und nun nichts andres zu erwarten hat als die – Gerberei.« (Ebd.: 190f.)

Diese Gerberei ist der Ort, von dem aus dieses Abwesende am besten sichtbar wird oder sichtbar werden kann. Dies nimmt dann wieder auf, was laut dem Text von 1859 der Beginn des spezifischen Marx'schen Denkens bereits im Jahre 1844 war: Dass der Mensch »das höchste Wesen für den Menschen« ist, und daher alle Verhältnisse umzuwerfen sind, in denen er »ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«.

Die Gerberei ist der Ort der Entscheidungen über Leben und Tod. Es ist nicht der Ort der Zweck-Mittel-Beziehungen, sondern der Ort von Leben-Tod-Urteilen. Marx leitet damit die Diskussion über den Mehrwert ein. Am Ende der Analyse des relativen Mehrwerts im vierten Abschnitt des ersten Bandes des »Kapital« schreibt Marx der Sache nach, dass die »Gerberei« jetzt die ganze Welt umfasst: »In der Agrikultur wie in der Manufaktur erscheint die kapitalistische Umwandlung des Produktionsprozesses zugleich als Martyrologie der Produzenten, das Arbeitsmittel als Unterjochungsmittel, Exploitationsmittel und Verarmungsmittel des Arbeiters, die gesellschaft-

liche Kombination des Arbeitsprozesses als organisierte Unterdrückung seiner individuellen Lebendigkeit, Freiheit und Selbstständigkeit.« (Ebd.: 528f.)

Dies führt Marx dann zur Perspektive einer weltweiten Bedrohung, der letzte Satz der Analyse des relativen Mehrwerts lautet: »Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.« (Ebd.: 529f.)

Nach Marx ist dies die zwingende Tendenz des verwilderten Kapitalismus, die nur vermieden werden kann in dem Ausmaß, in dem dieser Kapitalismus begrenzt oder sogar abgeschafft wird. Anderenfalls mündet die Geschichte einfach in einen kollektiven Selbstmord der Menschheit ein.

Der Brudermord als Gründungsmord

Die humanistische Seite allen Marx'schen Argumentierens erscheint an einer sehr bezeichnenden Stelle, nämlich am Schluss der von ihm selbst betreuten ersten Edition des »Kapital« aus dem Jahre 1867. Zu dieser Zeit umfasst das Buch nur einen einzigen Band. Erst nach dem Tode von Marx fügt Friedrich Engels nicht veröffentlichte Manuskripte von Marx hinzu und erweitert dadurch »Das Kapital« auf drei Bände. Ich zitiere hier jetzt den Text, der sich am Ende dieser ersten Edition des Kapitals findet. Diese Edition umfasst 25 Kapitel, aber die Kapitel 24 und 25 stellen nur einen Anhang zur Geschichte des Kapitalismus dar, insbesondere zur sogenannten »ursprünglichen Akkumulation«. Der Ort, an dem das Zitat zu finden ist, nämlich der Schlussabschnitt der theoretischen Analyse im wichtigsten Werk, das Marx noch persönlich editiert, besitzt eine höchst symbolische Bedeutung. Er schreibt hier: »Und gegenüber der alten Seekönigin erhebt sich drohend und drohender die junge Riesenrepublik: ›Acerba fata Romanos agunt, Scelusque fraternae necis.« (Ebd.: 740)

Marx selbst übersetzt das lateinische Horaz-Zitat nicht ins Deutsche, spätere Übersetzungen haben Verwirrung hervorgerufen. Die in der MEW veröffentlichte lautet: »Hartes Schicksal plagt die Römer und das Verbrechen des Brudermords.« Richtig übersetzt muss das Zitat lauten: »Bitteres Verhängnis treibt die Römer um: die Missetat des Brudermords.« Wenn wir aus dem Horaz-Gedicht zwei weitere Zeilen hinzufügen, die Marx nicht erwähnt, wird unsere Übersetzung bestätigt: »ut inmerentis fluxit in terram Remi sacer nepotibus crúor« – »Und übers Haupt der Enkel kommt des Remus Blut, das schuldlos einst zur Erde floss.«

Während Horaz im ersten Satz vom bitteren Verhängnis sprach, macht er im zweiten Satz einen Fluch für die Nachkommen daraus. Marx greift diesen

Gedanken von Horaz auf, um den Brudermord aufzudecken.² Aber er denkt erheblich weiter, als es Horaz wahrscheinlich im Sinne hatte. Horaz bezieht sich auf Romulus und Remus und verweist damit auf den römischen Bürgerkrieg, den er gerade erlebt. Horaz grenzt den Begriff des Bruders auf Volkzugehörigkeit ein, für ihn also auf das römische Volk. Damit wird der Mord an einem Römer zum Brudermord, während die Ermordung eines Galliers oder eines Germanen kein Brudermord ist. Demgegenüber entgrenzt Marx den Begriff des Bruders, weil er zweifellos alle Menschen als Brüder (und Schwestern) betrachtet, und deshalb jeden Mord als Brudermord denunziert. Diesen universalen Bruderbegriff unterstellt nun Marx auch dem Horaz. In unserer abendländischen Tradition beziehen wir uns beim Gedanken an diesen Brudermord eher auf den Mythos von Kain und Abel. Wir können also auch den Schluss ziehen, dass Marx den Horaz-Text im Licht des Mythos von Kain und Abel deutet. Oder anders gesagt: im Licht des universalen Brudermords, der in unserer Tradition üblicherweise im Mythos von Kain und Abel dargestellt wird.

Marx spricht also vom Brudermord, verwendet jedoch den Text von Horaz, um den Brudermord zu deuten. Marx klagt also die menschliche Gesellschaft an, auf dem Brudermord als Gründungsmord aufgebaut zu sein und daher unter einem Fluch zu stehen. Darüber hinaus beweist die Einordnung dieser Anklage am Ende seines Hauptwerkes, dass er sein ganzes Denken aus der Sicht der Anklage des Brudermords als Gründungsmord gedeutet wissen will. Also müssen auch wir das Werk im Licht dieser kulturellen Tradition des Judentums deuten.

Diese Deutung unterscheidet sich von der Interpretation, mit der Freud die okzidentale Gesellschaft deutet, wenn er ihr den Vatermord als Gründungsmord unterstellt. Freud lässt in seiner Analyse die Tradition des Judentums und deren Deutung vom Gründungsmord als Brudermord vollständig beiseite. Deshalb kennt Freud eben auch keinen Vater Abraham, der die jüdische Form ist, den Vater zu denken. Stattdessen unterstellt Freud der jüdischen Tradition den Moses als Vater, was für die ursprüngliche jüdische Position einfach nicht stimmt. Da ist Abraham der Vater, und der Brudermord der Gründungsmord, der überwunden werden muss.

Interessant ist ferner, dass Marx »die alte Seekönigin« (in der Antike Rom, zu Marx' Lebzeiten England, für uns heute die USA) und die »junge Riesenrepublik« gegeneinanderstellt. In der »jungen Riesenrepublik« erkennt er die von unten her organisierte Zivilgesellschaft, die sich aber nur dann als Re-

² Faktisch geht es natürlich nicht nur um den Brudermord, sondern um den »Geschwistermord« – allerdings würde diese Diskussion hier zu weit führen.

publik konstituieren kann, wenn sie den Brudermord als ihren Gründungsmythos übernimmt, um ihn zu überwinden. Nur deshalb handelt es sich um Emanzipationsbewegungen.

Daraus ergibt sich, dass für Marx die Emanzipation einfach die andere Seite der Überwindung des Brudermordes ist. Unsere Sprache ist hier sehr beschränkt. Es handelt sich nicht nur um den Brudermord im wörtlichen Sinne. Gerade im Fall der Emanzipation der Frauen ist es nötig klar zu machen, dass zumindest in diesem Falle der Brudermord ein Schwestermord ist. Gegenüber dieser Überwindung des Bruder- (und Schwestern-) mordes steht die Negation der Emanzipationsbewegungen selbst, die durchweg im Namen der Verurteilung des Vatermordes geschieht. Jede Emanzipationsbewegung muss die herrschende Ordnung verändern. Daher wird sie normalerweise im Namen dieser Ordnung negiert und auch bekämpft. Aber die Ordnung wird im Namen der herrschenden Autorität vertreten, die dann letztlich die Autorität des Vaters ist, und sei es auch nur der Landesvater. Emanzipation erscheint unter diesem Gesichtspunkt als Vatermord. Es überrascht daher überhaupt nicht, dass etwa Pinochet nach dem Militärputsch in Chile behauptete, dass alle Subversiven Vatermörder seien. Er fühlt sich als Freudscher Vater, der ermordet werden soll.

Hier wird der Marx'sche Humanismus völlig offensichtlich, und es zeigt sich ebenfalls, dass es sich nicht einfach um einen Humanismus der schönen Gefühle handelt, sondern um einen Humanismus der Praxis. Es ist nicht nur die neunte Symphonie von Beethoven, die hier anklingt.

Mir scheint dies der Kern der Marx'schen Dialektik zu sein. Und es ist offensichtlich, dass dies nicht einfach die hegelsche Dialektik ist. Die hegelsche Dialektik ist eine Dialektik des absoluten Geistes, die zum absoluten Wissen wird. In der Marx'schen Dialektik ist das Zentrum das vollkommene menschliche Zusammenleben, das Gegenstand der menschlichen Praxis wird.

Der Marx'sche Begriff der Praxis und seine Entwicklung als Humanismus der Praxis heute

Was Marx als Praxis bezeichnet, wird immer in Verbindung mit diesem Kern der Marx'schen Dialektik gesehen. Ich glaube, dass diese Dialektik weitergeführt werden muss. Sie öffnet einen Raum der möglichen Vorstellungen für die Praxis, der außerordentlich weit ist. Um dies zu sehen, braucht man sich nur die denkbaren Ziele vorzustellen, wie sie Marx als Abwesenheiten, deren Abwesenheit anwesend ist, erwähnt. Sie müssen also gesehen werden unter dem Gesichtspunkt der Möglichkeit ihrer praktischen Verwirklichung

– und zwar anders, als die sich als sozialistisch verstandenen Länder die Verwirklichung versucht haben.

Marx' Überzeugung, die alles als verwirklichbar oder annähernd verwirklichbar annimmt, muss hinterfragt werden: »Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, dass die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozess ihres Werdens begriffen sind.« (Marx, Zur Kritik ..., MEW 13: 9)

Heute kann kein Zweifel darüber bestehen, dass etwa Ziele wie der Kommunismus, wie Marx ihn versteht, sich außerhalb unseres menschlichen Möglichkeitsspielraums befinden. Dies gilt dann natürlich auch für verschiedene Elemente des Begriffs. Wenn die Verwirklichung des Kommunismus die Abschaffung der Warenbeziehungen und des Staates impliziert, gilt die Unmöglichkeit der Verwirklichung des Kommunismus eben auch für diese einzelnen Elemente des Kommunismus-Begriffs selbst. Sie haben in der Geschichte des Sozialismus erwiesen, dass ihre Abschaffung unmöglich ist und dass daher Alternativen zu unserem heutigen Kapitalismus nicht mehr die Abschaffung dieser Elemente einschließen dürfen oder können. Faktisch werden heute praktisch in allen Versionen der Vorstellung des Sozialismus diese Abschaffungen nicht mehr gefordert.

Damit muss aber heute die zum Kapitalismus alternative Gesellschaft so konzipiert werden, dass sie eine systematische Intervention in die Märkte durchsetzt, damit der wilde Kapitalismus von heute nicht die gesamte Lebenswelt des Menschen zerstören kann. Es handelt sich daher darum, den Marktmechanismus einzubetten (ein Wort, das Karl Polanyi benutzt) in die sozialen Beziehungen aller Menschen.

Was geschieht mit der Kommunismus-Vorstellung von Marx und des darauffolgenden Marxismus?

Der Kommunismus-Begriff wurde normalerweise mit einer Zielvorstellung in Bezug auf die Gesamtgesellschaft verbunden, Sozialismus wurde als eine Gesellschaft verstanden, die zur endgültigen Verwirklichung des Kommunismus führt. Die großartigste Formulierung dieses Begriffs finden wir in Marx' Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844, aber eine wirklich klassische Definition gibt es nicht. Immer handelt es sich um die Vorstellung eines weitgehend vollkommenen menschlichen Zusammenlebens, das alle Dimensionen der menschlichen Gesellschaft einschließt, vor allem auch die wirtschaftliche Dimension. Im Zentrum dieser Vorstellung stand da-

her immer die definitive Abschaffung der Warenproduktion und des Staats als Herrschaftsinstrument und damit der Klassengesellschaft selbst. Dieser Kommunismus-Begriff schließt gleichzeitig ein, dass es keine Selbstentfremdung mehr geben kann. Daraus folgt dann, dass die Religion absterben wird.

Dies ist die Vorstellung einer perfekt anderen Welt, die in Bezug auf unsere Welt eben kein Ziel der Verwirklichung sein kann. Es handelt sich um einen Begriff der Perfektion des menschlichen Zusammenlebens, den man sehr gut mit einem Kantschen Ausdruck bezeichnen kann: Er ist ein transzendentaler Begriff. Es handelt sich um eine Transzendentalität im Innern der Immanenz (in der Sprache des Dichters: das was »die Welt im Innersten zusammenhält«). Zu glauben, ihn verwirklichen zu können, schafft dann in der kantschen Sprache eine »transzendente Illusion«, die durchaus verheerende Konsequenzen haben kann.³

Aber nicht der Begriff des Kommunismus selbst ist eine Illusion. Dieser ist einfach der Begriff eines perfekten menschlichen Zusammenlebens, der in dieser Form als transzendentaler Begriff eine tatsächliche Erkenntnis gibt: die Erkenntnis dessen, was perfektes menschliches Zusammenleben bedeutet. Als solche leitet es die Werte ab, die ein perfektes menschliches Zusammenleben auszeichnen. An diesen Werten kann man sich daher durchaus orientieren, obwohl der perfekte Begriff etwas Unmögliches bezeichnet. Dieser Begriff kann kein Ziel sein, aber er kann von allen Zielen fordern, dass sie die herausgestellten Werte im Grade des jeweils Möglichen als Werte verfolgen (zu dieser Debatte siehe auch Brangsch/Brie 2016, insbesondere Brie 2016).

Der Übergang von der Vorstellung des Kommunismus als Ziel zur Wertorientierung wurde besonders zwingend durch das Scheitern des sowjetischen Sozialismus von 1989/1990. Die Unfähigkeit, den Markt zu ordnen, war einer der wichtigsten Gründe für dieses Scheitern und es hat außerordentlichen Schaden angerichtet. Dennoch geht es weiterhin um die Suche nach Alternativen zum heutigen alleszerstörenden Kapitalismus, der inzwischen zum Projekt eines kollektiven Selbstmords der Menschheit geworden ist.

Letztlich hat die Überzeugung der Machbarkeit des Kommunismus ganz offensichtlich die ganze sozialistische Bewegung geschwächt. Es handelt sich allerdings um einen Mythos von Machbarkeit, der die gesamte Moderne beherrscht hat. Aber diese Art absoluter Machbarkeit ist heute nicht mehr die herrschende Vorstellung im marxistischen Denken und damit weitgehend überwunden. Tatsächlich verwandelte sich damit die Marx'sche Dialektik in eine transzendente Dialektik. In der Gesellschaft selbst sind diese Art Machbarkeitsmythen jedoch immer noch dominierend, und zwar gerade im

³ Dies ist das Problem der Kritik der utopischen Vernunft; siehe hierzu Hinkelammert 1985.

Neoliberalismus und seinem Grundmythos vom Automatismus des Marktes und dessen Selbstregulierung. Dies ist einer der Gründe seiner absoluten Gefährlichkeit heute. Es handelt sich um das, was Kant in einem anderen Zusammenhang eine »transzendente Illusion« nennt. In der liberalen und neoliberalen Tradition ist diese transzendente Illusion ganz mit den Vorstellungen des Automatismus des Marktes, seiner Selbstregulierungskräfte und einer göttlichen Vorsehung des Marktes verknüpft, die sich »unsichtbare« Hand nennt.

Diese Vorstellung samt ihrer transzendentalen Illusion gilt weiterhin als Traum einer perfekten Gesellschaft. Aber die perfekte Gesellschaft ist nicht etwa wie im Sozialismus die Vorstellung eines vollkommenen menschlichen Zusammenlebens, sondern es ist die Vorstellung des sogenannten vollkommenen Marktes, den heute noch fast jeder Student der Wirtschaftswissenschaften in seinen ersten Semestern zu studieren hat. Der transzendente Begriff des vollkommenen Wettbewerbs wird faktisch ein Mittel zur Gehirnwäsche für werdende Wirtschaftswissenschaftler, die mit dessen Hilfe in die transzendente Illusion des Marktes eingeführt werden.

Der transzendente Begriff wird vom vollkommenen Wettbewerb her gedacht, nicht vom vollkommenen menschlichen Zusammenleben. Es ist die Vorstellung einer perfekten Institution, also eines perfekten Gesetzes. In diesem Sinne wird er vom Krieg her gedacht, nicht vom Frieden. Seine transzendente Illusion ist der totale Markt, wie ihn der Neoliberalismus propagiert (siehe hierzu Hinkelammert 2018). Damit tritt an die Stelle des Marx'schen »der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen« das Neoliberale »der Markt ist das höchste Wesen für den Menschen«. Seit dem Beginn der Globalisierung in den 1980er Jahren tritt neben den transzendentalen vollkommenen Wettbewerb die neue Theorie der Firma, die als vollkommene Firma (Unternehmung) gedacht wird und manchmal sogar an dessen Stelle tritt.

Diese transzendentalen Begriffe – sei es der des Kommunismus oder der des vollkommenen Wettbewerbs – sind allerdings keine Utopien. Marx selbst hat immer darauf bestanden, dass der Kommunismus keine Utopie ist, obwohl er noch nicht sah, dass er sehr wohl ein transzendentaler Begriff ist. Utopien – von denen es natürlich sehr viele mehr gibt – sind als Begriffe Teil der Sozialwissenschaften und ihrer Argumentation und müssen es sein. Allerdings hat der bei uns herrschende Begriff der Sozialwissenschaften kaum Platz dafür, obwohl sie sie durchaus benutzt (wie etwa den Begriff des vollkommenen Wettbewerbs). Aber man reflektiert sie so gut wie gar nicht. Max Weber erfindet für sie das Wort »Idealtyp«, das aber die Problematik überhaupt nicht sichtbar macht. Der herrschende Begriff der Sozialwissenschaften ist weitgehend reduziert und verworren.

Neue Argumentationen

Die Überwindung der transzendentalen Illusion in der Interpretation des Kommunismus kann und muss zu neuen Formen der Argumentation führen, das möchte ich an einem aktuellen Beispiel von Jeremy Corbyn und der britischen Labour Party zeigen. Der gegenwärtige Generalsekretär der Labour Party hat als wichtigstes Ziel seiner Tätigkeit vorgestellt: »Unsere Aufgabe ist, zu zeigen, dass die Wirtschaft und unsere Gesellschaft so gestaltet werden können, dass sie für alle taugen. Das heißt, sicherzustellen, dass wir gegen Ungerechtigkeit aufstehen, wo immer wir sie antreffen, und für eine fairere und demokratischere Zukunft kämpfen, die die Bedarfe aller erfüllt.«⁴

Ich möchte darauf aufmerksam machen, dass keine der Vorstellungen einer menschlichen Gesellschaft, die Corbyn hier benutzt, einfach durch ein Gesetz verwirklicht werden kann. Es handelt sich nicht um Normen, es handelt sich auch nicht um Gesetzesvorschläge oder Neugründung von Institutionen. Sondern es handelt sich um Urteilkriterien für das politische Handeln, die allen Gesetzen und Institutionen gegenüber durchgesetzt werden müssen. In diesem Sinne handelt es sich um ethische Orientierungen. Dazu gehört das Bewusstsein, dass die Anwendung solcher Kriterien auch wieder verloren gehen kann, ohne dass sich die Gesetze verändern und ohne die Institutionen in ihrer formalen Existenz zu verändern oder gar aufzuheben. Hier kann auch der Kommunismus-Begriff weiterhin seinen Ort haben. Allerdings muss die Interpretation eine andere sein. Daher bleiben Vorstellungen wie die des Kommunismus-Bildes des Marx von 1844 gültig, aber sie sind heute ethische Orientierungen, die einen Sinn der Entwicklung ausdrücken und fordern.

Das was Corbyn entwickelt, ist die Perspektive, die für alle Maßnahmen gilt, die er treffen will. Sie gibt wieder, was Corbyn als den Sinn seines Handelns versteht. Interessant ist, dass er sich dabei auf zwei Quellen stützt. Wenn er sagt, »dass wir gegen Ungerechtigkeit aufstehen, wo immer wir sie antreffen«, zitiert er faktisch Marx mit dessen kategorischem Imperativ. Ich erinnere: dass »der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (MEW 1: 385).

⁴ »Our job is to show that the economy and our society can be made to work for everyone. That means ensuring we stand up against injustice wherever we find it and we fight for a fairer and more democratic future that meets the needs of all.« (The Guardian online, 13.9.2015, hier zitiert gemäß Nachdenkseiten vom 14.9.2015.

Die andere Quelle wird deutlich, wenn Corbyn proklamiert, »für eine fairere und demokratischere Zukunft zu kämpfen, die die Bedarfe aller erfüllt«. Die Quelle ist das, was die Zapatisten in Mexiko sagen, nämlich, dass es um eine Welt geht, in der alle Platz haben, einschließlich der Natur. Man sieht, Corbyn drückt eine Spiritualität aus. Es geht um die Spiritualität, die aus meiner Sicht heute jede Position der Linken entwickeln muss und die vor allem in Lateinamerika anzutreffen ist.

Die Rückgewinnung der menschlichen Emanzipation

Wir haben gezeigt, dass das Projekt Corbyns sich in die Tradition von Marx und der heutigen linken Bewegungen in Lateinamerika einschreibt, obwohl er sie nicht einfach wiederholt, sondern entwickelt. Die Basis dieses Projekts ist das, was die Zapatisten in Mexiko als ihre Perspektive vorstellten und die später in ganz Lateinamerika Verbreitung fand: eine Gesellschaft, in der alle Platz haben.

Diese Perspektive beschreibt die alternative Sicht in objektiver Form. Aber dieselbe Sichtweise wird ebenso in subjektiver Form entwickelt und taucht in den verschiedensten Formulierungen auf. Eine wurde in lateinamerikanischen Ländern ausgehend von ihrer langen Tradition von indigenen Kulturen, wie etwa in Bolivien und Ecuador, entwickelt. In Bolivien nennt man sie Suma Qamaña oder Sumak Kawsay, was man als Gutes Leben übersetzen kann.

Es handelt sich aber nicht um das aristotelische gute Leben, das vom Individuum und seinen Möglichkeiten ausgeht. Es handelt sich vielmehr um ein Zusammenleben, ohne das man nicht gut leben kann. Es handelt sich um etwas, das man in Südafrika ausdrückt als: Ich bin, wenn du bist, oder ich bin, wenn ihr alle seid (oder vergleichbare Formulierungen). In Afrika nennt man es den Humanismus Ubuntu und dieser hat eine lange Tradition in vielen afrikanischen Kulturen.

Beide Formulierungen fallen zusammen. Eine sagt, was diese Gesellschaft ist, um die es sich handelt. Die andere sagt, was die Subjekte sind, die ihre Träger sind. Es handelt sich um eine Forderung und einen Bezugspunkt in jedem Moment und an jedem Ort. Es ist die Perspektive des Menschen als lebendem Wesen. Es ist das, was im bolivianischen Guten Leben impliziert ist. Tatsächlich handelt es sich um die Antwort auf das neoliberale Projekt einer Gesellschaft ohne Menschenrechte, die nur Rechte des Marktes kennt, d.h. letztendlich das Recht des Privateigentums. Es geht also um die Perspektive des Humankapitals im Unterschied zu allem, was als Humankapi-

tal nicht funktioniert oder auch nicht funktionieren soll, also als Humanmüll aufgefasst wird.

Neben diesen Vorstellungen entstand bereits seit den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts eine andere, die weiterhin eine wichtige Bedeutung hat. Es handelt sich um die christliche Befreiungstheologie. Sie begann in Lateinamerika, weitete sich dann aber über sehr viele Länder der Welt aus und bekam Bedeutung auch in Europa, etwa in Deutschland und der Schweiz.

Heute prägt dieses Projekt einer Welt, in der alle Platz haben und in der der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, viele Diskussionen nicht nur in Lateinamerika. Es bestimmt zudem die Diskussionen um die Dekolonialisierung der Kultur. Als Projektion kann es gerade das definieren, was abwesend ist und dessen Abwesenheit heute überall anwesend ist. Es ist notwendig für den Menschen als einem kulturellen Wesen in seinen Beziehungen mit anderen, muss also als Ziel dem Prozess der Dekolonialisierung der Kultur selbst unterliegen.

Heute können wir dem Neoliberalismus gegenüber nicht nur hinsichtlich der wirtschaftlichen Entwicklung entgegenhalten, dass er sich allein auf die transzendente Illusion der Privatisierung von allem, was sich privatisieren lässt, stützt. Sondern wir müssen auf der Erweiterung der sozialen und ökologischen Entwicklung bestehen und darauf, dass diese entsprechende Interventionen in den Markt erforderlich macht, damit sowohl der Sozialstaat als auch ein ökologischer Staat sich herausbilden und festigen kann.

Es handelt sich um die Spiritualität eines Humanismus der Praxis, wie er von Marx vorgestellt wurde und die heute auf die Reduktion aller Spiritualität auf die Spiritualität des Geldes, wie sie in unserer gegenwärtigen neoliberalen Marktreligion geschieht, zu antworten hat. Das kann mit einer Marx'schen Dialektik gelingen, die wir heute brauchen, um aufs Neue die demokratischen Kräfte der linken Volksbewegungen zu mobilisieren und den Klassenkampf von oben, der auf unerhörte Weise erneut durchgesetzt wird, durch Demokratie von unten zu beantworten.

Literatur

- Brangsch, Lutz/Brie, Michael (Hrsg.) (2016): Das Kommunistische. Oder: Ein Gespenst kommt nicht zur Ruhe, Hamburg.
- Brie, Michael (2016): Der Kommunismus in der Geschichte traditioneller Klassengesellschaften, in: Brangsch/Brie 2016.
- Engels, Friedrich (1890): Brief an Paul Lafargue vom 27.8.1890, in: MEW 37, S. 450-451.
- Feuerbach, Ludwig (1956): Gesammelte Werke, Band 5: Das Wesen des Christentums. Berlin.
- Harnecker, Marta (1969): Los Conceptos elementales del Materialismo histórico. Siglo veintiuno editores, S.A. 1ª edición, México.
- Harnecker, Marta (2016): El legado de Louis Althusser al marxismo. 25.2. www.rebelion.org/noticia.php?id=210007
- Hinkelammert, Franz (1985): Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus. Edition Liberaction/Exodus, Freiburg (Schweiz)/Münster.
- Hinkelammert, Franz (2018): Totalitarismo del Mercado. El Mercado capitalista como ser supremo. (Totalitarismus des Marktes. Der kapitalistische Markt als das höchste Wesen). Akal. México.
- Marx, Karl (1844): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Marx-Engels Werke (im Folgenden MEW), Band 1, Berlin (DDR) 1956ff.
- Marx, Karl (1845): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Band 3.
- Marx, Karl (1859): Zur Kritik der Politischen Ökonomie, in: MEW, Band 13.
- Marx, Karl (1867): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Band 1, in: MEW, Band 23.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1848): Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Band 4.