



Kurt Bayertz
Interpretieren um zu verändern
Karl Marx und seine Philosophie
C.H. Beck-Verlag 2018
272 Seiten, € 24,95
978-3-406-72130-4



Michael Quante
Karl Marx
Der unversöhnte Marx. Die Welt in Aufruhr
Mentis Verlag 2018
115 Seiten, € 12,90
978-3-95743-120-2



Iring Fetscher
Marx. Eine Einführung
Suhrkamp Verlag 2018
159 Seiten, € 17,-
978-3-518-29855-8

Eine Marxrezeption, die den jungen Marx ernst nimmt, seine Weiterarbeit und seine wissenschaftlichen und politischen Durchbrüche in der Kritik der politischen Ökonomie und der Kritik der Politik bzw. in seiner Tätigkeit in der I. Internationale aber geradezu wegdefiniert

Der in der gegenwärtigen deutschen Marxdebatte durchaus zentrale Michael Quante hat voriges Jahr seine Marx-Interpretation – die er immerhin in drei gewichtigen Publikationen ausgearbeitet und gefestigt hat: in einer Kommentierung von Marx' *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* (In: *Karl Marx: Ökonomisch-Philosophische Manuskripte. Studienausgabe mit Kommentar*. Frankfurt a. M. 2009, 209-410), in einer Überblickscharakterisierung der junghegelianischen Bewegung (After Hegel. *The Actualization of Philosophy in Practice*. In: D. Moyer (Ed.): *Routledge Companion to 19th Century Philosophy*, London, Routledge, 2010, 197-237), sowie in dem mit David Schweikard zusammen herausgegebenen „Marx Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2015 – in popularisierender Form zusammengefasst.

Dabei geht er von einer schwer bestreitbaren Feststellung aus – „Die Ideologie der Sachzwänge, von Marx in ihrer internen Logik entschlüsselt, beherrscht (...) das herrschende Denken – dass der Herrschenden wie der Beherrschten gleichermaßen“ (S. 11) – und erklärt „die Zeit dafür gekommen sich wieder mit der Marxschen Kritik des Kapitalismus auseinanderzusetzen“ (S. 12).

Allerdings spitzt Quante diese Rückwendung im nächsten Schritt dann dahingehend zu, dass es bei Marx zentral um Philosophie gehe: „Er ist ein Klassiker, weil seine Analyse der modernen kapitalistischen Gesellschaftsordnung von philosophischen Konzeptionen getragen wird, die in unserer heutigen Situation weiterhin Probleme erschließendes Potenzial und kritische Kraft haben.“ (S. 13)

I. Rückgriff auf den „evangelischen Marxismus“ Iring Fetschers

Damit erneuert Quante faktisch in der deutschen Philosophie die einst in der Epoche des Kalten Krieges angesichts einer stalinistisch geprägten Marx-Orthodoxie in den 1950er Jahren von Iring Fetscher exemplarisch ausgearbeitete spezifisch westdeutsche Marx-Interpretation der „evangelischen Akademien“ – welche ihrerseits die vor allem von Siegfried Landshut in Angriff genommene sozialdemokratische Rezeption des jungen Marx als Alternative zum Stalinismus aufgriff und fortsetzte. Als durchaus exemplarisch kann hier Fetschers letztes Buch gelten: *Marx. Eine Einführung*.

Dieses Marx-Buch Fetschers von 2018, ist, gemäß den Angaben des Suhrkamp-Verlags, in Wirklichkeit eine Neuauflage eines Herder-Bandes von 1999, ergänzt um einen angehängten Text, der, gemäß der Veröffentlichung in einem Sammelband, auf 1967 datiert wird. Da der Hauptteil sich bereits umfänglich und durchaus hilfreich im Netz besprochen findet (vgl. etwa <https://literaturkritik.de/trawny,24487.html>) und auch zu Fetschers (von der protestantischen Marxrezeption der frühen Bundesrepublik herkommender) umfänglicher Forschungs- und Herausgebertätigkeit zu Marx einiges Erhellende vorliegt (beginnend mit einem Rückblick Fetschers https://marxforschung.de/2016/wp-content/uploads/2018/03/SB5_Fetscher_S.-463-469.pdf, und nicht endend mit einer kurzen Kritik W.F. Haugs von 2012 <http://www.wolfgangfritzhau.gin-krit.de/documents/rezzukapital.pdf> oder einer 2013 erschienenen Festschrift: Herfried Münkler, Richard Saage (Hrsg.): *Kultur und Politik: Brechungen der Fortschrittsperspektive heute. Für Iring Fetscher*, Opladen: Westdeutscher Verlag), konzentriere ich mich hier auf den dieser Ausgabe beigegebenen Text, in dem Fetscher sein philosophisch-politisches Programm der Marx-Lektüre formuliert hat.

In diesem Text geht es nämlich Fetscher darum, herauszuarbeiten, wie Marx den unterschiedlichen Konzeptionen der „Freiheit des Individuums“ von Kant und Hegel „die politische Zielsetzung des Marxismus in seiner ursprünglichen Gestalt“ entgegengestellt hat (S. 139). Gegen Kant und Hobbes' Auffassung von der „‘ungeselligen Geselligkeit““ (S. 139f.) bezieht Marx diese spezifisch auf die „kapitalistische Konkurrenzgesellschaft“ (wie bereits Rousseau) (S. 140), orientiert aber „nicht nach rückwärts auf „eine vorkapitalistische Gemeinschaft von möglichst autarken bäuerlich-handwerklichen Gemeinschaften“ (ebd.), sondern „in die Zukunft: auf eine kooperierende Hochzivilisation, in der jeder seine eigene, höchst individuelle Leistung beglückend als Beitrag zur Befriedigung des anderen und die der anderen ebenso als Beitrag zur eigenen Befriedigung versteht und empfindet“ (ebd.).

Während Hegel – gegen Kants bloß „formelle Freiheit“ (S. 141) – „die Freiheit des vernünftigen Staatsbürgers (...) in der staatlichen Gemeinschaft selbst“ findet (ebd.), nämlich die „Substanz der Freiheit“ in dem „objektive[n], in den Institutionen und Gesetzen des vernünftigen Gemeinwesens lebende[n] Geist“, kritisiert Marx, dass Hegel hier bei „einer bloß ideellen Identifikation“ stehen bleibt (ebd.): „Der reale Mensch wie die reale bürgerliche Gesellschaft (...) bleiben unterhalb dieser hohen Sphäre ‚in wesenlosem Scheine‘ zurück“ (S. 142) – denn „für den sinnlich-konkreten Menschen ist die menschliche Umwelt nicht der ideelle Staat, sondern die reale ‚bürgerliche Gesellschaft‘, die Welt der Produktion, des Austausches und des Erwerbs, und in ihr hat er dann auch seine konkrete Freiheit zu suchen und zu bewähren“ (ebd.).

Fetschers Kritik an der „Kritik Marxens an den beiden Freiheitskonzeptionen“ (ebd.) entgleist dann aber ziemlich deutlich: Im Sinne einer historischen Anthropologie betont er, dass die Züge der „eigennützig[e]n Wesen“ (S. 144), wie sie der „liberale Freiheitsbegriff“ unter-

stellt (ebd.), „nur den Menschen der Konkurrenzgesellschaft zukommen“ (ebd.) und parallelisiert Marxens „Kritik im ‚Kapital‘“ mit Hegels Kritik, „daß das eigentlich sittliche Ziel, (...) hier lediglich ‚hinter dem Rücken der Individuen (...) bewirkt wird“ – „während es doch die Aufgabe vernünftig-sittlicher Individuen wäre, dieses Ziel bewusst zu intendieren“ (ebd.). Also ein kategorisch-moralischer Imperativ, der an die Stelle des Wunsches und Willens nach Befreiung tritt!

In impliziter Abgrenzung von Nietzsche und Heidegger betont Fetscher zwar, dass „die Verherrlichung von Schicksal und Seinsgeschick nur ein Mittel mehr [sind], um sich lastender Verantwortung zu entziehen“ (S. 144), mit der Konsequenz der „Forderung nach Verzicht auf Praxis und Hinnahme des Unvermeidlichen“ (S. 145). Aber er bleibt im Rahmen einer moralisierenden Betrachtungsweise: Es geht ihm gemäß Marx letztlich um den „Mensch[en] als gemeinschaftsbezogenes Wesen“ (ebd.), wie Hegel ihn „in einer illusionären und imaginären Sphäre jenseits des Individuums der bürgerlichen Gesellschaft“ verortet (ebd.), welche für Marx nur „möglich [war], weil und insofern der moderne Staat selbst vom wirklichen Menschen abstrahiert oder den ganzen Menschen nur auf imaginäre Weise befriedigt“ (S. 146).

Fetscher greift auf den jungen Marx von 1843 zurück, der sich die „Aufgabe (...) [einer] Verwandlung des wirklichen (unwahren) Menschen der bürgerlichen Gesellschaft in einen wahren (bewußt auf die Mitmenschen bezogenen)“ stellt (S. 147), auch wenn er einräumt, dass diese Konzeption in „der noch philosophischen Sprache der Frühschriften formuliert“ ist (ebd.). Fetscher sieht diese Konzeption (des „endlich konkret freien Menschen“, ebd.) „namentlich in den Exzerptheften und in den ‚Grundrissen (...)‘“ näher ausgeführt. Dabei geht es ihm um die „allseitige Aneignung des Gattungslbens durch den einzelnen“ (S. 148), deren Realisierung es dann ermöglicht, dass „der Staat (und die religiöse Ideologie) als notwendiges Komplement

der unvollkommenen Wirklichkeit der Gesellschaft und der entfremdeten Arbeit absterben“ (ebd.). Dieses „Überflüssigwerden des Staates“ sei zwar „auch an den Wegfall von Klassenprivilegien“ – Fetscher spricht nicht von „Herrschaft“! – „gebunden“, aufgrund dessen „die Notwendigkeit gewaltsamen Schutzes jener Privilegien gegenüber den Unterprivilegierten wegfällt“ (ebd.) – Fetscher scheint die moderne Herrschaft der kapitalistischen Produktionsweise mit den feudalen, vormodernen Herrschaftsverhältnissen zu verwechseln! – vor allem aber sei die „Entbehrlichkeit des vollkommen demokratischen Staates (...) an die Entstehung einer Gesellschaft gebunden, in der die Individuen ‚Gattungswesen‘ geworden sind und sich allseitig positiv auf ihre Mitmenschen beziehen“ (ebd.).

Fetscher greift auf „jene menschlichen Beziehungen“ zurück (S. 148), „von denen der junge Marx sprach“ (S. 148f.), insbesondere in den Exzerptheften von 1844 und 1845: Hier könne man „am eindeutigsten ablesen, welchen Sinn der Begriff der ‚menschlichen Emanzipation‘, der Befreiung des konkreten Menschen, bei Marx hat“ (S. 149) – als eine Vorhaltung an die „einfache[] Warengesellschaft und erst recht (...) [die] entfaltet[] kapitalistische[]“, „daß in ihr sich die allgemeine Angewiesenheit eines jeden auf die differenzierten Produkte der arbeitsteiligen Produktion nicht vollzieht als ein freiwilliges, freudiges und beglückendes Arbeiten des einen für den andern, (...) sondern als ein egoistisches Arbeiten eines jeden nur für sich selbst, das nur (...) indirekt und hinterrücks zu einem Produzieren für den andern, freilich nicht als Menschen, sondern nur als ‚zahlungsfähigen Käufer‘, wird“ (S. 149f.). In diesem Sinne verweist Fetscher dann auch auf die Vorstellung des jungen Marx von „einer wahrhaft ‚menschlichen‘ Gesellschaft, in der die Individuen sich nicht wechselseitig als Schranken ihrer Freiheit, sondern als Ergänzungen und Bereicherungen ihres Wesens erfahren würden“ (S. 150), indem er ausführlich aus den Exzerpten von 1844 u. 1845 zitiert (S. 149 u. 150f.), um eine Lage zu antizipieren, in der dann „endlich der böse Zauber der warenproduzierenden Gesellschaft, des durch Egoismus vermittelten Austauschs,

gebrochen [ist] und (...) die vielfältige Welt der menschlichen Produkte [sich] (...) in den Spiegel wahrer, geselliger Menschlichkeit verwandelt“ (S. 151).

An diese emphatische Antizipation knüpft Fetscher dann abschließend zwei Thesen an: Erstens, dass Marx „ (...) trotz mancher vorsichtigen Äußerung in späterer Zeit – an jenem Gedankenbild möglicher Menschlichkeit festgehalten hat“ (ebd.); zweitens, dass er niemals „in der bloßen Machtsteigerung der Menschheit gegenüber der außermenschlichen Natur den Sinn der Geschichte und das Wesen der Befreiung gesehen“ habe (ebd.), sondern es ihm um eine „Naturbeherrschung“ (ebd.) gegangen sei, die „zur ermöglichenden Voraussetzung für jene Gesellschaft wird, in der die Menschen menschlich füreinander die Natur gestalten“ (S. 152). Und abschließend greift Fetscher noch einmal das Thema des „Absterbens des Staates“ auf, welches erst möglich sei, „wenn ein wahres Gemeinwesen in dem von Marx skizzierten Sinne entstanden ist“ (S. 152) – bis dahin könnten die in Kants Auffassung angesprochenen „liberalen Sicherungen keinesfalls entbehrt werden“ (S. 153) und auch die (von Hegel artikulierte) „demokratische Metaphysik“, wie sie in „jedem – auch dem sozialistischen – Staat“ stecke (S. 152), behalte solange „ihr limitiertes und historisch beschränktes Recht“ (S. 153).

Fetscher, der den ganzen Marx gekannt und in Auswahlen editiert hat, zeichnet damit offenbar ganz bewusst einen früh vollendeten Marx, dessen lebenslanges Ringen um eine „Wissenschaft von der Geschichte“ (bzw. von „der Gesellschaft“) nichts weiter gebracht hat, nicht einmal das ‚unvollendete Projekt‘ (Rojas) einer Kritik der politischen Ökonomie, mit seinem beanspruchten Durchbruch zu einem kritischen Begreifen der Herrschaft der kapitalistischen Produktionsweise in modernen bürgerlichen Gesellschaften – auch wenn er in seinem Haupttext Marxens „unvollendetes Hauptwerk und die Vorarbeiten“ durchaus kundig erörtert (S. 84-108), es allerdings abschließend

(mit kritischem Vorbehalt) auf die „Auffassung“ bezieht, dass „die kapitalistische Produktionsweise, (...) auf einen Zustand zusteuert, an dem diese Dynamik erlischt und – im Interesse weiteren Wachstums – durch eine andere Produktionsweise abgelöst werden muss“ (S. 107f.). Dagegen setzt Fetscher einen Hinweis auf Marxens Ökologie, allerdings wiederum konzentriert auf Marxens Ethik der „boni patres familias“ (MEW 25, 784) (S. 111).

Gegenüber der klar – trotz aller immer wieder auftretenden, durchaus signifikanten Spannungen¹ – dominierenden stalinistischen Inanspruchnahme von Marx für die historisch gescheiterte Politik des „Aufbaus des Sozialismus in einem Land“, wie sie zum verbindlichen „Modell“ der DDR geworden war, wird Marx' Einsatz in den Klassenkämpfen seiner Zeit und dessen Ausarbeitung in seiner vielfältigen „Kritik und Selbstkritik“ – in der Arbeiterinternationale und in der Auseinandersetzung um die Kommune von Paris – von Fetscher immer wieder auf dessen frühe moralische Prinzipien reduziert. Fetscher legt damit eine „Einführung“ in Marx vor, in der eigentlich alles ausgeblendet bzw. abgeschattet ist, was heute noch zur Auseinandersetzung mit Marx herausfordert. Im Westdeutschland des Kalten Krieges, das der stalinistisch geprägten DDR gegenüber stand, hatte das einen spezifischen historischen Sinn. In der heutigen historischen Lage, in der es darum gehen müsste, neu zu begreifen, was Marxens kritische Wissenschaft und radikale Politik zu einer gegenwärtigen Selbstverständigung über die realen Probleme der Reproduktion der Menschheit beitragen kann und welche Schlussfolgerungen heute daraus zu ziehen sind, lenkt es geradezu von den dringend zu bearbeitenden Aufgaben ab. Dass Suhrkamp offenbar gemeint hat, dies als ein wirklich gegenwärtiges Werk „verkaufen“ zu können, spricht Bände über einen immer noch „herrschenden“ völlig unzureichenden Stand der Debatte.

¹ Für die ich hier nur exemplarisch die „Fälle“ von Ernst Bloch, Behrendt, Peter Ruben und Wolfgang Harich anführen kann.

II. Der unmittelbare Hintergrund: Die neue Marxinterpretation Kurt Bayertz'

Michael Quantes Band ist Kurt Bayertz gewidmet – der fast gleichzeitig seine Marx-Interpretation vorgelegt hat: *Interpretieren, um zu verändern. Karl Marx und seine Philosophie*. Bayertz arbeitet erklärmaßen an der Erledigung von Marx. Er unterscheidet zwar durchaus sinnvoll „zwischen (a) dem marxischen *Projekt* eines wissenschaftlichen Sozialismus als der Verbindung von Theorie und sozialer Bewegung; und (b) den theoretischen Beiträgen, die Marx für diese Bewegung lieferte“ (S. 69), setzt aber sogleich hinzu, „[i]m historischen Rückblick wird man das Projekt als gescheitert ansehen müssen. Das Proletariat hat die marxischen Erwartungen zu keinem Zeitpunkt erfüllt und eine wirkliche Bewegung, mit der sich seine Theorie verbinden könnte, existiert heute nicht mehr. Die entscheidende außertheoretische Grundlage der Idee eines wissenschaftlichen Sozialismus ist damit inexistent.“ (ebd.)

Bayertz räumt zwar immerhin ein, dass „diese Idee nicht vernachlässigbar“ sei, bezieht das aber sofort nur darauf, dass „sie eine zentrale Stellung im Selbstverständnis von Marx einnahm“, sowie darauf, dass „die Verflechtung von theoretischem Beobachter- und praktischem Teilnehmerstandpunkt ein Strukturmerkmal seiner Theorie ist“ (ebd.). Er liest in diesem Sinne Marx als „gelernten Hegelianer“ (S. 70), der insbesondere der von Max Stirner der „gesamten damaligen Opposition“, d.h. „Junghegelianern, (...) [dem] Liberalismus und (...) [dem] Kommunismus“ (S. 71) gemachte Vorwurf, „[s]ie hypostasierten überindividuelle Instanzen wie die Gesellschaft, das Recht und die Moral und unterwürfen ihnen die Individuen“ „ärgern musste“, besonders aber dessen „Invektive gegen die zeitgenössischen Kommunisten (...), auf deren Seite Marx sich eben geschlagen hatte“ – als Kämpfer gegen den „Egoismus“ (ebd.). In dieser Attacke Stirners sieht Bayertz einen „Stachel gesetzt, den Marx wohl nur dadurch loswerden konnte,

dass er eine von aller Religion und aller Moral unabhängige Grundlage seines Konzepts zum Sozialismus ins Feld führte; ein Konzept, das auf Tatsachen fußte: vor allem auf der Tatsache einer real existierenden sozialen Bewegung der Proletarier“ – die „ihrerseits nicht auf Ideen beruhte“, sondern allein auf „ihre[r] Stellung in der bestehenden Gesellschaft und ihre[r] daraus erwachsenden materiellen Interessen“. (ebd.)

In diesem Sinne rekonstruiert dann Bayertz im Ausgang von der von Marx für zentral erklärten „*theoretische[n]* Differenz zwischen utopischen und wissenschaftlichen Sozialismus“ (S. 71) Marx' Begriffe von *positiver Wissenschaft* (S. 72-76) und *politischer Ökonomie* (S. 76-81). Dem mit der Debatte vertrauten Leser fällt hier auf, wie genau Bayertz die Probleme rekapituliert, die mit der rückblickenden Konstruktion des *Historischen Materialismus* (zunächst durch Engels und dann im Kontext der sich zum theoretischen Stalinismus zuspitzenden sowjetischen Debatten) verbunden sind – und immerhin zugesteht, dass es „fraglich [sei], ob Marx seinen Historischen Materialismus überhaupt als eine kohärente, in sich geschlossene Theorie verstanden, oder ob er ihn nicht als seine theoretische Perspektive, als eine Art des Denkens über Gesellschaft und Geschichte betrachtet hat“, d.h. als das, „was heute als ‚Forschungsprogramm‘ bezeichnet wird“ (S. 76). In Marx' „Werk, die ökonomischen Analysen eingeschlossen“, findet Bayertz „deutliche Spuren verschiedener, teilweise gegenläufiger Theorietraditionen“ (S. 80) – neben der schwer bestreitbaren „positivistischen Tendenz“ insbesondere die Tradition „der Hegelschen Schule (...) der er sich bis zu seinem Tode zugehörig fühlte“, sowie auch „die in der jüngeren Marxforschung betonte Aristoteles-Rezeption“ (S. 79).

In diesem Sinne geht er dann auch deutlich auf Distanz zu der von ihm offenbar für naiv gehaltenen Absicht von Marx, einem „Ideal der Theoriebildung“ zu folgen, „das eine systematisch wie historisch umfassende Erkenntnis des Gegenstandes forderte“ (S. 80). Allerdings

macht es in epistemologischer Hinsicht Bayertz als die „für uns entscheidende Frage“ aus, ob man zutreffend sagen kann, dass Marx *zunächst* philosophisch, *dann* aber wissenschaftlich gedacht“ habe (S. 81) – und er sieht den Zweifel als bestätigt an, ob es Marx „in seinen späteren Werken also tatsächlich gelungen ist, aus der Philosophie ‚herauszuspringen‘ (ebd.) – was er dann folgendermaßen zusammenfasst: „Die ökonomische Theorie von Marx bietet kein Dementi seines Historischen Materialismus, sondern greift dessen sozialontologische Annahmen auf und bekräftigt sie.“(ebd.)²

Hier wird ein Grundmuster der neueren Marx-Kritik deutlich erkennbar: Der epistemologische Durchbruch von Marx zur Initiierung der Kritik der politischen Ökonomie als neuer Wissenschaft, welche in der Lage ist, ideologische Deformationen des Wissens über moderne Ökonomie, Gesellschaft und Staaten kritisch zu überwinden, kommt als solcher gar nicht mehr vor – an seine Stelle tritt die Thematisierung und Interpretation der variierenden Diskurse von Marx in der Präsentation und Ausarbeitung dieses Durchbruchs, mit dem immer wieder triftig erscheinenden Endergebnis, dass Marx selber es nicht geschafft hat, seine Erkenntnisse völlig adäquat darzustellen.

In seinem kurzen Nachwort über „Die Besonderheit des Historischen Materialismus“ (S. 245-247) stellt Bayertz noch einmal klar, inwiefern auch er es für richtig hält, dass der „Historische Materialismus (...) schon sehr früh als eine *Philosophie der Praxis* charakterisiert worden

² Bayertz' Darstellung wirft – vom „Materialismusproblem“ (S. 13ff.) und dem „Verhältnis von Theorie und Praxis“ (S. 40ff.) über die Bedeutung der Marxschen These von der „Basis“ der Gesellschaft (S. 82ff.) bzw. der Bedeutung von „Überbau“ und „Bewusstseinsformen“ (S. 133ff.) bis hin zum Zusammenhang von „Geschichte, Fortschritt, Revolution“ (183ff.) – eine ganze Reihe von interessanten Problemstellungen auf, die auf einem philosophisch durchaus akzeptablen Niveau diskutiert werden. Nur ignoriert sie ganz konsequent den von Marx beanspruchten epistemologischen Durchbruch, sowie auch den radikalen Klassenkampf als Befreiung von Klassenherrschaft.

[ist]“ (245) – und er setzt hinzu, worin für ihn die „volle Tragweite dieser Charakterisierung“ besteht: „Sein [sc. Marx‘] Materialismus stellt sich dann als die Ausformulierung der folgenden ontologischen These dar: *Gesellschaft und Geschichte sind entweder menschliches Handeln oder dessen Produkt.*“ (ebd.) – dass Marx genau dies – als lassalleanische Auffassung – in seiner *Kritik des Gothaer Programms* energisch bestritten hat, ist Bayertz offenbar aus dem Blick geraten: In eben diesem Sinne konstruiert Bayertz dann auch eine Marx zu unterstellende „Anthropologie“ (S. 246), eine „sozialphilosophische Ebene“ (ebd.), sowie eben auch eine „geschichtsphilosophische Ebene“ (S. 246f.) – um dann schließlich die „Grundintuition, auf der ein Materialismus à la Marx beruht“ als darin bestehend zu explizieren, „dass es im sozialen Leben weniger auf das ankommt, was die Individuen denken oder sagen, als auf das, was sie tun“, wobei „zum einen (...) das, was sie denken, nicht unabhängig von dem [sei], was getan wurde und sie sich „zum zweiten (...) durch Denken allein nicht über objektive Gesetzmäßigkeiten hinwegsetzen“ können (S. 247). Aufgrund der „These“, dass „ihr Handeln objektive, von ihrem Denken unabhängige Konsequenzen“ hat, „unter denen sich nach Marx auch die ‚Form‘ der Gesellschaft befindet: ihre ökonomische Struktur“, ordnet Bayertz schließlich den „Historischen Materialismus“ als eine „Variante des Materialismus“ ein – eine „Variante freilich, die sich vom Hauptstrom der Bewegung darin unterscheidet, dass er (a) einen Realismus der sozialen Formen und Strukturen vertritt, die sich (b) als Produkte menschlichen Handelns ergeben.“ (ebd.)

Aber damit kommt Marx‘ Leistung – entgegen seiner erklärten Intention – eben nur als Philosoph in Betracht – von einer wissenschaftlichen Leistung im eigentlichen Sinne ist keine Rede und kann keine Rede sein – geschweige denn von einem epistemologischen Durchbruch zur Kritik der politischen Ökonomie als ‚wirklicher Wissenschaft‘.

III. Michael Quantes Beitrag: *Der unversöhnliche Marx. Die Welt in Aufruhr*

Dieser Kurt Bayertz gewidmete, eher popularisierend angelegte Band beginnt (S. 8f.) mit einem schönen und überzeugenden Gedicht von Erich Fried, in dem dieser das Thema von Brechts „An die Nachgeborenen“ wieder aufgreift, an das sich ein durchaus kämpferisches Vorwort anschließt, dessen zentrale, den jungen Marx aufgreifende Forderung es sei, „unbeirrt“ daran festzuhalten, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (S. 13). Diese erklärte Intention bildet dann den Einstieg für eine „Einführung“ in Marx' „philosophisches Denken“ (ebd.), welche sich ausdrücklich dagegen wendet, Marx' „Denken (...) als bloße[n] Bestandteil eines archivierten Kanons in der Ideengeschichte still[zu]stellen“, aber auch „oberflächlichen Aktualisierungen mit einer kurzen Halbwertszeit“ eine Absage erteilt, die dieses Denken nur „um seine kritischen Dauerpotenziale“ brächten (ebd.).

In der Durchführung bietet Quante dann in der ersten Hälfte des Buches unter dem Obertitel „Einführung“ eine thetisch prägnante Zusammenfassung der „Philosophie von Karl Marx“ (S. 17-60) – es bietet sich natürlich an, hier die von mir übersetzte Behandlung desselben Themas durch Etienne Balibar gleichsam „gegenzulesen“; ein zweiter Teil bietet „Kritische Interventionen“: „Ein Reiseführer durch *Das Kapital*“ (S. 63-76), „Karl Marx: ein Theoretiker der Gerechtigkeit? (S. 77-86), „Zur Kenntlichkeit verzerrt. Reflexion zu Albtraumstruktur der Kapitalismuskritik von Karl Marx“ (S. 87-100), sowie ein Interview über die „gesellschaftliche Aktualität von Marx“ (S. 101-112). Die nötigen Literaturhinweise (S. 113f.) und ein Personenregister (S. 115) verbessern die Benutzbarkeit des Bandes.

Das inhaltliche Problem dieses klar und prägnant formulierten Buchs erschließt sich am besten „von hinten“ – wo Quante sein Verfahren der „selektiven Anknüpfung“ expliziert (S. 99, 105) oder die Perspektive einer „Weiterentwicklung über Marx hinaus“ andeutet (S. 86): Zunächst kennzeichnet er als den „problematischen Teil seines philosophischen Erbes“ dessen Ablehnung aller Argumentationen im Rückgriff auf Menschenrechte (S. 97). Diese Ablehnung habe „nicht nur in der Marxorthodoxie des 20. Jahrhunderts dazu geführt“ (ebd.), „die genuin ethische Dimension der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie zugunsten der Verheißungen einer rein wissenschaftlichen Weltanschauung zu übersehen oder zu verdrängen“ (97 f.). Demgegenüber formuliert er es dann ganz ausdrücklich als zentrale Aufgabe, „[d]iese ethische Ressource des Marxschen Denkens freizulegen“ – indem mensch sich nämlich „der philosophischen Dimension seines Programms einer Kritik der politischen Ökonomie bewusst bleibe[]“ (S. 98); denn „[w]eder die naive Identifikation mit einer scheinbar wissenschaftlichen Weltanschauung noch die wohlfeile Kritik an diesem Konstrukt erlaubt einen Zugang zu denjenigen Aspekten des Marxschen Denkens, an die sich heute noch anzuknüpfen lohnt“ (98 f.).

An anderer Stelle kritisiert Quante, dass die historischen Marxismen „zumeist die Marxsche Grundüberzeugung“ geteilt hätten, der Marxismus selbst sei keine Form der Philosophie mehr“ (S. 59). Hier ist schlicht kritisch anzumerken, dass Quante mit einer falschen Alternative operiert und dieser offenbar auch selber erlegen ist: Wenn die Wahl wirklich zwischen dem vom späten Engels (vermutlich im Anschluss an Vorgaben von Franz Mehring und Georgi Plechanow) aufgegriffenen Konzept einer „wissenschaftlichen Weltanschauung“, welches eindeutig dem vergangenen Kontext des späten 19. Jahrhunderts angehört, und dessen kritischer Ablehnung bestünde, dann wäre es jedenfalls klar, dass die falschen Präntentionen einer abschließenden Verwissenschaftlichung des Weltanschauungsdenkens zurückzuweisen und zu überwinden wären. Quante zieht aber nicht einmal in

Betracht, dass es sich bei Marx (übrigens in diesem Punkt strukturgleich mit Sigmund Freud, auf dessen epistemologische Vergleichbarkeit Quante durchaus zu sprechen kommt, S. 58) um einen Durchbruch zur wissenschaftlichen Untersuchung und Behandlung eines ganzen Feldes der Wirklichkeit handeln könnte – auch wenn allzu optimistische Erwartungen inzwischen zu relativieren sind, dass mit Marx' wissenschaftlichen Durchbruch in der empirischen Analyse und theoretischen Rekonstruktion der Herrschaft der kapitalistischen Produktionsweise in modernen bürgerlichen Gesellschaften bereits allgemeine Grundlagen für eine „Wissenschaft von der Geschichte“ bzw. eine „Wissenschaft von der Gesellschaft“ gewonnen seien. Diese Dimension des wissenschaftlichen Durchbruchs bei Marx (und durchaus auch bei Engels) so schlichtweg aufzugeben – und Marx also ganz grundlegend zu „verphilosophieren“³, ist schon ein atemberaubender Schritt. Dessen Hintergrund erschließt sich etwas näher, wenn wir beachten, wie Quante sich völlig affirmativ und unkritisch auf die bestehenden Strukturen der wissenschaftlichen Arbeitsteilung in den institutionalisierten gesellschaftswissenschaftlichen und historischen Disziplinen bzw. Einzelwissenschaften zurück bezieht (49 f., 58 u. 73).

Der diesem Ansatz entsprechende Grundgedanke von Quantes Kapitalinterpretation findet sich in seiner durchaus lesenswerten Untersuchung von Marx' Metapherngebrauch (S. 87ff.): „Geht man dieser Albtraumstruktur der Argumentation im *Kapital* nach, stößt man zuletzt auf philosophische Grundlagen, die der junge Marx 1844 in seiner Entfremdungskonzeption entfaltet hat.“ Quante betont hier sofort den spezifischen Grund, den er für diese These sieht: „Sie tragen einen Großteil der normativen Kraft auch seiner späteren Analyse. (S. 88)

³ So wird etwa auf Seite 58 *Das Kapital* ganz selbstverständlich als ein „philosophisches Werk []“ mit „von ihm ausgehenden fachwissenschaftlichen Denkanstößen“ behandelt.

Quante führt drei Gründe dafür an, dass Marx' *Kapital* als „philosophische[s] Werk []“⁴ zwar unvergleichbar starke „Auswirkungen auf gesellschaftliche und historische Prozesse“ gehabt habe (S. 57), es aber schwer falle, „die Wirkung des Marxschen Denkens“ in „seiner traditions- oder schulbildenden Kraft“ zu bestimmen (S. 58): Erstens seien „einige der Marxschen Grundannahmen überaus erfolgreich in unser alltägliches Weltbild eingezogen“; zweitens hätten „das antiphilosophische Selbstverständnis von Marx sowie die seinem Denken inhärente Tendenz zu empirischen Gesellschaftswissenschaften und zur Ökonomie dazu geführt, dass sein Denken in anderen Disziplinen als der Philosophie Wirkung entfalten konnte“ (ebd.) – und drittens liege der „wichtigste Grund für die Schwierigkeiten, eine rein philosophische Wirkung des Marxschen Denkens zu identifizieren, (...) darin, dass seine Theorie im 20. Jahrhundert zu einer Legitimationstheorie für politische Systeme degeneriert worden ist, die sich selbst als real existierenden Sozialismus verstanden haben.“ (58f.) Außerdem sei demgemäß „die Frage der Marx-Interpretation zugleich immer auch eine Frage der Parteiräson oder der Systemkritik gewesen“ – sodass eine „primär an den philosophischen Fragen orientierte Beschäftigung mit Marx (...) sich (...) bis heute nur schwer realisieren“ lasse. (S. 59).

Quante hat sich offenbar nicht die vorgängige Frage gestellt, welchen Stellenwert die auch beim reifen Marx in der Tat immer wieder auftretenden „Ausflüge“ in mehr oder minder kontrollierte und elaborierte philosophische Reflexionen für dessen politische und wissenschaftliche Selbstverständigung gehabt haben – und wie sie sich zu Marxens wirklich kaum unterbrochener wissenschaftlicher Arbeit und

⁴ Quante unterstellt der von Marx betriebenen „umfassende[n] Textproduktion“ die durchgehende Zielsetzung, „eine umfassende materialistische Gesellschafts- und Geschichtskonzeption zu entwickeln, die seine Kritik der politischen Ökonomie und seine politische Kritik an der kapitalistischen Lebensform theoretisch untermauert“ (S. 21) – als ob es Marx nicht um die *Kritik der politischen Ökonomie* und die *Kritik der Politik* als solche gegangen wäre, sondern um deren zusätzliche theoretische, d. h. hier philosophische, ‚Untermauerung‘!

seiner durchaus bedeutenden, rekurrierenden politischen Arbeit verhalten haben. Stattdessen unterstellt er unreflektiert und kontrafaktisch, dass bereits die allerersten Reflexionen des ganz jungen Marx die durchgängige Grundlage aller seiner weiteren intellektuellen Bemühungen gebildet haben.

Als *zweites* Beispiel möchte ich hier Quantes Rezeption der Mill-Exzerpte anführen, in denen er Marx' Philosophie „als eine Theorie der menschlichen Anerkennung“ zu finden behauptet (S. 17): Laut Quante enthält die „Gattungsmetaphysik von Marx“ (S. 38) eine „Konzeption der Anerkennung, die nicht nur eine sozial-ontologische, sondern auch eine ethische Funktion übernimmt“ (ebd.). In seinen *Mill-Exzerpten* gehe „Marx nun von der Prämisse aus, dass Geld die entfremdete Vergegenständlichung des Gattungswesens ist“ (ebd.), begreife diese also als „Verdinglichung“ (S. 39). In einer ausführlichen Rekonstruktion der Marxschen Analyse der „entfremdet-entfremdeten Anerkennungsrelation unter den Bedingungen von Privateigentum, Lohnarbeit und Arbeitsteilung“ (S. 39ff.) findet Quante dann bei Marx den Versuch, über die bei Hegel, insbesondere in dessen berühmter Analyse des Kampfes um Anerkennung, zu findende „scheinbare Aufhebung sozialer Ungerechtigkeit durch die Entwicklung des Privateigentums und des Rechts (sowie der Moral und des Staates)“ als nur ‚ideologische‘ Aufhebungen hinaus zu den den wirklichen „Kern“ angreifenden Aufhebungen „des eigentlichen Selbstwiderspruchs, den Marx als Entfremdung bestimmt“, vorzustoßen und eine „positive Gegenutopie“ (S. 43) zu entwickeln. Dazu greift Quante auf die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* zurück, in denen sich nach seiner Auffassung „[v]iele Passagen (...) als ethische Argumentation lesen [lassen], wenn man die Betonung der Natur und den Essentialismus des Gattungswesens im Sinne einer aristotelischen Wesensverwirklichung begreift“ (ebd.)

Quante räumt zwar ein, dass die „Marxsche ‚Metaphysik des Gattungswesens‘ (...) durch eine aristotelisierende Lesart (...) nicht erschöpfend behandelt [wird]“ (ebd.), findet aber wiederum in dem Begriff der Anerkennung den Schlüssel zur Interpretation der *Mill-Exzerpte* im Sinne eines „utopischen Gegenentwurf[s]“: „In einer gelingenden Interaktion hilft A B dabei, Bs Gattungswesen zu realisieren, wird von B als dieser Mittler anerkannt und weiß, dass B ihn so anerkennt.“ (S. 43f.) Quante setzt hier zweierlei hinzu: *Erstens* bedeute dies, „dass A in der Anerkennung von B seine eigene Gattungsnatur vergegenständlicht und zum Objekt seines Bewusstseins macht“ (S. 44)“, sodass eine „symmetrische Wechselseitigkeit dieser Interaktion“ stattfindet, durch die es „dann auch B [gelingt], sein wahres menschliches Wesen zu realisieren“ (ebd.). Auf dieser Grundlage unternimmt es Quante, nachzuweisen, dass der „marxschen Gattungsmetaphysik eine Ethik eingeschrieben [ist]: das richtige ethische Bewusstsein der individuellen ist ein notwendiger Bestandteil der angemessenen Realisierung des Gattungswesens“ (S. 45).

In analoger Weise findet Quante dann in Marx „materialistische[r] Geschichtsphilosophie“ (S. 45ff.) Marx‘ Antwort auf „die in der Konzeption der Entfremdung offengebliebene Frage nach dem notwendigen Ursprung der Entfremdung“ – mit der spezifischen Anforderung, sie „auf eine Weise [zu] beantworten, die dem Metaphysikvorwurf Stirners entkommt“ (S. 45). Marx‘ „Geschichtstheorie“ gehe „von kooperierenden Menschen und sozialer Interaktion aus []“ (ebd.). Marx identifiziere „drei wesentliche Momente der geschichtlichen Entwicklung: die Produktivkraft, den gesellschaftlichen Zustand und das Bewusstsein“ (ebd.). Es mag etwas beckmesserisch klingen – aber genau genommen geht es bei Marx auch damals schon um die Produktivkräfte im Plural, um die gesellschaftlichen *Verhältnisse* und die Bewusstseins-*Formen* – also um etwas, was der Sache nach auf keiner anthropologischen Perspektive beruht, sondern nur den modernen bürgerlichen Gesellschaften, „in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht“

(vergleiche den ersten Satz des *Kapital*) gleichsam abstrahierend abgelauscht ist.

Quante betont – durchaus zu Recht –, dass das „Bewusstsein des Menschen“ – stoßen wir uns hier nicht an dem von Marx später kritisierten Singular! – „auch im materialistischen Geschichtsmodell eine relevante Größe“ bleibt (S. 46). Er interpretiert nun Marx dahingehend, dass dieser, „[u]m verständlich zu machen, weshalb dieses Bewusstsein zu einem Motor für die geschichtliche Veränderung werden kann, (...) die Relevanz eines fundamentalen Faktums heraus[gestrichen]“ habe (ebd.): Nämlich dass die „naturwüchsig angelegte und aus der biologischen Verfasstheit des Menschen (...) kausal-genetisch erklärbare Teilung der Arbeit (...) zugleich auch erklären [könne], weshalb das Bewusstsein die Möglichkeit hat, sich selbst für eine autarke Größe zu halten“ (46f.). Quante liest nun „eine Aussage von Marx (...) als Antwort auf die fundamentale Kritik Stirners: „Übrigens löst sich in dieser Auffassung der Dinge wie sie wirklich sind und geschehen sind (...) jedes tiefsinnige philosophische Problem ganz einfach in ein empirisches Faktum auf.“ (MEW 3,23)“ (S. 47).

Allerdings setzt er sofort hinzu: „weil es um den Nachweis der Notwendigkeit Entfremdung geht, kann Marx nicht alle Aspekte der Kritik Stirners in seine Konzeption integrieren“. Marx sei „deshalb angewiesen, Stirners Kritik offensiv zurückzuweisen, indem er ihre Prämissen angreift“ (ebd.). In diesem Sinne bemühe „er sich erstens um den Nachweis, dass Stirners Rekonstruktion der Geschichte selbst noch Ausdruck der idealistischen Geschichtsphilosophie bleibt“ (S. 47f.) und zweitens nehme er „Einwände auf, die schon Feuerbach und Hess gegen Stirner vorgebracht“ hätten (S. 48) und weise so nicht nur „die implizite Norm der Stirnerschen Kritik, die von ihm kritisierten Positionen seien zwangsläufig paternalistisch, zurück“, sondern könne auch zeigen, dass diese Norm „als philosophische Konstruktion – sowohl empirisch unplausibel ist, als auch paternalistische Effekte erzeugt“ (ebd.). Dagegen macht Quante nachvollziehbar, dass die

„Marxsche Kritik an Moral, Recht und Staat als in zentralen Vermittlungsinstitutionen (...) aus dieser Geschichtskonzeption heraus auf der Grundlage seiner Metaphysik des Gattungswesens verständlich“ wird (ebd.) – mit dem abschließenden Effekt, Marx' „Utopie der unmittelbar dialogischen Anerkennung“ (S. 49) als genau passend „zu seiner Geschichtskonzeption, seiner Entfremdungskonzeption und seiner Kritik an Moral, Recht und Staat“ auszuweisen (ebd.).

Allerdings lässt Quante offen, „wie weit die Moralkritik von Marx geht, da auch die propositionalen Einstellungen der Anerkennung im nicht entfremdeten Zustand evaluativ-normativer Art sind“, sodass es „deshalb auch für Marx selbst eine Art von angemessen evaluativ-normativen Einstellungen (des Altruismus und der Liebe) geben“ müsse (ebd.). Immerhin merkt Quante kritisch an, dass „die marxsche Kritik an Moral, Recht und Staat dabei jedenfalls sachlich problematisch“ bleibt, denn die ihr zugrundeliegenden Utopien „der rational durchsichtigen Planung aller sozialen Kooperation“ sowie der „Ausschließlichkeit unmittelbarer, altruistisch motivierter Interaktion stellen einen evaluativ-normativen Maßstab dar“, welcher „aufgrund seiner überfordernden Effekte für die Lebensform des Menschen insgesamt nicht angemessen“ ist (ebd.). Dies mag durchaus eine interessante philosophische Profilierung von Marx' frühen Orientierungsversuchen sein – an Marx eigenem und auch historisch Epoche machendem Anspruch, in seiner Kritik der politischen Ökonomie den Durchbruch zur Neubegründung einer Wissenschaft vollzogen zu haben, geht dies aber völlig vorbei – zumal daran festzuhalten ist, dass diese neue Wissenschaft jedenfalls nicht mit den post-neoklassischen Disziplinen der Makroökonomie oder auch der Soziologie verwechselt werden darf (was Quante offenbar zum Anlass nimmt, auf die Philosophie umzuorientieren, ebd.).

Ein *drittes* Beispiel stellt meines Erachtens Quantes Versuch dar, die „Marxsche Kritik der politischen Ökonomie“ ausdrücklich und vorran-

gig „als eine philosophische Konzeption zu interpretieren“ (S. 49). Obwohl er es sicherlich besser weiß, beginnt Quante deren Zusammenfassung mit der falschen Behauptung, „Marx“ begänne „seine Kritik der kapitalistischen Gesellschaftsformation mit der Analyse der Ware“ – dem liegt vielmehr bekanntlich als erster Schritt noch eine Analyse des gesellschaftlichen Reichtums als „ungeheurer Warenmasse“ in die „einzelne Ware“ voraus, welche dessen kleinste Einheit sei. In seinem Nachvollzug der Marxschen Argumentation versteigt Quante sich dann auch noch zu der Behauptung, dass die „Kernthese der Werttheorie von Marx lautet, dass die Arbeit die Substanz des Wertes ist“ – was aber doch heißen müsste, dass die von der vom Kapital angekaufte Arbeitskraft in gesellschaftlich nützlicher Weise und mit durchschnittlicher Intensität und Geschicklichkeit notwendigerweise geleistete Arbeit, welche schließlich auch noch ihrer gesellschaftliche Wirklichkeit durch den Verkauf der von ihr hervorgebrachten Waren bewiesen hat⁵, die Substanz des Wertes bildet.

Die Differenz dieser Formulierungen mag bei flüchtiger Betrachtung gering erscheinen. In Wirklichkeit liegt darin aber in der Tat der Kern des von Marx weit über Ricardo hinaus vorangetriebenen wissenschaftlichen Durchbruchs. Dass Quante in seiner weiteren Darstellung das „Identische“ offenbar in gut hegelianischer Vagheit als gleichbedeutend mit dem „Gleichen“ behandelt (S. 51), mag ja noch hingehen. Dass er dann aber – ohne jegliche Begründung – Marx Analyse der „im Tauschakt faktisch vollzogenen Reduktion von Gütern auf ihren

⁵ Vgl. etwa „Gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit ist Arbeitszeit, erheischt, um irgendeinen Gebrauchswert mit den vorhandenen gesellschaftlich-normalen Produktionsbedingungen und dem gesellschaftlichen Durchschnittsgrad von Geschick und Intensität der Arbeit darzustellen.“ Dazu kommt dann noch die Anforderung der Realisierung des Werts durch den Verkauf der produzierten Waren (vgl. Stefano Breda: Kredit und Kapital. Kreditsystem und Reproduktion der kapitalistischen Vergesellschaftungsweise in der dialektischen Darstellung des Marxschen „Kapital“, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2019). Dies ist Quante zugleich auch völlig klar, vgl. S. 57.

Tauschwert und damit einhergehend, von konkreter Arbeit auf abstrakte, gesellschaftlich notwendige Durchschnittsarbeit“ als „ein philosophisches Theorem“ begreift (ebd.), geht ganz willkürlich am marx-schen Selbstverständnis vorbei – dem gemäß diese Analyse den Status eines wissenschaftlichen Durchbruchs zu einer Kritik der bei Halbheiten und Oberflächlichkeiten stehenbleibenden klassischen politischen Ökonomie hatte.

Aus Quantes „philosophischer Sicht“ führt „die Marxsche Konzeption“ dann aber zu „zwei Schwierigkeiten“:

- (1) „Da Marx den Warenwert (...) als soziale Größe und den Wert bzw. Tauschwert in Opposition zu den natürlichen Eigenschaften als nicht natürliche, ausschließlich gesellschaftliche Größe bestimmt“, komme „ein Aspekt ins Spiel, der sich im Vergegenwärtigungs-Modell nicht mehr adäquat unterbringen lässt“, weil er nämlich „mit dem Herstellungsakt nicht erschöpfend erfasst werden [kann], sondern (...) auf den sozialen Tauschakt angewiesen [ist]“ (ebd.).
- (2) „Die Marxsche Konzeption [enthalte] eine Ontologisierung des Widerspruchs, die sich aufgrund seiner These vom Primat des Produzierens nicht eliminieren lässt, ohne zugleich einen für das marxsche Selbstverständnis konstitutiven Aspekt der gesamten Konzeption aufzugeben“ (ebd.). Demgemäß müsste Marx' Behauptung „Die Ware ist unmittelbare Einheit von Gebrauchswert und Tauschwert, also zweier Entgegengesetzten. Sie ist daher ein unmittelbarer Widerspruch“ ganz wörtlich genommen werden: Dieser unmittelbare Widerspruch stelle nämlich „den theorieimmanenten Grund für die weitere Entwicklung der marxschen Analyse bereit []“ (S. 52).

Nachdem Quante von diesem Ausgangspunkt her durchaus trifftig die marxsche Bestimmung des Geldes auf der Grundlage von „Doppelcharakter der Ware“ und „Fetischisierung“ nachvollzogen hat (S.

53) – bis hin zur Notwendigkeit, dass sich die „Warenhüter (...) wechselseitig als Privateigentümer anerkennen“ (ebd.), fügt er dem dann eine durchaus überraschende, m.E. völlig falsche These an: „Dies ist die gleiche Struktur, die er schon in den *Mill-Exzerpten* und den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* herausgearbeitet hatte. Der Fetischcharakter der Ware bzw. des Warenaustausches besteht darin, dass Dingen und sachlichen Verhältnissen wie Warenaustauschprozessen Eigenschaften als natürliche zugesprochen werden, obwohl sie eigentlich soziale

Relationen sind.“ (S. 54). Dementsprechend kann er dann schließlich das *Kapital* vollständig von den Marxschen Jugendschriften her deuten: „Das Kapital ist, so kann man den Marxschen Gedankengang explizit machen, die vollständige Entäußerung des Gattungswesens Mensch als eines sich selbst produzierenden, sich selbst freibestimmenden und sich selbst zum Zwecke habenden gesellschaftlichen Wesens. Als diese Entäußerung der eigentlichen Gattungskräfte des Menschen hat das Kapital die quasi-subjektiven Strukturen [!] eines ‚automatischen Subjekts‘ und zeichnet sich durch die für die Entfremdung typischen Zweck-Mittel-Verkehrungen aus.“ (S. 5)

Ein weiteres Beispiel bietet seine Lektüre des „Text[es]“, „der 1932 erstmals unter dem von den Editoren stammenden Titel *Die Deutsche Ideologie* erschienen ist“ (S. 17)⁶: Diese von Quante umstandslos als „Schrift“ diskutierte Sammlung sehr unterschiedlich ausgearbeiteter Texte (vgl. den 2017 erschienenen MEGA-Band V/3 und dessen Besprechung durch Vileisis/Wolf 2018) wird immerhin auf Max Stirners Kritik an führenden Junghegelianern zurückbezogen, welche auch die „Marxsche Konzeption der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* ins Mark trifft“ (S. 37). Stirner habe nämlich aufgezeigt, „dass die

⁶ Wie wenig Quante die philologischen Befunde der MEGA²-Ausgabe der Manuskripte zur *Deutschen Ideologie* an sich herangelassen hat, wird auch daran deutlich, dass er unbeirrt von einem „ersten Kapitel der *Deutschen Ideologie*“ spricht, die er [Marx] gemeinsam mit Friedrich Engels verfasst hat“ (S. 55).

Anthropologie Feuerbachs, die Selbstbewusstseinstheorie Bauers sowie die Geschichts- und Sozialkonzeption des Sozialismus – Stirner zielt hier primär auf Moses Hess – allesamt noch Formen des Philosophierens sind“ – entgegen ihrem eigenen Anspruch, „die Philosophie überwunden zu haben“ (ebd.). Dies habe gemäß Stirner dann die Konsequenz, dass „alle diese Konzeptionen (...) ganz entgegen dem Selbstverständnis und den Intentionen von Feuerbach, Bauer oder Hess zu einer Bevormundung des Individuums also zu Fremdbestimmung und Unterdrückung“ führen würden (ebd.). Quante hält dazu lapidar fest. „Die Gefahren einer Geschichtsphilosophie, die im Namen einer verheißenen Zukunft das Leiden und Elend der Gegenwart rechtfertigt, in Kauf nimmt oder gar hervorruft, sind evident. Sie stellen auch Marx vor ein großes Problem, denn in seine Konzeption von Entfremdung und Gattungswesen sind geschichtliche Entwicklung und Fortschritt auf eine nicht eliminierbare Weise eingebunden“ (S. 38) – was für Quante sich notwendigerweise aus dem nach seiner Rekonstruktion zugrundeliegenden „Vergegenständlichungsmodell des Handelns [ergibt], nach dem Marx auch Erkennen und Selbsterkennen entwirft“ (ebd.).

Im Hintergrund sieht er auch noch „die essentialistische Prämisse [stehen], dass das menschliche Gattungswesen auf Selbstverwirklichung ausgelegt ist, dies aber aufgrund des universellen Charakters des Menschen qua Selbstbewusstsein auch die Selbsterkenntnis seines eigenen Wesens einschließt“ (ebd.). Da nun aber gemäß der von Marx gemachten Voraussetzungen „der Mensch sein eigenes Wesen (...) nur erkennen kann, wenn er es handelnd entäußert und damit zu einem Gegenstand für sich selbst macht, gehört die Entäußerung notwendigerweise zur Selbstrealisierung hinzu“ (ebd.) – worin Quante wiederum „notwendigerweise die Möglichkeit eröffnet“ sieht, „dass diese Entäußerung Entfremdung wird, wenn die adäquate Selbstverwirklichung und Selbsterkenntnis durch die Entäußerung hindurch nicht gelingt“ (ebd.). Mit anderen Worten tritt damit bei Quante an die Stelle der marxischen Analysen historischer Antagonismen und

Kämpfe in modernen Gesellschaften, welche von der kapitalistischen Produktionsweise beherrscht werden, eine völlig abstrakte und geschichtslose Konstruktion einer allgemeinen Dynamik von Wesensverhältnissen „des Menschen“ (passim).

Quante sieht durchaus, dass es im 20. Jahrhundert „[b]edeutende philosophische Strömungen“ gegeben hat, „die eine ihrer Wurzeln im Marxismus haben“ (S. 59). Er nennt hier etwa „die Kritische Theorie der Frankfurter Schule oder die Praxisphilosophie der Budapester Schule“, bezieht sie auf den Austromarxismus, sowie auf das „Interesse an Marx (...) im Kontext der gegenwärtigen analytischen Philosophie“ (ebd.). Letzterem wirft er speziell dessen „Ignoranz gegenüber den idealistisch-dialektischen Wurzeln des Marxschen Denkens“ vor (S. 60) und sieht ihn darin als parallel mit der „strukturalistischen Marxinterpretation von Louis Althusser“, „der ebenfalls die philosophische Dimension des Marxschen Denkens, die sich seinem Linkshegelianismus verdankt, eliminiert“ (ebd.).

Und genau dies ist Quantes erklärtes Programm: Während bisherige „Weiterentwicklungen des Marxismus (...) nur zu geringen Teilen der philosophischen Auseinandersetzung entsprungen sind“ (ebd.), ergebe sich „erst heute“ (ebd.) die Möglichkeit für eine von parteipolitischen Zwängen unverstellte Sichtung und Bestandsaufnahme der Marxschen Philosophie“ (ebd.). Dass er damit dann inhaltlich ziemlich genau das Programm von Fetschers philosophischer Marxlektüre wieder aufgreift, spricht Quante nicht an. Und dass etwa Helmut Fleischer (*Marx und Engels. Die philosophischen Grundlinien ihres Denkens*, Freiburg/München 1970) oder Etienne Balibar (*Marx' Philosophie* [2001], Berlin 2013) erheblich anspruchsvollere Rekonstruktionen von Marx' in der Tat lebenslang, wenn auch eher halbherzig und mit vielen Unterbrechungen betriebenen Tätigkeit des Philosophierens vorgelegt haben, scheint Quante einfach nicht zur Kenntnis genommen zu haben. Angesichts der von Quante eingebrachten Kenntnis des Marxschen Werks und der von ihm investierten durchaus eindrucksvollen

didaktischen Verve ist das Ergebnis leider, ganz krass gesagt, „eine Sünde und eine Schande“, wie eine frühere schleswige Freundin das zu sagen pflegte – also, um dies zeitgemäß zu übersetzen, sowohl ein Zurückbleiben hinter den Möglichkeiten zeitgenössischer politischer Intervention im Rückgriff auf Marx' Initiativen, als auch hinter den Erfordernissen einer wirklich wissenschaftlichen Marx-Rezeption, wie sie heute aufgrund der MEGA² bereits möglich und durchaus geboten ist.

Wer sich darüber hinaus dafür interessiert, was sich bei Marx über dessen frühe philosophische Versuche und Intuitionen hinaus finden lässt, wie sie Quante völlig einseitig in den Vordergrund rückt – wie ich denke unter geradezu schreiender Vernachlässigung von Marx' späterer wissenschaftlicher und politischer Arbeit –, aber nicht gleich in den unbestrittenen „Sumpf“ der sich selbst dazu erklärender „marxistischer“ Literatur vordringen möchte, dem/der sei exemplarisch auf die „marxianischen“ Debatten und Untersuchungen verwiesen, wie sie etwa (in akademisierter Gestalt) von Italien aus durchaus auch international wirksam Riccardo Bellofiore immer wieder mitorganisiert (vgl. etwa *Marx inattuale*, herausgegeben von Riccardo Bellofiore u. Carla Maria Fabiani, Rom 2017, oder auch die Angaben in https://de.wikipedia.org/wiki/International_Symposium_on_Marxian_Theory).

Das ist allerdings kein ungeduldiges Plädoyer dafür, nun einfach ‚den jungen Marx zu vergessen‘. Vielmehr ist er immer noch ernsthaft (und kritisch) zu studieren, wenn wir ausbuchstabieren müssen, was ‚konkrete Befreiung‘ heute politisch bedeuten kann – auch ohne darüber seine späteren wissenschaftlichen Durchbrüche zu verdrängen – nicht nur in der ‚Kritik der politischen Ökonomie‘, sondern auch in seinen späten Skizzen zur ‚Kritik der Politik‘⁷. Es steht zu hoffen, dass die

⁷ Vgl. immer noch die grundlegende Problematisierung durch Etienne Balibar, Cesare Luporini und André Tosei (*Marx et sa critique de la politique*, Paris: Maspéro, 1979).

von Michael Heinrich angefangene kritisch reflektierte Biographie⁸ uns hier den nötigen Stoff an die Hand gibt, um genauer begreifen zu können, was Marx artikuliert, untersucht und wissenschaftlich begriffen hat. Und wo er in der Tat über seine anfänglichen, mit den Mitteln der junghegelianischen Philosophie artikulierten Intuitionen wissenschaftlich und auch politisch weit hinausgekommen ist – aber auch wo es unsere Aufgabe ist, über den damals vom ihm erreichten Stand hinaus und damit historisch erneut weiter zu kommen, um die Frage der für eine gesellschaftliche Befreiung erforderlichen und möglichen politischen Strategien hier und heute wirksam neu stellen zu können. Fettscher, Bayertz und Quante sind dabei leider keine Hilfe.

Frieder Otto Wolf

⁸ Michael Heinrich: *Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft*, Bd. 1, Stuttgart: Schmetterling, 2018. Zur Konzeption vgl. <http://marx-biografie.de/>.