Menschliche und vermenschlichende Praxis

Zur Anthropologie von Marx im Hinblick auf ihre pädagogischen Konsequenzen

Inaugural Dissertation
zur
Erlangung des Akademischen Grades eines
Doktors der Philosophie (Dr. Phil.)
im Fachbereich Erziehungswissenschaften, Humanwissenschaften

der Universität Gesamthochschule Kassel

vorgelegt von:

Luciano Sérgio Ventin Bomfim

aus: Salvador-Bahia (Brasilien)

Kassel, im Oktober 2000

CONSULTA
BIBLIOTECA CENTRAL
R 037
UNEB

UNEB - DEP. IV - IAC

Danksagung

An erster Stelle möchte ich mich ganz besonderes bedanken bei den Betreuern dieser Dissertation, Prof. Dr. *Wolfdietrich Schmied*-Kowarzik und Prof. Dr. *Hans-Georg Flickinger*, für die Anregungen, die bibliographischen Hinweise, die Gespräche, die beträchtlich dazu beitrugen, dass diese Doktorarbeit zustande kam.

Ebenso undenkbar wäre ein solches Projekt ohne den unermüdlichen Zu- und Einspruch von meiner Frau Joelma Bomfim, meinen Kollegen und Freunden, denen ich über das offene und kritische Gespräch hinaus für mannigfache Anregungen danken möchte: *Claudio Dalbosco* MA, *Christian Wehlte* MA, *Francois Beilecke* MA, Prof. Dr. *Betty Oliviera*, *Gesa Reisz* MA, Roland Willisch, Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza, Jürgen Lachmann.

Ich danke auch dem DAAD (in der Person von Frau Helga Wahre) sowie den brasilianischen Arbeitern durch die CAPES (Bundesregierung Brasiliens), die durch viermonatiges bzw. vierjähriges Stipendium die Durchführung meines Promotionsvorhaben ermöglichten. Ebenso der Universidade do Estado da Bahia und meinen Kollegen des Departamento de Ciências Humanas 04 in Jacobina für die Lizenz um diese Arbeit entwickeln zu können.

Ich möchte mich hier noch bei denjenigen bedanken, die die einzelnen Kapitel dieser Arbeit korrigiert haben: Horst Giebel, Carla Albrecht, Wolfgang Führman MA, Dorothea Winter, Francois Beilecke, Geza Reisz, Roland Willisch. Aber besonderes dankbar bin ich Christian Wehlte für die sorgfältige Korrektur des ersten Entwurfes dieser Arbeit.

Mein besonderer Dank gilt auch meinen Kindern und meiner Frau, die mich bei der Ausarbeitung dieser Unternehmung moralisch und sonst unterstützt haben.

INHALTSVERZEICHNIS

I - EINLEITUNG **5**

II - DIE BESTEHENDEN GESELLSCHAFTLICHEN BEDINGUNGEN ZUR ZEIT MARX´ **11**

II.1 - DIE ENTFREMDUNG IN DER KAPITALISTISCHEN GESELLSCHAFT 11

II.2 - AUFHEBUNG DER ENTFREMDUNG 22

III - ÜBER DAS WESEN DES MENSCHEN **35**

III.1 - DIE ENTWICKLUNG DER MARXSCHEN GEDANKEN 35

III.2 - DAS WESEN DES MENSCHEN 41

III.2.1 – Die Arbeit *50*

III.2.2 – Das Bewußtsein *55*

III.2.3 – Die Universalität *62*

III.2.4 – Die Freiheit *69*

III.2.5 – Gesellschaftlichkeit *77*

IV –RECHTFERTIGUNG DER UNTERSUCHUNG ÜBER DIE KATEGORIEN DER SELBSTVERWIRKLICHUNG UND DER ANERKENNUNG BEI MARX **83**

IV.1 – DIE BEDEUTUNG DER KATEGORIEN DER SELBSTVERWIRKLICHUNG UND DER ANERKENNUNG INNERHALB DER MARXSCHEN THEORIE 83

IV.2 – DIE "PARISER MANUSKRIPTE" ALS AUSGANGSPUNKT ZUR HERAUSARBEITUNG DIESER KATEGORIEN INNERHALB DER MARXSCHEN THEORIE 85

IV.3 – DIE AN DEN BEGRIFF DER "(GESELLSCHAFTLICHEN)ARBEIT" NOTWENDIG GEBUNDENE BEDEUTUNG DER KATEGORIEN DER SELBSTVERWIRKLICHUNG UND DER ANERKENNUNG 91

V – ANERKENNUNG IN MARXSCHER PERSPEKTIVE **105**

V.1 – TERMINOLOGISCHE ERKLÄRUNGEN: ERKENNEN UND ANERKENNEN DES ANDEREN UND DES MENSCHEN 105

V.2 - DIE ANERKENNUNG IN DER KAPITALISTISCHEN GESELLSCHAFT 109

V.3 – DIE BEDEUTUNG DER KATEGORIE DER ANERKENNUNG BEI MARX 116

V.3.1 - Anerkennung und der Begriff "Gattungswesen" *117*

V.3.2 - "Subjektive" und objektive Anerkennung: Anerkennung des Anderen und des Menschen *118*

V.3.3 - Das Bild Herr-Knecht bei Hegel in der Marxschen Theorie *119*

V.3.4 - Der materielle Charakter der Anerkennung *127*

V.3.5 - Die Bedeutung der Anerkennung des Anderen für die Selbstverwirklichung *129*

V.4 - ANERKENNUNG ALS ANGEWIESENSEIN DES MENSCHEN AUF DIE ANDEREN 131

V.4.1 - Angewiesenheit als Basis der Anerkennung bei Marx *131*

V.4.2 - Die ursprünglich natürliche Angewiesenheit *132*
V.4.3 - Die Angewiesenheit durch die Sinnlichkeit *133*
V.4.4 - Die Angewiesenheit durch die Arbeit *134*
V.4.5 - Der ethische Charakter der Angewiesenheit *136*
V.5 - ANERKENNUNG ALS AUSDRUCK EINER SICH VERMENSCHLICHENDEN PRAXIS 138
V.5.1 - Die Praxis der Anerkennung des Anderen bei Marx *138*
V.5.2 - Die Praxis als Sphäre der Anerkennung des Anderen *140*
V.5.3 - Die Anerkennung des Anderen: Eine politische Kategorie mit humaner Bedeutung *141*
V.5.4 - Der bildende Charakter einer sich vermenschlichenden Praxis *142*
V.6 - ANERKENNUNG ALS EIN GESELLSCHAFTLICHES KENNZEICHEN: 145
V.6.1 - Was ist die Anerkennung des Menschen in den gesellschaftlichen Verhältnissen? *145*
V.6.2 - Der Sinn, die Kategorie der Anerkennung unter dieser Perspektive zu betrachten *146*
V.6.3 - Die Voraussetzung der Anerkennung des Anderen für die Anerkennung des Menschen *147*
V.7 – DER ETHISCHE STATUS DER KATEGORIE DER ANERKENNUNG BEI MARX 148

VI – SELBSTVERWIRKLICHUNG IN MARXSCHER PERSPEKTIVE 156

VI.1 – DIE SELBSTVERWIRKLICHUNG IN DER KAPITALISTISCHEN GESELLSCHAFT 156
VI.1.1 - Terminologische Erläuterung des Begriffes "Selbstverwirklichung" *156*
VI.1.2 - Kann man von Selbstverwirklichung im Kapitalismus sprechen? *157*
VI.1.3 - Der Entwirklichungsprozeß des Menschen *157*
VI.1.4 - Die Entwicklung und Verwendung der menschlichen Attribute im Kapitalismus *159*
VI.1.5 - Der individualistische Charakter der Selbstverwirklichung im Kapitalismus *160*
VI.1.6 - Die Abstraktheit der Selbstverwirklichung im Kapitalismus *160*
VI.2- DIE BEDEUTUNG DER KATEGORIE DER SELBSTVERWIRKLICHUNG BEI MARX 161
VI.2.1 - Der Sinn des Terminus "Selbstverwirklichung" in der Marxschen Theorie *162*
VI.2.2 - Die Bewegung der Hegelschen und Marxschen Selbstverwirklichung *163*
VI.2.3 - Der geschichtliche Charakter der Selbstverwirklichung *166*
VI.2.4 - Die Voraussetzung der universellen Entwicklung der Produktivkräfte *167*
VI.2.5 - Privateigentum X Selbstverwirklichung *170*
VI.2.6 - Die Voraussetzung der Revolution für die Selbstverwirklichung *173*
VI.2.7 - Anerkennung → Selbstverwirklichung → Anerkennung *174*
VI.2.8 - Selbstverwirklichung x menschliche Gesellschaftsstruktur *175*
VI.2.9 - Die menschliche Nutzung der Sinnlichkeit des Menschen *178*
VI.2.10 - Warum ist die Selbstverwirklichung für Marx eine objektive Möglichkeit? *179*
VI.2.11 - Der Mensch als Gattungswesen = Selbstverwirklichung *181*
VI.2.12 - Beziehung zu der Natur *182*
VI.3 – GESELLSCHAFTLICHE MATERIALITÄT ALS ORT DER SELBSTVERWIRKLICHUNG BEI MARX 186

VI.4 - DER GEMEINSCHAFTLICHE CHARAKTER DER SELBSTVERWIRKLICHUNG DES MENSCHEN BEI MARX 190
VI.5 - DIE EIGENTÜMLICHKEIT DES ENGAGEMENTS DER INDIVIDUALITÄT ZUR ALLGEMEINEN VERWIRKLICHUNG DER MENSCHLICHEN ATTRIBUTE 195
VI.5.1 - Die Richtlinie der Marxschen Analyse über die Individualität 195
VI.5.2 - Bewußtsein und Wille des Individuums im Zusammenfallen des Privatinteresses mit dem Gemeininteresse 197
VI.5.3 - Die menschliche (kommunistische) Gesellschaft x das Individuum 198
VI.6– DER UNIVERSELLE CHARAKTER DER SELBSTVERWIRKLICHUNG 200
VI.6.1 - Was heißt die Universalität der Selbstverwirklichung? 200
VI.6.2 - Warum muß die Selbstverwirklichung des Menschen für Marx universell sein? 201
VI.7 - DIE GRENZEN DER MARXSCHEN DEFINITION DES PROLETARIATES FÜR DIE MÖGLICHKEIT DER SELBSTVERWIRKLICHUNG INNERHALB SEINER EIGENEN THEORIE 202
VI.7.1 - Der Begriff "Proletariat" 203
VI.7.2 - Enthaltung des Proletariates (axiologischer Widerspruch) 203
VI.7.3 - Die geschichtliche Aufgabe des Proletariates 205
VI.7.4 - Der internationale Charakter des Proletariates 207
VI.7.5 - Die Zulässigkeit dieser Aufgabe heute 209
VI.8 – DER ETHISCHE CHARAKTER DER MENSCHLICHEN SELBSTVERWIRKLICHUNG BEI MARX 211

VII – DIE MENSCHLICHE SOLIDARITÄT ALS ETHISCH-POLITISCHE BEGRÜNDUNG FÜR DIE RECHTFERTIGUNG DER SELBSTVERWIRKLICHUNG UND ANERKENNUNG IN DER MARXSCHEN THEORIE 214

VII.1 - ÜBER DEN BEGRIFF "SOLIDARITÄT" BEI MARX 214
VII.2 – DIE BEDEUTUNG DES SICH MENSCHLICH SOLIDARISCHEN VERHALTENS ÜBER MARX HINAUSGEHEND 217
VII.2.1 - Die Aufgabe des Menschen innerhalb der Gattungen 217
VII.2.2 - Was heißt menschlich solidarisches Verhalten? 219
VII.2.3 - Die konkrete Erfahrung des Versuches menschlich solidarischen Verhaltens unter entfremdender Praxis 221
VII.2.4 - Der erzieherische Charakter des sich menschlich solidarischen Verhaltens 222

VIII - AUSBLICK AUF DIE PÄDAGOGIK 224

VIII.1 – VORBEMERKUNGEN 224
VIII.2 – VON DER PHILOSOPHIE ZUR ERZIEHUNG 227
VIII.3 – DAS VERHÄLTNIS ERZIEHUNG - GESELLSCHAFT 232
VIII.4 – DAS VERHÄLTNIS SCHULE UND GESELLSCHAFT 234

VIII.5 – DIE MENSCHLICHEN ATTRIBUTE ALS PÄDAGOGISCHE PRINZIPIEN FÜR DIE FÖRDERUNG DER PRAXIS DER ANERKENNUNG UND DER SOLIDARITÄT: DER BEITRAG DER ERZIEHERISCHEN PRAXIS DES LEHRERS FÜR DIE VERWIRKLICHUNG DES WESENS DES MENSCHEN.....248

VIII.5.1 - Das Bewußtsein als pädagogisches Prinzip..... 249

VIII.5.2 - Die Arbeit als pädagogisches Prinzip..... 254

VIII.5.3 - Die Universalität als pädagogisches Prinzip..... 259

VIII.5.4 - Die Gesellschaftlichkeit als pädagogisches Prinzip..... 263

VIII.5.5 - Die Freiheit als pädagogisches Prinzip..... 267

VIII.6 - ZUSAMMENFASSUNG.....272

IX – EINE ABSCHLIESSENDE THESE ZUR FRAGE: GIBT ES EINE MARXSCHE PÄDAGOGIK ODER KANN ES EINE MARX´ INSPIRIERTE PÄDAGOGIK GEBEN? 276

I - EINLEITUNG

Die Erforschung der Marxschen Theorie scheint für eine unmittelbare Annahme der letzten politisch-gesellschaftlichen Ereignisse ein Unsinn zu sein. Der von der bürgerlichen Presse und den liberalen Ideologen annoncierte Tod der Marxschen Theorie will Marx aus der Philosophie bzw. der Akademie verbannen.

Weit davon entfernt sein Ziel zu treffen, deckt jedoch dieses Verbot den Sieg des bestehenden kapitalistischen Systems als eine unüberwindbare Niederlage seiner theoretischen bzw. ideologischen Basis auf. Sein dauerndes Versprechen der Lösungen des Elendes des Menschen ist heute sowohl ein ungerechtfertigter als auch entbehrlicher Diskurs für den Kapitalismus, denn das Elend besteht und wächst unaufhörlich. Es gibt keinen Feind mehr, der zur Verantwortung werden könnte.

Das weitere Erforschen der Marxschen Theorie rechtfertigt sich nicht nur aus diesem Grund, sondern auch aus dem akademischen Prinzip, das sagt, daß die vielfältigen gesellschaftlichen Konjunkturen nicht berechtigt sind, Verbot oder Ungültigkeit über eine Theorie bzw. einen Autor zu geben.

Somit denke ich, daß die hier dargestellte Arbeit das akademische Prinzip respektiert und den philosophischen Beitrag der Marxschen Theorie in der heutigen Wirklichkeit bezüglich der Bildung des Menschen herausarbeitet.

Diese Arbeit verfolgt zwei Ziele: Erstens wird beabsichtigt, die Frage zu beantworten, was die Voraussetzungen und Implikationen für eine pädagogische Praxis sind, die sich an der Marxschen Annahme des Wesens des Menschen, der Anerkennung, der Solidarität und der Selbstverwirklichung orientieren? – Zweitens verweist diese Frage auf begriffliche Problematiken, ohne deren Erläuterung bzw. Lösung es unmöglich ist, auf die Fragestellung einzugehen. Bei diese beiden Problematiken geht es um die Begriffe des "Wesens des Menschen", der "Anerkennung", der "Solidarität" und der "Selbstverwirklichung". Diese sind Begriffe, die den Marxschen Schriften entweder fremd oder in ihnen unthematisiert geblieben sind. Daher scheint dieser Forschungsansatz zunächst fragwürdig zu sein. Denn die *Möglichkeit* sie zu beantworten, erfordert auch sie begründen zu können, fordert also unter den gegebenen Bedingungen der Marxschen Schriften, diese Kategorien aus seinen Schriften heraus zu *konstruieren.*

Die Entscheidung, Marx zu erforschen und seine Theorie aus pädagogischer Sicht zu betrachten, ist eine Entscheidung, die aus meiner Erfahrung als Mittelschul- und Universitätslehrer in der Stadt Jacobina in Brasilien (im Bundesland Bahia) entstanden ist. Um besser zu verstehen, aus welchen materiellen Gründen ich die Marxschen Schriften aus der pädagogischen Sicht heraus aufgegriffen habe, werde ich nachfolgend ein kurzes Bild der ökonomischen, politischen und erzieherischen Felder, in denen ich in den letz-

ten Jahren als Lehrer gearbeitet habe und teilweise auch aufgewachsen bin, zu beschreiben.

Bahia ist ein Bundesland in Nordosten Brasiliens. Der Nordosten Brasiliens, wird trotz seines Reichtums an Erdöl, Bodenschätzen, der relativ großen Meeresküste, den tropischen Früchten, Vieh und großartigen Flora, durch die Dürre, die einen Teil dieses Gebietes ständig bedroht und von einer politischen Mentalität beherrscht, deren Logik und Ziel sehr tief vom Coronelismo[1] geprägt ist. Das bewirkt, daß der Wassermangel von den Nachfolgern der Coronéis ("Feudalherren") als eine politische Ware gehandelt wird. Die bewußt gesteuerte schlechte Verteilung schafft die Dürreindustrie, die zu einem guten politischen Geschäft geworden ist. Die Stadt Jacobina, in der ich berufstätig bin, befindet sich in diesem Gebiet. Es ist eine Stadt des Bundeslandes Bahia, die 320 km von der Hauptstadt Salvador entfernt ist und die in dem Piemont der Chapada da Diamantina liegt, in der die Dürre eine dauernde Bedrohung darstellt. Die Wirtschaft ist sehr unentwickelt. Früher war die Stadt wegen ihres Goldes sehr bekannt, das aber heute aus ökonomischen Gründen nicht mehr gewonnen wird.

Diese Umstände sind ideal für eine inspiriert feudale politische Mentalität. Das Handeln mit den Überlebensbedürfnissen der Bevölkerung ist ein gutes politisches Geschäft: als ewiges Versprechen der für die herrschenden Interessengruppen unerwünschten endgültigen Lösung der Arbeitsfrage. Ohne Wasser ist die Erde nur eine Arbeitsmöglichkeit und die Reproduktion der bloßen Armut, des Elendes, ist nur eine Sache des dagegen Nichts-Unternehmens, es erzieht jeden, der unter solchen Bedingungen lebt, zur Annahme der Entfremdung seines menschlichen Wesens als eine Zwangsläufigkeit, eine Naturgegebenheit, eigentlich als eine Gottesbestimmung.

In dieser gesellschaftlichen Realität muß die Frage, was die Erziehung für den Staat und den Bürger bedeuten kann, neu überdacht werden. Welche Bildungspolitik kann dort herrschen? Mit welcher Absicht und welchen Hoffnungen kommen Kinder und Jugendliche in die Schule? – Inwiefern kann eine emanzipatorische pädagogische Praxis durchgesetzt werden und welche Reaktionen kann sie auslösen und inwieweit besteht die Möglichkeit, daß sie sich trotz allem durchsetzt und welche Konsequenzen muß sie zwangsläufig ziehen? – "Literatur", "Bibliothek", "Studium", "Lesen", "Ruhe" oder "Wissenschaft", sind - zugespitzt ausgedrückt - fremde Wörter für die "Kunden" der Schule. Wie kann in einer Schulklasse, in der die Schüler, die in der Verfolgung ihrer persönlichen Interessen ihre eigene Entfremdung weiter reproduzieren müssen, bewußt emanzipatorische Fundamente des Lehrens verfolgt werden, wenn diese doch von den Schülern als Bedrohung ihres Schulzieles wahrgenommen werden?

Eine solche Wirklichkeit zu verstehen, mit solchem aus dieser Wirklichkeit erzogenen Bewußtsein zu kommunizieren und mich damit zu verständigen, und es dadurch

---

[1] Die ökonomisch-soziale Herrschaft der Großgrundbesitzer.

zu schaffen, die Ziele einer emanzipatorischen Erziehung erfolgreich zu verfolgen, sind die Gründe, warum ich mich entschlossen habe, die Marxsche Theorie aus pädagogischer Perspektive über die Kategorien des Wesens des Menschen, der Anerkennung, der Solidarität und der Selbstverwirklichung zu erforschen.

Nach der Erklärung der praktischen Gründe, die dieser Fragestellung zu Grunde liegen, soll jetzt sowohl die Rechtfertigung der Erforschung von fremden Kategorien in der Marxschen Theorie entwickelt, als auch die Struktur dieser gesamten Arbeit gerechtfertigt werden. Das heißt begründen, warum überhaupt Diskussionen über das "Wesen des Menschen", "Anerkennung", "Selbstverwirklichung" und "Solidarität" zu führen sind, um schließlich einen Ausblick auf die Pädagogik der erwähnten Kategorien zu geben.

Eine pädagogische Auffassung der Marxschen Theorie soll deswegen aus der Analyse der damals bestehenden entfremdeten Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens herausgearbeitet werden, weil gerade dort der Ausgangspunkt seiner Kritik der kapitalistischen Gesellschaft liegt. Der Ausdruck, bzw. Vorwurf der Entfremdung des Menschen erfordert einen nicht-entfremdeten Menschen, und gerade in diesem wäre die (theoretische) Aufgabe einer gewollt Marxschen Pädagogik, denn die praktische Aufgabe der Erziehung des Menschen ist aus dieser Perspektive die Erziehung des Menschen zum Menschen.

Die Analyse der damals bestehenden entfremdeten gesellschaftlichen Bedingungen enthält zwei Unterkapitel: über die kapitalistische gesellschaftliche Lage und die ihrer Aufhebung.

Gerade weil Marx die bestehenden kapitalistischen Bedingungen des Lebens des Menschen als entfremdet bezeichnet, muß aus seinen Schriften herausgearbeitet werden, was der Mensch wirklich *ist*. Diese Frage steht in dieser Arbeit unter dem Titel "Das Wesen des Menschen". Dieses Kapitel beginnt mit der Darstellung meiner Position über die Entwicklung der Marxschen Gedanken, in der ich mich gegen die These des Bruches der Entwicklung der Marxschen Gedanken[2] wehre. Daran schließt die Dastellung der menschlichen Attribute, die das Wesen des Menschen enthalten, an: der Arbeit; des Bewußtseins; der Universalität; der Freiheit und der Gesellschaftlichkeit.

Das Wesen des Menschen ist, wie Marx in der sechsten These über Feuerbach feststellt, in dem Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse enthalten, und dies ist ein gesellschaftliches Wesen, dessen Gesellschaftlichkeit von einem unausweichlichen Gemeinwesen eingeprägt ist. Deshalb kann der Mensch nur durch die massenhafte humane Vereinigung der Menschen sein Wesen verwirklichen. Diese menschliche Vereinigung kann nur durch die massenhafte Praxis der Anerkennung des Anderen ausgelöst wer-

---

[2] Der Grund, weshalb diese Diskussion inmitten dieses Kapitels aufgenommen wird, wird ebenfalls in diesem Kapitel geklärt.

den. Daher ist die Darstellung der Kategorie der "Anerkennung des Anderen" für diese Arbeit unentbehrlich. Die Diskussion der "Anerkennung" ist vor der der "Selbstverwirklichung" zu führen, weil die Selbstverwirklichung des Menschen die Anerkennung des Anderen voraussetzt. Die Selbstverwirklichung ist das Ziel, die Anerkennung des Anderen der "Weg" zur menschlichen Selbstverwirklichung.

Bevor jedoch diese Analysen begonnen werden dürfen und können, muß die Untersuchung der Kategorien der "Selbstverwirklichung" und der "Anerkennung" bei Marx gerechtfertigt werden. Es geht in diesem dritten Kapitel darum, die Erforschung dieser beiden Kategorien in der Marxschen Theorie darzulegen; die Entscheidung für die Pariser Manuskripte als Ausgangspunkt der Untersuchung zu verdeutlichen und schließlich die These zu vertreten, daß im Begriff der "Arbeit" die Kategorien der "Selbstverwirklichung" und der "Anerkennung" implizit vorhanden sind.

Die Analyse der Kategorie der "Anerkennung des Anderen" bei Marx will zeigen, wie sie begriffen werden muß, worauf sie beruht und welchen Status sie hat. Zunächst werden einige terminologische Erklärungen gegeben, die die Unterscheidung zwischen dem "Erkennen" und dem "Anerkennen des Anderen" sowie die des Menschen betreffen. Nach dieser terminologischen Erläuterung sol die Anerkennung in der menschlichen Gesellschaft von der Anerkennung der kapitalistischen Gesellschaft unterschieden werden. Danach stelle ich die Bedeutung der Kategorie der Anerkennung bei Marx dar, indem ich die Anerkennung unter verschiedenen Perspektiven aufzeige, unter denen sie bei Marx verstanden und begründet werden kann, nämlich, daß die Anerkennung des Anderen bei Marx im wesentlichen einen ethischen Charakter hat.

An die Darstellung der Kategorie der Anerkennung bei Marx, schließt die Betrachtung einer ihrer fundamentalen Voraussetzungen an, nämlich die Angewiesenheit des Menschen auf den Anderen. Die grundlegende Bedingung für Anerkennung, ist bei marx die Tatsache, daß jeder Mensch auf den Anderen angewiesen ist. Die Frage, die sich hieran anknüpfen läßt, ist, ob dieser Aspekt von Marx ausschließlich in einem ethischen Sinne verstanden werden kann.

Die nachfolgende Diskussion handelt vom praktischen Moment des Anerkennens des Anderen. Sie steht unter dem Titel "Anerkennung als Ausdruck einer sich vermenschlichenden Praxis". Es handelt sich hier um die Diskussion der Anerkennung in der Sphäre des Individuums, die in dem menschlichen Inhalt der Praxis besteht. Hier wird die These verteidigt, daß, im Marxschen Sinne betrachtet, die Objektivität der Anerkennung von der Praxis her verstanden werden muß.

Der vorletzte Abschnitt betrifft die Unterscheidung der Begriffe der "Anerkennung des Anderen" und der "Anerkennung des Menschen", sowie den Zusammenhang beider. Die Anerkennung des Menschen wird hier als ein gesellschaftliches Kennzeichen aufgefasst. Es handelt sich um die Diskussion der

Anerkennung des Menschlichen in den gesellschaftlichen Verhältnissen, d. h. als objektive Charakteristik der Gesellschaft.

Abschließend soll die These des ethischen Status der Kategorie der Anerkennung bei Marx begründet werden.

Nachdem die Kategorie der Anerkennung bei Marx dargestellt wurde, muß die Kategorie der Selbstverwirklichung untersucht werden, die der Sinn und das Ziel der Anerkennung des Anderen ist.

Unter dem Titel die "Selbstverwirklichung in Marxscher Perspektive" wird analysiert, wie die Kategorie der Selbstverwirklichung bei Marx begriffen werden kann: Ihre Bedeutung, ihre Voraussetzungen, ihre Grundlagen und ihre Bestimmungskraft für das Individuum. Jedoch fordert deren Darstellung zuvor eine Untersuchung der Selbstverwirklichung in der kapitalistischen Gesellschaft, damit der Charakter der menschlichen Selbstverwirklichung in der Marxschen Theorie herausgearbeitet wird. Dieser Charakter hat dieselbe Beschaffenheiten wie die Entfremdung: Beide sind *materiell, universell* und *gemeinschaftlich.* Aber für die menschliche Selbstverwirklichung müssen diese drei Eigenschaften zum Wesen des Menschen ausgerichtet sein. Für sie sind die drei Eigenschafte ineinander verknüpft und fordern sich gegenseitig. Sie werden in drei Unterabschnitten in diesem Kapitel analysiert.

Wenn aber einerseits die menschliche Selbstverwirklichung nur gemeinschaftlich erreicht werden kann, dann ist sie andererseits von der Praxis jedes Individuums abhängig. Daher geht es in der dann folgenden Diskussion um die Eigentümlichkeit des Engagements der Individualität zur allgemeinen Verwirklichung der menschlichen Attribute. Hier geht es um die polemische Diskussion über die Rolle des Individuums in der Marx`schen Theorie, in diesem Fall, um den Anteil der Individualität in der Verwirklichung der menschlichen Attribute.

Der nachfolgende Punkt behandelt eine begriffliche Problematik der Marxschen Theorie, nämlich die Grenzen der Marxschen Definition des Proletariates für die Möglichkeit der Selbstverwirklichung innerhalb seiner eigenen Theorie. Hier handelt es sich um die Analyse der Antinomien, die dann entstehen, wenn man Marx` Konzeption des Proletariats mit dem Ziel seiner Theorie, nämlich die Vermenschlichung des Menschen in Zusammenhang bringt. Da bei Marx sowohl der Begriff der "Klasse" ein ökonomischer ist, der von dem Begriff des "Klassenbewußtseins" abhängt, als auch die Praxis jedes Individuums letztlich in der eingeschränkten Sphäre der Klasse bewertet wird, scheint der Begriff des "Proletariates" die Selbstverwirklichung des Menschen auszuschließen.

An dieser Stelle ist die Diskussion über die menschliche Solidarität noch notwendiger als wenn sie nach der Diskussion der Anerkennung gesetzt würde, denn jetzt entsteht sie nicht nur als eine Form der menschlichen Anerkennung des Anderen,

sondern als "Die menschliche Solidarität als ethisch-politische Begründung für die Rechtfertigung der Selbstverwirklichung und Anerkennung in der Marxschen Theorie". Es geht hier darum, darzustellen, daß die Marxsche Konzeption der Selbstverwirklichung und Anerkennung die menschliche Solidarität voraussetzt und fördert.

Nach der Erfüllung der in der Fragestellung entghaltenen begrifflichen Forderungen, kann dann deren Kern erfaßt und aufgedeckt und dadurch eine Position dazu eingenommen werden. Insofern stellt sich die Frage, wie es möglich sein kann, eine menschlich-erzieherisch pädagogische Praxis aus den Zusammenhängen der Marxschen Theorie der menschlichen Attribute und den Kategorien der Anerkennung, Solidarität und Selbstverwirklichung zu gewinnen. Die Antwort auf diese Frage steht in dieser Arbeit im Abschnitt "Ausblick auf die Pädagogik". Dieser Textteil ist in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil wird unter dem Untertitel von der Philosophie zur Erziehung, die These verteidigt, daß die Marxsche Theorie notwendigerweise in der Pädagogik mündet; in den Untertiteln das Verhältnis Erziehung und Gesellschaft und folgendes das Verhältnis Schule und Gesellschaft stelle ich meine Auslegung darüber vor, was die Erziehung aus der Marxschen Perspektive zu betrachten, impliziert, nämlich seine gesellschaftliche Verantwortung mit den Mitmenschen in seiner Berufstätigkeit zu übernehmen und durchzuführen. Dafür wird die These verteidigt, daß beruflich-pädagogische und gesellschaftliche Praxis eine Einheit bilden.

Zuletzt wird versucht, die bisher entwickelten Analysen in einen einheitlichen Diskussionsstrang zu überführen. Diese Darstellung ist unter dem Untertitel "Die menschlichen Attribute als pädagogische Prinzipien für die Förderung der Praxis der Anerkennung und der Solidarität: Der Beitrag der erzieherischen Praxis des Lehrers für die Verwirklichung des Wesens des Menschen". Das Ziel dieser Darlegung ist, die implizierten Zusammenhänge mit den Kategorien der *Anerkennung, Selbstverwirklichung und Solidarität* aus Marxscher Perspektive herauszuarbeiten.

Nach dieser Diskussion ist es dann möglich, in die große Problematik der Marxschen Interpretation einzugehen, nämlich, ob es eine Marxsche Pädagogik gibt oder ob aus Marx eine pädagogische Theorie herausgearbeitet werden kann. Das ist der letzte Punkt meiner Forschung und der eigentliche Abschluß. Hier verteidige ich die These, daß es weder eine Marxsche Pädagogik gibt noch allein aus Marx´ Schriften eine pädagogische Theorie herausentwickelt werden kann. Der Gewinn des Reichtums seiner Theorie für die Pädagogik liegt in der richtigen Auffassung seines theoretischen Beitrages, d.h. das Begreifen der Forderung der Bildung des Menschen und der Voraussetzungen für das menschliche Erziehen des Anderen.

II - DIE BESTEHENDEN GESELLSCHAFTLICHEN BEDINGUNGEN ZUR ZEIT MARX´

II.1 - DIE ENTFREMDUNG IN DER KAPITALISTISCHEN GESELLSCHAFT

In seiner Kritik der kapitalistischen Gesellschaft kommt Marx zu dem Schluß, daß in ihr der Mensch gezwungen wird, sich selbst zu entfremden. In seiner Schilderung der Entfremdung des Menschen in der kapitalistischen gesellschaftlichen Organisation zeichnet Marx in Hintergrund ein deutliches Bild dessen, was der Mensch ist, d.i. seines Wesens. Damit will ich sagen, daß das gezeichnete (aber wirkliche) negative Bild des Menschen in der Marxschen Theorie zugleich eine positive Basis beinhaltet, die Marx ermöglicht, die bestehende Wirklichkeit des Menschen als etwas Negatives zu kontrastieren.

Im folgenden soll die Entfremdung in der Marxschen Theorie kurz erläutert werden, damit später daraus entwickelt werden kann, was das *Wesen des Menschen* nach Marx ist. Die folgende Darstellung der Entfremdung bei Marx rechtfertigt sich also aus der Notwendigkeit heraus, zuerst die Frage beantworten zu müssen, *was* der Mensch ist. Ohne eine Antwort darauf ist es unmöglich zu wissen, *wozu* der Mensch erzogen werden soll, denn den Menschen zu erziehen, erfordert ein bestimmtes Bild des Wesens des Menschen, d.i. wissen was er ist, damit die Erziehung zur *Selbstverwirklichung des Menschen* beitragen könne.

Marx' Darstellung der Entfremdung soll sowohl in einer seiner späteren Schriften "Das Kapital" als auch in einer seiner Frühschriften "Die ökonomisch-philosophischen Manuskripte" untersucht werden, um dadurch dem Eindruck eines angeblichen Bruchs in der Marxschen Theorie entgegenzuwirken.

Hauptsächlich wird der Entfremdungsprozeß bei Marx in zwei Werken analysiert: In den "Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" im Abschnitt "*Die entfremdete Arbeit*" und in "Das Kapital", im Kapitel I Abschnitt 4 "*Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis*". In "Das Kapital" analysiert Marx das Rätsel der Ware, nämlich wie sie ihre Macht aus der menschlichen Arbeit gewinnt und den Arbeiter unterjocht, wie sie die gesellschaftlichen Verhältnisse dominiert und dem Arbeiter als eine *Naturwüchsigkeit* erscheint. Der Fetischismus der Ware besteht darin, daß sie den gesellschaftlichen Charakter der Arbeit dem Arbeiter raubt und sich als das laufende, handelnde Subjekt der Gesellschaft kreiert, obwohl sie ein Produkt der menschlichen Tätigkeit ist. Der Mensch, der Schöpfer der Ware, wird von ihrem Sinn, der das Hervorbringen des Verwertungsprozesses ist, bestimmt, denn er ist ihr unterstellt. Wie Marx sagt:

> Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen ... Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt... Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eignem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. (Marx, K., Das Kapital, MEW, Bd. 23, S. 86)

Das was der Mensch produziert, wird durch eine bestimmte Art produziert, die das wahre Subjekt als das Objekt umwandelt. Das von dem Arbeiter entäußerte Produkt wird von der entfremdenden Logik weiter bestimmt. Dadurch gewinnt sie diese Macht gegenüber dem Menschen. Die Menschen[3] werden von den gesellschaftlichen Verhältnissen, die sie selbst hervorgebracht haben, ausgeschlossen, und können an ihnen nur unter der Bedingung teilnehmen, daß sie deren Eigenlogik folgen. Die Arbeitskräfte, die die Herstellung des Produktes geplant und diejenigen, die in verschiedenen Stellen produziert haben, werden schon während und noch deutlicher nach der Produktion nicht als die wahren Schöpfer des Produktes erscheinen, sondern an ihrer statt tritt eine komplexe Maschinerie. Dadurch erhält das Produkt beziehungsweise die Ware den Charakter eines freien Gegenstandes. Aber diese gesellschaftliche Verkehrung des wahren Subjektes der Produktion erringt ihre volle Vergegenständlichung außerhalb der Produktion, nämlich in dem Vergesellschaftungsprozeß des Menschen:

> Da die Produzenten erst in gesellschaftlichen Kontakt treten durch den Austausch ihrer Arbeitsprodukte, erscheinen auch die spezifisch gesellschaftlichen Charaktere ihrer Privatarbeiten erst innerhalb dieses Austausches. Oder die Privatarbeiten betätigen sich in der Tat erst als Glieder der gesellschaftlichen Gesamtarbeit durch die Beziehungen, worin der Austausch die Arbeitsprodukte und vermittelst derselben die Produzenten versetzt. Den letzteren erscheinen daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten 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 der Sache. (Marx, K., Das Kapital, MEW, BD: 23; S. 87) (Unterstreichung von mir)

[3] Die Menschen werden hier als die Arbeiter angenommen.

Wenn das Ziel der Produktion die Akkumulation von Kapital durch die Erzeugung von Mehrwert ist, dann muß die gesamte Produktion nach diesem Ziel ausgerichtet werden. Insofern, wird die Arbeitstätigkeit des Menschen diesem unterstellt. Somit wird der Austausch zwischen dem Besitzer der Arbeitsmittel und den Arbeitern von der künftigen Unabhängigkeit der Arbeitsprodukte zu den Arbeitern mitbestimmt. Sie determiniert die Art des Austausches, denn ohne sie wäre die Akkumulation von Kapital gefährdet. Ohne die Kontrolle über die Destination der Produkte seiner Arbeit ist der Arbeiter zwangsläufig ohne Kontrolle über seine eigene Arbeit. Er tauscht seine Arbeitskraft dadurch aus, so daß er auf die Bestimmung über seine Tätigkeit verzichten muß. Dadurch entsteht die Verschiebung des Subjektpols.

Das Leben des Menschen, sogar das Leben überhaupt ist dem Ding unterstellt, es ist eigentlich das Leben des Dinges. Das ist ein Paradoxe, denn ein Ding ist kein Lebendiges, sondern verkörpert dies nur im Kapitalismus. Daher kann der Mensch nicht mehr unmittelbar mit den anderen Menschen in Beziehung treten. Seine Verhältnisse müssen immer durch die Ware vermittelt werden. Und das Geld ist die allgemeine Ware, die diese Herrschaft des Kapitals über den Menschen gewährleistet. Die Determinationskraft des Geldes ist nicht einzig auf Kaufen und Verkaufen gegründet, sondern sie ist unmittelbar und mittelbar in allen gesellschaftlichen Verhältnissen eingeprägt. Die Menschen beziehen sich nicht nur vermittels der Ware aufeinander, sondern sie gruppieren sich auch um sie herum, was sich als Vergegenständlichung der kapitalistischen Logik im Leben der Individuen ausdrückt. Sie brauchen nicht mehr in die Kirche zu gehen, weil die Kirche bei ihnen ist; nicht mehr zu beten, weil ihre Praxis ein Gebet ist; nicht mehr zu beichten, weil der eigentliche Priester dem Gott(dem Kapital) treu ist; nicht mehr den Himmel zu kaufen, weil dieser sein versprochenes Eigentum ist. Insofern verdinglicht der Mensch seine Seele durch die bewußte Kapitalisierung seiner Verhältnisse - er sieht sich in den Dingen, und verehrt die Dinge als seinen Herren.

Genauso wie in den "Pariser Manuskripten" widerspricht Marx im "Kapital" der hegelianischen Annahme, daß die Aufhebung der Entfremdung eine bloße *theoretische* sein könne. Für Marx ist die theoretische Fassung der Wirklichkeit lediglich die erste Voraussetzung für Aufhebung der Entfremdung, deren Vollziehung – aber nicht endgültig – erst dann geschieht, wenn die verdinglichenden Verhältnisse umgestürzt sind. Eine theoretische Fassung der Wirklichkeit, die ein verkehrtes Bild derselben produziert, könne, so Marx, keine wirkliche Veränderung bewirken, denn sie sei bloß eine Widerspiegelung (Reflexion) der Umstände, die sie stürzen will.

Die Eroberung der menschlichen Mündigkeit ist das Verwirklichen einer Welt ohne Verkehrung, d.h. einer Welt, die trotz aller Widersprüche, die es geben mag, eine Welt von und für Menschen ist. Der Mensch kann nur dann menschliche Bilder seiner Welt zeichnen, wenn diese auch wirklich menschlich ist, und sie wird menschlich erst

dann, wenn die Unterdrückten sich durch Wollen organisieren und alle Formen von Herrschaft niederlegen. Die Bekämpfung aller Formen von Illusionen muß mit der Bekämpfung der Matrize der Entfremdung anfangen, und diese ist materiell. Deshalb behauptet Marx:

> Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des **praktischen** Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d.h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht. (Marx, K., Das Kapital, MEW, Bd. 23, S. 94) (Hervorhebung und Unterstreichung von mir)

Wenn der Charakter der Entfremdung materiell ist, dann muß ihre Aufhebung sich auch materiell vollziehen. Sie muß vergegenständlicht werden, um wirklich zu sein, denn sie soll eine Eroberung der menschlichen Praxis, der Ausdruck der *Verhältnisse des praktischen Werktagslebens* werden. Das wird wahr, wenn die Welt der Individuen nicht als bloße Zufällige erscheint, wenn sie das Resultat des gemeinschaftlichen Schaffens ist. Wenn das geschieht, ist die Verdinglichung des Menschen aufgehoben, und von diesem Moment an fängt der Mensch an Mensch zu werden. Das ist der gesellschaftliche Zustand, in dem der Mensch sich zu den Anderen und der Natur vernünftig verhält. "Vernunft" ist in dieser Behauptung von Marx mit einem ethischen Inhalt assoziiert, der in der *planmäßigen Kontrolle der Gesellschaft unter den frei vergesellschaftlichten Menschen* sich gründet.

Im "Kapital" analysiert Marx die Entfremdung des Menschen von der Arbeit und von den Produkten seiner Arbeit. Die anderen Momente der menschlichen Entfremdung, nämlich die von der Natur; die von sich selbst; und die von seiner Gattung, wurden dort jedoch nicht ausführlich thematisiert. Sie wurden hauptsächlich in den "Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" diskutiert. In diesem Werk analysiert Marx den Prozeß der Entfremdung in all seinen Momenten, ohne den Begriff der "Ware" eigens auszuloten. Die Diskussion über die Ware findet sich zuerst in der Beschreibung der Verarmung des Arbeiters in seiner Lebenstätigkeit und in der Analyse der Entfremdung des Arbeiters von seiner Arbeit und von Produkten seiner Arbeit. Nur im "Kapital" rückt Marx das Phänomen des *Fetischismus der Ware* in den Mittelpunkt der Entfremdungsdiskussion, und entschleiert dadurch ihre wahre Quelle in der *entfremdeten Arbeit.* In den "Pariser Manuskripten" wird der Terminus "Ware" häufig als ein gesellschaftliches Attribut oder als Bezeichnung für einen Gegenstand genommen und noch nicht im Sinne eines gesellschaftlichen Prozesses verwandt, in dem die Entfremdung des Men-

schen verkörpert ist. Die Ware wird deshalb ohne weitere Erklärung als Gegensatz zur *Menschlichkeit* aufgestellt, wie das folgende Zitat verdeutlicht:

> Der Arbeiter wird um so ärmer, je mehr Reichtum er produziert, je mehr seine Produktion an Macht und Umfang zunimmt. Der Arbeiter wird eine um so wohlfeilere Ware, je mehr Waren er schafft. Mit der *Verwertung* der Sachenwelt nimmt die *Entwertung* der Menschenwelt in direktem Verhältnis zu. Die Arbeit produziert nicht nur Waren; sie produziert sich selbst und den Arbeiter als eine *Ware*, und zwar in dem Verhältnis, in welchem sie überhaupt Waren produziert. (Marx, K., Die Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte, MEW, EB1, S. 511)

Die fünf Textpassagen, in denen Marx den Terminus "Ware" verwendet, hat er in den ersten zwei, in der vierten als Attribut und in der dritten und fünften als Gegenstand aufgefaßt. Mal als feindlicher Gegenstand, mal als negatives Attribut beinhaltet der Begriff "Ware" die menschliche Verarmung durch sachlichen Reichtum. Die Verarmung des Arbeiters, die körperlich und geistig ist, ist nicht nur Folge der Bedingungen unter denen der Arbeiter seine Arbeitskraft verwendet, sondern sie ist auch der Reproduktionsmechanismus seiner Unterjochung und der materielle Inhalt zur Rechtfertigung der, von dem eigenen Arbeiter gegeben, feindlichen Macht des Produktes der Arbeit. Der Begriff des "Mehrwertes" ist auch hier in den letzten drei Zeilen des Zitates schon gegeben, nämlich, wenn er über die *Verwertung* der Sachenwelt als Ursache der Verbilligung der Arbeitskraft spricht. Anschließend stellt er den Warenproduktionsprozeß als einen doppelten fest, da, während der Arbeiter das Produkt als eine Ware herstellt, er sich gleichzeitig auch als eine Ware reproduziert.

Der zweite Moment, in dem Marx sich der Diskussion über die Ware nähert, ist, wenn er über den Ursprung des fremden, feindlichen und mächtigen Wesens der Ware schreibt. Und auch hier thematisiert Marx nicht den Prozeß der Entstehung der Ware. Er weist lediglich auf die gesellschaftlichen Symptome ihrer Existenz hin:

> Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein *fremdes Wesen*, als eine von dem Produzenten *unabhängige Macht* gegenüber. (Marx, K., Die Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte, MEW, EB1, S. 511)

Das Produkt hat weder mit den menschlichen Bedürfnisse des Arbeiters noch mit dem Menschlichen überhaupt zu tun. Sein Wesen ist ein dingliches; das Produkt wird *mittelbar* (von dem Kapital vermittelt) in bezug auf die menschlichen Bedürfnisse und nicht in Hinblick auf ein wesentlich menschliches Bedürfnis hergestellt.

Eigentlich wäre es wegen des *universellen* Charakters der Entfremdung in der kapitalistischen Gesellschaft einerlei, mit welcher Form von Entfremdung Marx seine Ana-

lyse dieses Phänomens beginnt, da eine in die andere verflochten ist und daher die Einbeziehung dieser in der Betrachtung der anderen erforderlich würde. Systematisch betrachtet könnte also behauptet werden, daß Marx mit der Entfremdung von der Arbeit beginnen müßte, denn sie ist der Grund dafür, daß der Mensch sich von den Produkten der Arbeit, von seinem Gattungswesen und von den anderen Menschen und von sich selbst sich entfremdet. Aber die Marxsche Dialektik und der Charakter der bestehenden Form der Entfremdung läßt auch den Beginn der Diskussion bei der Entfremdung von den Produkten der Arbeit zu. Statt der von Marx verwendeten Sequenz zu folgen, soll jedoch der impliziten Argumentationslinie seiner Analyse gefolgt werden, welche mit der Entfremdung von der Arbeit beginnt. Diese Entscheidung gründet auf dem Versuch, das Phänomen der Entfremdung aus der Marxschen Perspektive didaktisch darzustellen. Danach werden die Entfremdung von den Produkten der Arbeit, von dem Gattungswesen, den anderen Menschen und von sich selbst untersucht werden.

Die Entfremdung von der Arbeit enthält eigentlich zwei Formen von Entfremdungen, nämlich die Entfremdung von der Arbeitskraft und der Tätigkeit der Arbeit. Die erste determiniert die zweite, aber schließt ihren Inhalt in sich nicht ein. Die Arbeit, der Objektivaktionsprozeß des Menschen ist eine Tätigkeit, in der nicht nur die Arbeitskraft des Arbeiters sich äußert, sondern auch sein Bewußtsein, sein ganzes Sein. Indem diese Tätigkeit auf die bloße Produktion von Gegenständen ausgerichtet ist, deren Sinn ist, ihre Akkumulation in Form von Kapital zu fördern, ist sie nicht dem Subjekt ihrer Betätigung, sondern einem ihm fremden Wesen, nämlich dem Kapital(ein Ding) untergeordnet. Das bestimmt, daß die Arbeitstätigkeit unmittelbar dem Bedürfnis des Kapitals und dem menschlichen Bedürfnisse nur vermittels dem des Kapitals untergeordnet ist. Insofern ist das, was die Produktion unter dieser Logik betreibt, die dauernde Befriedigung des unstillbaren Dursts des Kapitals auf Mehr. Daher ist das, was die Arbeit des Arbeiters unter diesem Blickwinkel bestimmt, der Mehrwert, ohne den der Kauf von Arbeitskraft seinen Sinn verliert.

Das Verhältnis, das der Arbeiter zu seiner Arbeit gezwungen wird zu etablieren, reduziert die Äußerung der menschlichen Kräfte in einem Entfremdungsprozeß, in dem nicht nur die Kraft des Arbeiters von einem anderen angeeignet wird, sondern auch deren Verwendung – seine Arbeitstätigkeit – nicht von dem Arbeiter bestimmt wird. Denn seine Tätigkeit gehört ihm nicht, sondern dem Käufer seiner Arbeitskraft. Die entfremdete Arbeit ist daher im Kapitalismus die "natürliche" Kondition der Arbeit und die Möglichkeit ihrer Aufhebung unter diesen Bedingungen unmöglich. Denn je mehr er arbeitet, desto mehr reproduziert er die entfremdete Form seiner Arbeitsbedingungen. Die Art und Weise der Äußerung seiner Tätigkeit – in der der Arbeiter sein Arbeitsverfahren nicht bestimmt - zwingt ihn seine Arbeit als ein Moment des Anderen (des Kapitals, des Kapitalisten) anzunehmen, und daher sie ihm gegenüber als ein *fremdes* zu be-

trachten. Ursprünglich nicht weil – wie wir folgend analysieren werden – die Produkte seiner Arbeit von ihm enteignet werden, sondern weil er seine Arbeitskraft so verwendet, muß sich der Mensch entfremden. Und da die Entfremdung sich in ihren Resultanten unmittelbar erfassen läßt – wie z.B. die von seiner Arbeitskraft; seiner Gattung; der Natur; den Produkten seiner Arbeit; von den Menschen und sich selbst – entfremdet sich der Mensch auch wirklich im Lauf seiner Lebenstätigkeit. Daher stellt Marx die folgende Frage:

> Wie würde der Arbeiter dem Produkt seiner Tätigkeit fremd gegenüber treten können, wenn er im Akt *der Produktion* selbst sich nicht sich selbst entfremdet? (Marx, Karl, Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 514)

Die verdinglichende Form der Organisation des Arbeitsprozesses erzeugt nicht allein das Privateigentum, sondern auch den Fetischismus. Dieser Fetischismus wird zugleich mit einer anderen Verkehrung hervorgebracht, in der der Arbeiter die tote Arbeit als diejenige wahrnimmt, die die Arbeitsprodukte produziert und dadurch seine Arbeit (die lebendige Arbeit) als Prädikat der toten Arbeit konzipiert. Dieser Fehlschluß verdankt sich der Verkennung der Tatsache, daß ohne seine Tätigkeit(Arbeit) die komplexe Maschinerie aus ihrem potentialen Zustande produzieren zu können nicht herauskommt. Diese Inversion von Aufgaben bildet im Bewußtsein des Arbeiters das Verständnis, daß die ökonomische Herrschaft des Kapitalisten legitim ist und daß ihm zukommt, sich ihr anzupassen. Er will im Käufer seiner Arbeitskraft den Grund seiner Tätigkeit sehen, dem er für die Möglichkeit seiner Arbeit dankbar sein soll. Die ökonomische Hegemonie zeugt so ihre ideologische Rechtfertigung. Weil der Arbeiter sich auf das Produkt seiner Arbeit als etwas ihm fremdes, feindliches und mächtiges bezieht, überträgt er dieses Verhältnis auf den Besitzer seiner Produktion: das sich als Verhältnis von "Herr" und "Knecht" darstellt[4]:

> Wenn er sich also zu dem Produkt seiner Arbeit, zu seiner vergegenständlichten Arbeit, als einem *fremden, feindlichen,* mächtigen, von ihm unabhängigen Gegenstand verhält, so verhält er sich zu ihm so, daß ein andrer, ihm fremder, feindlicher, mächtiger, von ihm unabhängiger Mensch der Herr dieses Gegenstandes ist. (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 519)

Aber auch der Kapitalist ist entfremdet, denn er bezieht sich auf die Natur vermittels der Arbeit der anderen. Sein Parasitismus ist das Betreiben und Stimulieren der Verdinglichung des Menschen. Seine Arbeit ist die Ausnutzung der lebendigen Arbeit der anderen um tote Arbeit zu akkumulieren. Und die Akkumulation, die daraus entsteht,

---

[4] Im Kapital über die Anerkennung werden wir uns kurz mit diesem Verhältnis beschäftigen.

vergegenständlicht sich in Form von Privateigentum. Diese Vergegenständlichung der Akkumulation in Privateigentum erleichtert die Reproduktion des Akkumulationsprozesses, weil es die Macht über die Arbeitsmöglichkeiten der Arbeiter verstärkt. Deshalb stellt Marx folgendes fest:

> Das *Privateigentum* ist also das Produkt, das Resultat, die notwendige Konsequenz der *entäußerten Arbeit*, des äußerlichen Verhältnisses des Arbeiters zu der Natur und zu sich selbst. (Marx, K., Die Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte, MEW, EB1, S. 520)

Damit Privateigentum entsteht, muß vorher das Produkt geschaffen werden, und das kann nur durch die Arbeit geschehen. Daher muß, damit das Produkt von seinem Produzenten entfremdet ist, seine Tätigkeit schon entfremdet sein. Außerdem impliziert das die Negierung der gesellschaftlichen Arbeitskraft als Resultat der Kooperation der Arbeiter im Prozeß der Warenproduktion. Für den Arbeiter scheint die gesellschaftliche Arbeitskraft der Ausdruck der Tugendhaftigkeit der Komplexe-maschinerie. Die Inhalte der Arbeit des Betreibens, Reparieren, der Erhaltung und Herstellung der Maschinen werden von ihm nicht betrachtet und entsprechend geschätzt. Der Arbeiter kann deswegen auch nicht einsehen, daß der urteilende Inhalt der Produktion in seiner Tätigkeit, Arbeit, und nicht in den Maschinen ist. Wie Bedeschi feststellt:

> ...weil der Arbeiter die gesellschaftliche Produktivkraft der Arbeit nur nach dem seine eigene Arbeit dem Kapital gehört entwickelt, diese Kraft, fetischisierte, stellt sich als Produktivkraft vor, die das Kapital von Natur aus, als seine immanente Produktivkraft besitzt.[5] (Bedeschi, G., Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx, S. 188)

Dennoch ist es hier wichtig hervorzuheben, daß der Fetischismus weder ursprünglich noch überwiegend ein ideologisches Phänomen ist, sondern ein materielles. Das fetischisierte daher entfremdete Bewußtsein spiegelt eine fetischisierte Wirklichkeit wider, in der es sich "(ent-)bildet". Außerdem hat das Bewußtsein ein gesellschaftliches Wesen, es ist ein Sich-mit-der-Welt-bewußt-sein. Die Produktion des Fetischismus in der Arbeit ist zwar eine Konsequenz der entfremdenden Form der Organisation des Arbeitsprozesses, aber die Reproduktion der fetischierten Wirklichkeit hängt von einem ihr entsprechenden Bewußtsein und insofern kann es sie bestimmen. Beide bestimmen sich also wechselseitig.

---

[5] "...como o trabalhador somente desenvolve a forca produtiva social do trabalho depois que seu próprio trabalho pertence ao capital, essa forca, de maneira fetichista se apresenta como forca produtiva que o capital possui por natureza, como sua forca produtiva imanente." Bedeschi, G., Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx, 188. In: Bomfim, L., Trabalho, Alienação e Estranhamento em Marx. Dissertacao de Mestrado, Florianópolis, 1996.

Das Kaufen-können von Arbeitskraft setzt den Käufer als künftigen Eigner der Arbeitsprodukte und das bedeutet auf der anderen Seite, daß die Produkte dem Produzenten fremd und feindlich gegenüber sind, sofern sie dem Akkumulationsinteresse des Kapitalisten dienen müssen. In dieser Form der Arbeit, *in seinem ökonomischen Moment*, vergegenständlicht sich die Entfremdung in der Produktion von Gegenständen. Die anderen Momente des *gesellschaftlichen* Lebens sind in diesem Moment auf keine Weise eingeschlossen und daher resümiert sich die Entfremdung als Ganzes nicht in dem ökonomischen Moment. Genau das stellt Marx in den "Pariser Manuskripten" fest:

> In der Entfremdung des Gegenstandes der Arbeit resümiert sich **nur** die Entfremdung, die Entäußerung in der Tätigkeit der Arbeit selbst[6]. (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 514) (Hervorhebung von mir)

Dennoch bemerkt Marx in demselben Text Marx:

> ...in der Bestimmung, daß der Arbeiter zum *Produkt seiner Arbeit* als einem *fremden* Gegenstand sich verhält, liegen alle diese Konsequenzen. (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 512)

Die Konsequenzen, auf die sich Marx bezieht, sind die negativen Konsequenzen der kapitalistischen Verwendung der Arbeitskräfte des Menschen für den Menschen selbst. Die Hervorhebung ihrer Negativität für den Arbeiter (Menschen) entspricht bei Marx der hohen Bedeutung dieses Moments des gesellschaftlichen Lebens des Menschen für den Schaffensprozeß seiner selbst. Mit einem flüchtigen Blick auf die Bedingungen und Umständen des ökonomischen Moments der Arbeit schildert Marx in einer kritischen Art und Weise die Unmenschlichkeit des Lebens des Arbeiters(Menschen):

> Die Verwirklichung der Arbeit erscheint so sehr als Entwirklichung, daß der Arbeiter bis zum Hungertod entwirklicht wird. Die Vergegenständlichung erscheint so sehr als Verlust des Gegenstandes, daß der Arbeiter der notwendigsten Gegenstände, nicht nur des Lebens, sondern auch der Arbeitsgegenstände, beraubt ist ... Die Aneignung des Gegenstandes erscheint so sehr als Entfremdung, daß, je mehr Gegenstände der Arbeiter produziert, er um so weniger besitzen kann und um so mehr unter die Herrschaft seines Produkts, des Kapitals, gerät. [Marx: Die Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem

---

[6] Diese Interpretation findet auch bei Lukács Unterstützung, indem er die Heterogenität der Entfremdung als gesellschaftliches Phänomen und zugleich die Homogenität ihrer wesentlichen Antinomie behauptet: "Dementsprechend können auch die Entfremdungen auf verschiedenen Stufen höchst verschiedene Formen wie Inhalte erhalten. Es kommt nur darauf an, daß der fundamentale Gegensatz von Fähigkeitsentwicklung und Persönlichkeitsentfaltung ihren unterschiedlichen Erscheinungsweisen zugrunde liegt." (Lukács, G., Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, S. 505)

> Jahre 1844, S. 88/89. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 656/7 (vgl. MEW Bd. 40, S. 512)][7].

In diesem Sinne sind die Produkte der Arbeit dem Produzenten selbst fremd, weil er in ihnen den Inhalt seiner Äußerung nicht identifiziert, nämlich eine menschliche Äußerung, das *Momentum* seines Wissens über den Gegenstand, in dem nicht nur seinen Körper, sondern auch seinen Geist, seine Vorstellungen vergegenständlicht sind. Der Inhalt seiner Arbeit ist ihm enteignet, denn ökonomisch trägt sie solange nicht das menschliche Kennzeichen, wie der Arbeiter nicht imstande ist, die Austauschverhältnisse der Produkte seiner Arbeit zu bestimmen.

Die Aneignung der *Lebenstätigkeit* des Individuums ist der Anfang der *Entmenschlichung des Menschen.* Solange das Mittel um Mensch zu werden eine Ware ist, solange ist die Entfremdung eine Zwangsläufigkeit, solange wird das Produkt der Arbeit von seinem echten Produzenten enteignet. Ohne das souveräne Recht auf seine Arbeitskraft, wird der Mensch Objekt des Willens des Anderes. Er kann sich als Mensch nicht betrachten.

Es ist wichtig hier hervorzuheben, daß bezüglich des Entfremdungszustandes des Arbeiters in dem Arbeitsprozeß, die Entfremdung von dem Produkte der Arbeit eine größere Bedeutung hat als sie in der Unmittelbarkeit zu haben scheint. In diesem Moment der Entfremdung drückt sich die Trennung des Arbeiters von sich selbst aus, von den anderen Arbeitern, seiner Gattung und daher von der Natur. Eigentlich sind diese anderen in der Entfremdung von der eigenen Gattung mit inbegriffen. Das bestätigt sich bei Marx, wenn er feststellt daß:

> Indem daher die entfremdete Arbeit dem Menschen den Gegenstand seiner Produktion entreißt, entreißt sie ihm sein *Gattungsleben*, seine wirkliche Gattungsgegenständlichkeit und verwandelt seinen Vorzug vor dem Tier in den Nachteil, daß sein unorganischer Leib, die Natur, ihm entzogen wird. (Marx, K., Die Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte, MEW, EB1, S. 517)

Der Mensch ist unter solchen Umständen mehr ein Projekt der Gattung, deren Objektivität eher eine Möglichkeit ist, als eine Realität. Aber er ist zugleich eine Realität, indem seine entfremdete Wirklichkeit die Notwendigkeit der Verwirklichung seines Wesens fordert. In ihr ist die Vergegenständlichung der Unmöglichkeit des Menschen

---

[7] Mit anderen Wörtern stellt Marx dasselbe im "Das Kapital" fest: "Die beständige Erhaltung und Reproduktion der Arbeiterklasse bleibt beständige Bedingung für die Reproduktion des Kapitals. Der Kapitalist kann ihre Erfüllung getrost dem Selbsterhaltungs- und Fortpflanzungstrieb der Arbeiter überlassen. Er sorgt nur dafür, ihre individuelle Konsumtion möglichst auf das Notwendige einzuschränken, und ist himmelweit entfernt von jener südamerikanischen Rohheit, die den Arbeiter zwingt, substantiellere statt weniger substantieller Nahrungsmittel einzunehmen." [Marx: Das Kapital, S. 848. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 4157 (vgl. MEW Bd. 23, S. 597-598)].

sich zu dem Menschen zu äußern; in ihr ist die Flagge des Individualismus, des Privateigentums erhoben und dadurch wird der Mensch in den Keller des Märchenerzählers herunter gezogen. Der Mensch muß sich mit seiner verwaisten Individualität begnügen. Das, was ihn als Gattung definiert, wird Gegenstand und Werkzeug seiner Verdinglichung. Was übrig bleibt, ist das verwaiste Individuum, von dem gefordert wird, sein Gattungsleben dem individuellen Leben zu unterstellen:

> Indem die entfremdete Arbeit dem Menschen 1. Die Natur entfremdet, 2. Sich selbst, seine eigne tätige Funktion, seine Lebenstätigkeit, so entfremdet sie dem Mensch die Gattung; sie macht ihm das *Gattungsleben* zum Mittel des individuellen Lebens. Erstens entfremdet sie das Gattungsleben und das individuelle Lebens, und zweitens macht sie das letztere in seiner Abstraktion zum Zweck des ersten, ebenfalls in seiner abstrakten und entfremdeten Form. (Marx, K., Die Ökonomisch-philosophischen Manuskripte, MEW, EB1, S. 516) (Unterstreichung von mir)

Marx behauptet hier, daß die Entfremdung des Menschen von seiner Gattung eine Konsequenz der anderen Momente der Entfremdung ist, aber von dem Moment an, wo der Mensch sich gezwungen fühlt seine Arbeitskraft zu verkaufen, denkt er sein Verhältnis zur äußeren Welt auf entfremdete Weise. Sein Gattungsleben ist ihm fremd geworden. Die Unterordnung des Gattungslebens unter das individuelle Leben bestimmt die Entwicklung der Produktivkräfte des Menschen für die Akkumulation von Reichtum. Die persönliche Identität wird durch die Gegenstände überdeckt und Anerkennung wird als Anerkennung des Geldbesitzers erfahren. Die persönliche Entwicklung wird verhindert, wenn nicht ersetzt durch die sachliche Entwicklung seines Privateigentums; das Persönliche wird vom Sachlichen überlagert.

Dieser Widerspruch zwischen dem Persönlichen und dem Sachlichen ist die grundlegende Beschaffenheit der kapitalistischen Entfremdung[8]. Obwohl der Kapitalismus die Produktivkräfte des Menschen intensiv und hoch entwickelt hat, gab es dasselbe Phänomen nicht in der Sphäre seiner Persönlichkeit. Der Mensch schafft sich mehr Kontrolle über die Außenwelt aber weniger über sich selbst; über sein Eigentum, aber nicht über seine eigenen Beziehungen, denn er kann sie freiwillig nicht bestimmen; über seine Erkenntnisse indem er mehr weiß und wissen kann, und daher kann er über die Gültigkeit des Alten mit mehr Strenge urteilen, aber nicht über das Erkennen von sich selbst, indem er kaum Zeit für sich selbst zur Verfügung hat. Wie Lukács feststellt:

---

[8] Das ist die These von Lukács: "Dementsprechend können auch die Entfremdungen auf verschiedenen Stufen höchst verschiedenen Formen wie Inhalte erhalten. Es kommt nur darauf an, daß der fundamentale Gegensatz von Fähigkeitsentwicklung und Persönlichkeitsentwicklung ihren unterschiedlichen Erscheinungsweisen zugrunde liegt." Lukács, G., Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, S. 505.

> ...die Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten muß nicht notwendig eine Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit herbeiführen. Im Gegenteil: **Sie kann gerade durch die Höherentfaltung von einzelnen Fähigkeiten die menschliche Persönlichkeit verzerren, erniedrigen** etc. (Lukács, G., Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, S. 504.) (Hervorhebung von mir)

Indem die menschlichen Produktivkräfte intensiv und hoch entwickelt werden, werden ihre Betätigungen einseitig gefordert und daher gefördert. Die einseitige Förderung der menschlichen Produktivkräfte weist schon die Existenz eines anderen Wesens auf, das dem Menschen entgegengesetzt ist. Nur die unverbindliche, dem Menschlichen weder fremde noch feindliche, Förderung kann die menschliche Universalität entsprechend befriedigen.

Die Unstimmigkeit im Menschen zwischen Produktivkräfte und Persönlichkeit, ist der Ausdruck seiner Entfremdung von seiner eigenen Gattung. Die Flucht von dem Anderen und die Verhütung in der Welt des *Privateigentums* trennt den Menschen von seinem Gemeinwesen, seinem Gattungswesen. Insofern zwingt die Entfremdung von der eigenen *Gattung* den Menschen, sich von dem Anderen zu entfremden. Es gibt kein gemeinschaftliches Ziel, welches das Interesse der Menschengattung vertritt. Der Andere repräsentiert unter dieser Logik seine egozentrischen Interessen und ist deswegen dem Einem entgegen. Dieser abwehrende Blick auf den Anderen schließt jeden in ein verarmendes Gattungsleben ein, deren Fundament der *Individualismus* ist. Weder erkennt der Mensch sein Wesen noch kann er die Notwendigkeit der Anerkennung des Anderen spüren, denn er sieht sich selbst von den Anderen getrennt. Sein Wesen ist für ihn ein Ungemeinwesen, sofern er gesellschaftlich gezwungen ist, die Welt, das Leben individualistisch zu betrachten und anzunehmen. Indem er von seinem *Gemeinwesen* entfremdet wird, entfremdet er sich von sich selbst, denn sein Selbst erwirbt nur aufgrund seiner Gattungsessenz Wirklichkeit. Verloren und getrennt von seinem *Gemeinwesen* wird der Mensch gezwungen, einer ihm fremden Referenz zu folgen. Das Ding, die Ware, das Privateigentum wollen den Ersatz des Menschen für ihn selbst sein und sie haben ihre Wirklichkeit in der entfremdenden Praxis des Individuums.

II.2 - Aufhebung der Entfremdung

Die Dissoziation des bewußten Seins von sich selbst, den Anderen und seiner eigenen Gattung ist unabhängig von der Sphäre, in der die Entfremdung stattfindet: in der Wissenschaft, Erziehung, Politik oder in der Moral, da sie in ihrer kapitalistischen Form fundamental ist. Diese Dissoziation wird dauernd von den Arbeitern durch ihre eigene Arbeitstätigkeit reproduziert.

Aber, sofern der Mensch sich immer entfremdet hat oder gezwungen wurde sich zu entfremden, ist sie keine Besonderheit der kapitalistischen Logik, sondern ihre Aufhebungsmöglichkeiten in den gegenwärtigen Umständen[9] verweisen auf einen Rückzug im Fortschreiten der Emanzipation des Menschen.

In Europa war die Französische Revolution das utopische Moment der Unterdrückten in der Zivilisationsgeschichte, sich von dieser "ewigen" Unterdrückung zu befreien, aber sie ist in eine schärfere Form der Ausbeutung des Menschen von den Menschen geraten. Das Ende der französischen Revolution war schon in ihrem gesellschaftlichen Inhalt determiniert, weil diejenigen, die sie führten, diejenigen waren, die sich schon die Produktionsmittel angeeignet hatten. D.h., "neue" Ausbeuter haben die Arbeiterklasse kommandiert und eine neue Unterdrückungsform gesetzt. Die Pariser Kommune war der Versuch der Arbeiterklasse den Putsch der bürgerlichen Revolutionären zu beseitigen.

Die Entfremdung, die nach diesem geschichtlichen Ereignis einsetzte, ist durch die Trennung der Arbeiter von ihren Produktionsmittel charakterisiert. Getrennt von ihren Produktionsmittel, müssen die Arbeiter ihre Arbeitskraft dem Besitzer der Produktionsmittel verkaufen, um die Mittel der Reproduktion ihres Lebens zu garantieren. Das Leben der Arbeiter wird von dem Willen der Besitzer der Produktionsmittel abhängig. Entäußert von ihrer Arbeitskraft, sind die Arbeiter zwangsläufig von den Produkten ihrer Produktion entäußert; entäußert von ihren Arbeitsprodukten, sind die Arbeiter von der Produktionsform entäußert, weil ihr Willen der Logik des Profits nicht widerstehen darf – und das ist ihr Arbeitsvertrag. Entäußert von der Arbeitsform sind sie von der Arbeit - aber nicht von der Produktion - entäußert. Die kapitalistische Arbeitsorganisationsform ist eigentlich die Entthronung der Arbeit von der Produktion durch die bloße Verdinglichung der Produktion[10]. Der Mensch wurde Objekt des Produktes, das nicht nur die Lebenstätigkeit des Menschen kommandiert, aber auch, als Waren-Form alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens tief bestimmt, denn diese vermittelt zwangsläufig – wie schon

---

[9] Die mittelalterliche Form der Entfremdung des Menschen, obwohl sie dem Arbeiter ermöglichte, sich direkt mit der Natur zu verhalten, stellte sie dieses freie Verhältnis einem unfreien Verhältnis der Arbeiter zu seinem Schützer unter. Sein Leben ist dessen Leben unterstellt und deshalb kann es den Menschen nicht befreien. Beide Tätigkeiten sind in ihrer Begrenzung gelähmt sich zu befreien, weil sie sich von der Gattung entfremdet sind.

[10] Daher den differenzierten Inhalt des Begriffs der Arbeit in den Marx´ Schriften. Wie Márkus sagt: "In diesem späteren >ökonomischen< Sinn steht das Wort Arbeit ausschließlich für den Stoffwechselprozeß Mensch-Natur, es ist die Äußerung einer Naturkraft, der Arbeitskraft, gegenüber dem Naturstoff, wie sie auch von einem künstlichen, vereinzelten Individuum vorgenommen werden könnte...**Jedoch**, sagt Márkus weiter "Was Marx noch in seine frühen philosophische Schriften mit dem Wort Arbeit belegt (*oder*) Produktion, wird in späteren ökonomischen Schriften mit Hilfe von Wortverbindungen wie >>der materielle Lebensgewinnungsprozeß der Menschen<<, der >>wirkliche gesellschaftliche Lebensprozeß<<, der >>produktive Lebensprozeß der Gesellschaft<< bezeichnet." (Márkus, G., Anthropologie und Marxismus, 23/4)

erwähnt – alle Verhältnisse in der Gesellschaft. Der Mensch arbeitet nicht mehr, er wird bearbeitet. Der entfremdete Mensch in der kapitalistischen Gesellschaft ist derjenige, der theoretisch darf, aber nicht kann. Und er kann nicht, weil die Ausübung seiner menschlichen Attribute automatisch von der Logik des Kapitals kontrolliert wird. Das heißt, er darf sie entwickeln, aber mit der Vorbedingung, daß er sie dem Interesse des Kapitals unterstellt und, wenn das sein eigenes (des Arbeiters) Interesse repräsentiert, daß er das entsprechende Kapital habe, um ihre Ausübung zu finanzieren. Wie Marx im "Kapital" feststellt[11], werden alle Verhältnisse von der Waren-Form vermittelt. Der Mensch ist ihr untergeordnet, ist ihr arbeitendes Objekt. Somit darf man sagen, die Entfremdung sei eine wesentliche negative Folge der kapitalistischen Produktionsweise, welche in Antinomie mit den positiven Wirkungen des Kapitalismus gerät.

Dagegen, soll nach Márkus, die Entstehung (Wandlung) der Entfremdung in ihrer verdinglichenden Form nicht als ein bloß Negatives aufgefaßt werden, sofern der Prozeß, den sie bewirkt, die Individualität aus den Gittern der ewigen sozialen Gebundenheit frei läßt und gleichzeitig fördert. Da die geförderte Individualität die überwiegende Voraussetzung für die Aufhebung der Entfremdung ist, wird diese von Márkus belohnt. Die Explikation, die Márkus dazu gibt, ist, nach meiner Einsicht, in ihrem Inhalt korrekt, sofern sie auf wirklichen gesellschaftlichen Ereignissen begründet ist, aber in ihrer Form, wegen der von Márkus geschaffenen Kausalität, problematisch:

> Wir müssen betonen, daß die Entfremdung für Marx ein *Prozeß* mit bestimmter historischer Tendenz ist, kein statischer Zustand, und daß die *Universalisierungstendenz* der Entfremdung, wie bereits bei der Betrachtung der Wechselbeziehung von Individuum und Gesellschaft hervorgehoben, keineswegs bedeutet, daß die Entfremdung jemals absolut werden könnte und jegliche Autonomie der die Gesellschaft bildenden Individuen vernichtete. **Weil nämlich die historische Entwicklung der Entfremdung gleichzeitig der notwendige Weg zum historischen Entstehen der *menschlichen Individualität* ist – was wir im folgenden noch ausführen werden -, ist das Wachsen der Entfremdung zugleich das Schaffen der *subjektiven Voraussetzungen* ihrer Abschaffung.** (Anthropologie und Marxismus, Márkus, Györgys, 111) (Hervorhebung von mir)

[11] "Da die Produzenten erst in gesellschaftlichen Kontakt treten durch den Austausch ihrer Arbeitsprodukte, erscheinen auch die spezifisch gesellschaftlichen Charaktere ihrer Privatarbeiten erst innerhalb dieses Austausches. Oder die Privatarbeiten betätigen sich in der Tat erst als Glieder der gesellschaftlichen Gesamtarbeit durch die Beziehungen, worin der Austausch die Arbeitsprodukte und vermittelst derselben die Produzenten versetzt." [Marx: Das Kapital, S. 118. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 3427/8 (vgl. MEW Bd. 23, S. 87)]

Es ist selbstverständlich, daß die kapitalistischen gesellschaftlichen Verhältnisse widersprüchlich sind und - das ist die Wesenheit dieses Systems – nicht nur die Entfremdung verstärkt reproduzierten, sondern auch den Inhalt der Arbeit bereicherten. Jedoch, darüber hinausgehen und diesen Fakt so behaupten als ob – wegen der Gleichzeitigkeit – die Entfremdung der bestimmende Faktor der "subjektiven Voraussetzungen ihrer Abschaffung wäre, zeigt sich der Logik des "wenn, dann" verpflichtet und stimmt nicht mit Marx überein.

Die Entfremdung ist ein universelles Phänomen der kapitalistischen Produktionsweise. Ihre Universalität entsteht aus der Universalität/Zentralität der Arbeit für das Leben des Menschen und diese ist unter den kapitalistischen Umständen verdinglicht. Jedoch, trotz der Universalität der Entfremdung, die alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens beherrscht, hat sie keinen Hegemoniestatus, weil der Mensch nie aufhört ein *Gattungswesen*, ein bewußtes Sein, ein antwortendes Wesen zu sein. Das ist, trotz allem, ein bestimmendes Sein. Wie Mészaros feststellt:

> Wenn die Gesellschaft eine "inerte Entfremdungstotalität" wäre; könnte man gar nicht gegen sie machen. Noch könnte irgendwelches Entfremdungsproblem es geben, denn wenn das Bewußtsein, das Bewußtsein von dieser "inerten Totalität" wäre, wäre sie identisch mit der Entfremdung[12]. (Mészaros, I., A Teorie da Alienacao, S. 162)

Außerdem implizierte das noch die Zustimmung der These des "Endes der Geschichte", sofern sie die Wirklichkeit ihres veränderbaren Charakters beraubte. Die Geschichte wäre die Entwicklung derselben, die Reproduktion unter verschiedenen Formen desselben Zustandes. Die Kategorie der *gesellschaftlichen Praxis* als Geschichtsmacher würde nicht existieren; ihren Inhalt reduzierte sich auf das bloße Folgen der Naturgegebenheit. Somit gäbe es keine Gesellschaftlichkeit in dem Marxschen Sinne, denn der Mensch könnte keine Geschichte mehr machen. Jedoch, wenn die kapitalistische Art und Weise der Äußerung des Menschen die Ursache seiner Entfremdung ist, dann können indem die Struktur und Arbeitsbedingungen vermenschlicht werden die notwendigen Bedingungen zur Aufhebung der Entfremdung geschaffen werden. Wie Mészaros erinnert:

> Nach Marx ist der Mensch von Natur aus weder egoistisch noch altruistisch. Er wird, in was er ist, in einer bestimmten Zeit, durch seine eigene Tätigkeit verändert. Daher, wenn diese Tätigkeit verändert wird, die menschliche Natur, die heute egoistisch ist, wird sich in einer be-

[12] "Se a sociedade fosse uma ´totalidade inerte de alienacao´; nada se poderia fazer sobre ela. Nem poderia haver qualquer problema de alienacao, ou conhecimento dela, pois se a consciência fosse a consciência dessa ´totalidade inerte´ seria idêntica à alienacao." (Mészaros, I., A Teoria da Alienacao, 162)

> stimmten verändern[13]. Mészaros, I., A Teoria da Alienacao, S. 132.

Somit, was sich als ein Kennzeichen des Menschen zeigt, sind nichts anderes als Attribute des Kapitals, durch die es sich gründet und definiert werden kann. Insofern, solange der Arbeitslohn, das Privateigentum, die kapitalistisch gesellschaftliche Teilung der Arbeit und andere externe und dem Arbeiter fremde Vermittlungen existieren, ist der Entfremdungszustand eine Zwangsläufigkeit. In diesem Sinne die Aufhebung der kapitalistischen Entfremdung fordert:

> ...die Abolition der ´entfremdeten Vermittlung´(d.i., der Vermittlung von zweiter Ordnung, kapitalistisch institutionalisiert): durch die Lieberation der Arbeit ihrer verdinglichenden Unterstellung den Gegenständen, dem ´äußeren Bedürfnis´; und durch die bewußte Förderung des ´inneren Bedürfnisses des Menschen menschlich aktiv zu sein und das Verwirklichen seiner menschlichen Vermögen, die ihm in seiner produktiven Tätigkeit inhärent sind, als auch des Genusses der nicht entfremdeten Produkten seiner Tätigkeiten[14]. (Mészaros, I., A Teoria da Alienacao, S. 85)

Insofern, operieren die Vermittlungen von zweiter Ordnung[15] in zwei Ebenen: in der Unmittelbarkeit, in der Arbeit, d.h. in dem Prozeß der Warenproduktion und in der Mittelbarkeit, d.i., in den verschiedenen Verhältnissen, die die Individuen gesellschaftlich unterhalten. Beide sind ineinander verflochten und obwohl die ersten die zweiten determinieren, heben die Zweiten ihre Abolition nicht auf, denn diese bedarf der Bildung des menschlichen Bewußtseins, die durch den bloßen Sturz der verdinglichenden Umstände nicht entstehen kann. Die bloße Entlohnung des Arbeiters hebt die kapitalistische Entfremdung nicht auf, denn diese setzt das menschlich-wissenschaftliche Agieren voraus. In der kapitalistischen Logik der Tätigkeit des Menschen, seiner Arbeit, ist die Entfremdung eingewurzelt. Ohne ihre Aufhebung und die Organisierung des Arbeitsprozesses, die auf dem Menschlichen gründet, ist jedwede

---

[13] "Na opiniao de Marx, o homem nao é, por natureza, nem egoista nem altruísta. Ele é transformado, pela sua própria atividade, naquilo que é, num determinado momento. Assim, se essa atividade for transformada, a natureza humana, que hoje é egoista, se modificará, no devido tempo." Mészaros, I., A Teoria da Alienacao, 132.

[14] "...a abolicao da ´mediacao alienada´(isto é, da mediacao de segunda ordem, institucionalizada em termos capitalistas): através da liberacao do trabalho de sua sujeicao reificada ao poder das coisas, à ´necessidade externa´; e através do estímulo consciente da ´necessidade interior´ que o homem tem de ser humanamente ativo e encontrar realizacao para os poderes que lhe sao inerentes em sua atividade produtiva, bem como no gozo humano dos produtos nao-alienados de sua atividade. Mészaros, I., A Teoria da Alienacao, 85.

[15] Die Vermittlungen von zweiter Ordnung sind die von dem Kapital gesetzt fremden entfremdenden Vermittlungen des Verhältnisses des Menschen zu der Natur, zu den anderen Menschen, zu seiner eigenen Arbeit.

Veränderung in der Arbeit, nichts anderes als eine neue Form die Verdinglichung des Menschen zu gewährleisten. Der Kampf der Arbeiter für die Teilung des Profits, eine Redistribution des Gewinnes kann maximal zur Verbesserung der Lebensbedingungen beitragen, aber der Geist des Kapitals bleibt genauso wie früher lebendig.

Die Konstruktion einer menschlich ökonomischen Struktur kann nicht durch die kapitalistischen Kategorien und Konzepten durchgedacht(erschaffen) werden. Bezüglich der Aufhebung der Entfremdung haben diesen Kategorien die Funktion, die bestehenden Umstände der Arbeit des Menschen im Kapitalismus zu denunzieren und zu ihrer Aufhebung beizutragen. Deswegen, wenn "...die Frage nach der ´positiven Transzendenz´ der Aufhebung der Entfremdung [gestellt wird], verwendet Marx Ausdrücke wie ´die komplexe Emanzipation aller Sinne und menschliche Attributen´.[16]" Mészaros, I., A Teoria da Alienacao, S. 116.

In diesem Sinne hat die Aufhebung der Entfremdung drei verschiedene aber ineinander verflochtenen Momente, die sich vollziehen:

- Das politische Moment, in dem die Arbeiterklasse die kapitalistische Aneignung der Arbeit als etwas, das seine Menschlichkeit degeneriert, aufdeckt und sich politisch zu ihrer Aufhebung organisiert.
- Das ökonomische Moment, in dem die Organisation des Arbeitsprozesses wirklich vermenschlicht wird, nicht allein durch die negative Aufhebung des Privateigentums, sondern auch durch die Ermöglichung der Vermenschlichung[17] des Arbeiters in seiner Arbeitstätigkeit.
- Das erzieherische bzw. bildende Moment, in dem der Mensch sich von der entfremdenden Logik befreit und sich sein Wesen aneignet.

Die Sphäre der politischen Tätigkeit befähigt und organisiert dadurch die Arbeiter für die Abolition der verdinglichenden Bedingungen ihrer Arbeit und die ökonomische ist der praktische Versuch die politischen Ziele zu erreichen. Die Limits der politischen Aktion zur Aufhebung der Entfremdung sind von der eigenen Spezifizität dieser Sphäre gesetzt, die "...nur die allgemeinen Bedingungen schaffen kann; und solchen Bedingungen sind nicht identisch mit der wirklichen Aufhebung der Entfremdung, aber doch eine notwendige Voraussetzung dafür[18]" (Mézaros, I., A Teoria da Alienacao, S. 117). Der

---

[16] "...quando chega à questao da ´transcendência positiva´da ´superacao´ da alienacao, ele usa expressoes como ´a complexa emancipacao de todos os sentidos e atributos humanos´." (Mészaros, I., A Teoria da Alienacao, 116.)

[17] *Vermenschlichung* des Arbeiters bzw. des Menschen bedeutet die Emanzipation des Arbeiters als Mensch, d.h. das Aufheben des Widerspruches zwischen menschlicher Essenz und Existenz des Menschen.

[18] "...só pode criar as condicoes gerais; e tais condicoes nao sao idênticas à superacao real da alienacao, mas um pré-requisito necessário a ela."Mézaros, I., A Teoria da Alienacao, 117.

Grund dafür liegt in der Natur der politischen Aktion, die bezüglich der Totalität der Varianten, mit der das Gemeinschaftliche in der Perspektive der Kooperation arbeitet, parteilich ist. Somit "die Verwirklichung der Universalität der positiven Transzendenz der Parteilichkeit zu überlassen, ist praktisch mindestens eine naive Einstellung, und theoretisch, widersprüchlich"[19] (Mézaros, I., A Teoria da Alienacao, S. 143).

Insofern kann der bloße Sturz der bestehenden Herrschaft von alleine die Vermenschlichung des Menschen nicht realisieren. Es ist notwendig, daß der Arbeiter sich die neuen (menschlichen) Prinzipien der gesellschaftlichen Verhältnisse aneignet, wobei die Aneignung ihre Wirklichkeit in der Praxis des Individuums hat. Diese Voraussetzung für die Vollendung der Aufhebung der Entfremdung ist die Voraussetzung für die Entscheidung die Entfremdung bekämpfen zu wollen und sie wirklich zu bekämpfen. Da sie ein gesellschaftlicher Prozeß ist, bedarf sie der ständigen Förderung des sich vermenschlichenden Individuums und fordert seine ständige Bereicherung. Hier könnte die Grundlage der Aufhebung der Entfremdung sichtbar werden, nämlich in der Erziehung des Menschen zum Menschen, seiner menschlichen Bildung[20].

Die Wirklichkeit der Bildung des Menschen, obwohl sie als gesellschaftliche Tatsache die gesellschaftliche Verhältnisse widerspiegelt, muß schon im (praktischen) Bewußtsein des Individuums im Gange sein; d.h. sie bedarf einer Praxis, in der trotz der bestehenden entfremdeten Bedingungen Vermenschlichungen stattfinden und die Menschen schon vermenschlicht sind. Diese Herausforderung aufzunehmen und zu bewältigen, ist primär und letztlich eine Entscheidung jedes Einzelnen und kann daher nur von ihm selbst durchgeführt werden. Die "vollendete" Aufhebung der Entfremdung fordert das von jedem, nämlich, daß jeder sich selbst zu seiner Vermenschlichung erzieht beziehungsweise bildet. Ohne dieses kann keine vermenschlichte vermenschlichende Gesellschaft entstehen. Das ist die Aufgabe eines Jeden mit sich selbst und seiner Gattung, "denn keine Institution kann das Wesen eines Seins verwirklichen, ´deren Verwirklichung ein inneres Bedürfnis´ ist, weil dadurch die eigene Verwirklichung des Menschen ihm nicht überlassen würde.[21]" (Mézaros, I., A Teoria da Alienacao, S. 169.)

Indessen ist es nicht nur unentbehrlich, sondern ist es eine Voraussetzung, daß die anderen Sphären des gesellschaftlichen Lebens diese erzieherische Arbeit in der Praxis des Individuums erfahren, daß sie nicht auf einen oder einzelne Momente reduziert wird. Die Praxis ist eine Totalität[22] und eine Praxis, die ihre menschliche Bildung

---

[19] "Esperar (...) que a parcialidade realize a universalidade da transcendência positiva seria uma atitude prática pelo menos igênua e, como teoria, contraditória." Mézaros, I., A Teoria da Alienacao, 143.

[20] In dem "Ausblick auf die Pädagogik" unterscheiden wir den Begriff der *Erziehung* von dem der *Bildung*.

[21] "nenhuma instituicao formalizada pode realizar o ideal do homem cuja ´realizacao existe como uma necessidade interna´, porque isso implicaria a contradicao de tornar exterior ao homem a sua própria realizacao." Mézaros, I., A Teoria da Alienacao, 169.

[22] Im "Ausblick auf die Pädagogik" erläutern wir den Terminus Totalität bei Marx.

anstrebt, soll auf diesen ihren Aspekt achten. Außerdem enthält und entwickelt jede Sphäre der kapitalistischen Gesellschaft die Entfremdung von dem Menschlichen. Die Entschleierung dieser Dissoziation unter den verschiedenen Sphären des gesellschaftlichen Lebens erfordert eine rigorose Erkenntnis der Wirklichkeit. Ohne diese wird der ganze Kampf auf der politischen Sphäre geschwächt, indem dieser, Opfer des Geistes wird, gegen den er bekämpft. Ohne die Definition seiner Wesenheit "pustet der Geist wohin er will", und dadurch bleibt der Mensch ohne die objektiven Möglichkeiten der Aufhebung seiner Entfremdung.

Die Aufhebung der Entfremdung hat zwei Momente, die ineinander verflochten sind und sich deswegen wechselseitig bestimmen, nämlich das Objektive und das Subjektive. Die objektive Aufhebung der bestehenden Form der Entfremdung impliziert nicht zwangsläufig die Aufhebung der Entfremdung als solche. Menschen auf selbstgenügsame Art leben oder imstande sein, die gesellschaftliche Gestalt der Entfremdung zu wandeln, d.h. die Alte durch eine neue wandeln. Der Zivilisierungsprozeß zeigt, daß die Geschichte der Entfremdung des Menschen nicht bloß auf dieses Phänomen reduziert werden darf, denn dieselbe Geschichte ist auch die Geschichte der Versprechung ihrer Aufhebung. Wir sagen Versprechung, weil sofern diese Geschichte, die Geschichte des Klassenkampfes ist und dieser bisher die Konsequenz eines Herrschaftszwangs ist. Deshalb ist ihr Versuch nichts anderes als eine theoretische – aber von den herrschenden Klassen, heuchlerische – Versprechung. Das bedeutet, daß die Aufhebung der Entfremdung nach zwei verschiedenen Richtungen ausgerichtet werden kann. Wie Lukács feststellt:

> Ihre objektive Überwindung kann also – nicht: muß – durch den Übergang in eine neue Formation oder durch eine neue, strukturell verschiedene Periode derselben Formation bewerkstelligt werden. Lukács, G., Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, S. 552.

Entweder ist die Überwindung der Entfremdung eine wirkliche Bewegung oder ist sie eine Täuschung ihrer selbst, den Menschen, die daran glauben, durch sie, sich vermenschlichen können. Die Französische Revolution ist das letzte große Beispiel eine Überwindung der bestehenden Entfremdung, die wesentlich nicht anderes geworden ist, als ihre Überwindung durch *eine neue strukturell verschiedene Periode derselben Formation*.

Dagegen kann die subjektive Aufhebung der Entfremdung die Widersprüchlichkeit in sich vertragen, emanzipatorischen und entfremdenden Momente in derselben Praxis haben, ohne bewußt und wollend dem Ziel der menschlichen Selbstverwirklichung untreu zu sein. Es ist selbstverständlich, daß die objektive Überwindung der Entfremdung dieselbe Widersprüchlichkeit in sich trägt und das ist sogar das Wesen der

kapitalistischen Entwicklung, aber dort liegt die Differenz darin, daß diese Widersprüchlichkeit Element, Beschaffenheit des unvermenschlichenden Charakters desjenigen Systems ist, dessen Ziel statt der menschlichen Selbstverwirklichung die Alienation des Menschen ist. Diese Differenz wird von Lukács folgendermaßen begründet:

> Anderes steht es **in den meisten Fällen** des individuell-subjektiven Überwindens der eigenen Entfremdung. Hier ist es durchaus möglich und kommt auch in der Wirklichkeit häufig vor, daß Menschen mit Leidenschaft eine, sie am meisten drückende Entfremdung bekämpfen und zugleich auf anderen Gebieten, an anderen Entfremdungen völlig achtlos vorbeigehen. Ja besonderes in Fällen, wo der Mensch in der einen Entfremdung sich als ihr leidendes Objekt erlebt, während er in der anderen der – gesellschaftlich irregeführte – aktive Vermittler ihres objektiven Seins im realen einzelmenschlichen Fall ist, kann er bei allem tiefst überzeugende Hasse gegen die erste Entfremdung in der Zweiten eine aktive entfremdete Rolle spielen. (Lukács, G., Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, S. 552.) (Hervorhebung von mir)

Diese Passage provoziert, einige polemische Fragen zu stellen wie z.B.: was sind die Konsequenzen des weiteren Bestehens dieser Antinomie? Was ist die Ursache dieses Verhaltens, d.i., was determiniert, daß die Mehrheit der engagierten emanzipatorischen Praxis, diese Antinomie bei sich enthalten, nämlich zwei verschiedenen entgegensätzlichen Herren dienen?[23] Und: wie kann sie bekämpft werden? - Die Antwort auf die erste Frage ist der Grund weshalb Marx behauptet hat, daß die Geschichte der "Menschheit" die Geschichte der Entfremdung ist, sofern sie die Geschichte des Klassenkampfes ist. Denn eine Nichtentfremdete Gesellschaft hat keine Klasse und daher keinen Klassenkampf. Das heißt, die Konsequenz ist das weitere Bestehen der Entfremdung. Die Antwort auf die zweite Frage ist mit der der dritten Frage verknüpft, denn die Ursache der antinomisch revolutionären Praxis liegt in der Inexistenz einer Ethik, die auf dem Menschlichen gegründet ist. Diese These läßt sich bei Marx mit Hinweis auf seine Konzeption des Wesens des Menschen, das *gemeinschaftlich und universell ist*, rechtfertigen. Wenn der Mensch ein *universelles Wesen* ist, dann muß seine Praxis *universell* sein und diese *Universalität* kann nur durch das menschliche, gemeinschaftliche, wohlverstandene Interesse geschaffen und erhalten werden. Die

---

[23] Lukács erwähnt sogar das fürchterliche Beispiel der Gewerkschafter, die zu Hause echten Tyraneer sind: "Ohne auf diese Frage jetzt detailliert eingehen zu können, verweise ich nur auf den in der Arbeiterbewegung oft vorkommenden Fall, daß Menschen, die ihre Entfremdung als Arbeiter leidenschaftlich, auch erfolgreich bekämpfen, im Familienleben ihre Frauen tyrannisch entfremden, um dadurch bei einer neuen Entfremdung ihrer selbst landen müssen. Lukács, G., Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, S. 528/9.

Sphäre der Ethik ist nach Lukács die einzige, auf der der wesentlichen Sinn einer Praxis aufgedeckt werden kann:

> Die konkreten Problemen, die aus dieser Lage, aus dem seinshaften Pluralismus der Entfremdung entspringen, können erst in der Ethik ihrer Bedeutung entsprechend behandelt werden. Es handelt sich dabei um eines der größten Hindernisse im echten Menschwerden, Persönlichwerden des Menschen. (Lukács, G., Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, S. 552.)

Daß der Inhalt einer Praxis, die sich emanzipatorische Ziele stellt, aber zugleich entfremdende Werte durchsetzt, eines der größten Hindernisse der menschlichen Selbstverwirklichung ist, entspricht dem praktischen Charakter der Marxschen Philosophie, bei der die Aufhebung der Entfremdung nur *universell*, d.i. *radikal* erstrebt werden kann. Solange die politischen Engagements zum Sturz der kapitalistischen Gesellschaftsordnung von einer Praxis getragen werden, die antinomische Elemente und Werte beinhaltet, wird diese Ordnung immer noch ihre Herrschaft – ironischerweise durch solche Praxis – reproduzieren. Die Bekämpfung der Entfremdung muß der *Totalitätsnatur* der menschlichen Praxis entsprechen, weil sich nur dadurch eine wirklich emanzipatorische Praxis entwickelt. Wie Lukács feststellt, ist es notwendig "...daß sich hier die Intention der menschlichen Aktivität auf die Persönlichkeit als Totalität richten muß."(Lukács, G., Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, S. 529.

Indessen ist es hier wichtig, hervorzuheben, daß **die Eroberung des menschlichen Bewußtseins** eine graduale Errungenschaft ist, die durch eine menschlich orientierte Erziehung erschafft wird, mit Hilfe derer die Fundamente der Widersprüche des Kapitalismus identifiziert und in ihren vielfältigen Zusammenhängen rekonstruiert werden. Je mehr der Arbeiter (Mensch) die Genese der Wirklichkeit, die ihn entfremdet, (theoretisch) beherrscht, desto mehr Möglichkeit erschafft er sich selbst, um die Hindernisse seiner Bildung zu bekämpfen und dadurch seine Praxis menschlich zu qualifizieren. Weil "....je stärker die Entfremdung das gesamte Innenleben der Arbeiter erfaßt, desto ungestörter kann die Herrschaft des Großkapitals funktionieren." (Lukács, G., Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, S. 544.)

Dennoch kann die Aufhebung der Entfremdung nicht durch die individuelle Anstrengung geschafft werden, sofern ihr Charakter universell ist. Ohne eine gemeinschaftliche Praxis, die sich der menschlichen Selbstverwirklichung orientiert, kann die Entfremdung aus der Gesellschaft auf keine Weise abgeschafft werden. Wie Mézaros feststellt:

> ...das Individuum kann seine eigenen Fähigkeiten verwirklichen, nur, wenn es die Kanäle für ihr Fließen hat, d.i., wenn seine Ähnlichen fähig und imstande sind, zu

bekommen, was es anzubieten hat.[24] Mézaros, I., A Teoria da Alienacao, 222.

Mézaros bezieht sich hier auf die Marxsche These, daß die menschliche Sinnlichkeit nur durch die Sinnlichkeit des Anderen gebildet werden kann[25]. Das verlangt eine bewußte Kooperation derjenigen, deren Praxis auf die menschliche Selbstverwirklichung abzielt.

Die Vorstellung der Möglichkeit der Aufhebung der Entfremdung ist keine bloße Utopie, wenn sie von einem geschichtlichen Verständnis der Wirklichkeit ausgeht. Es geht nicht (ihre Aufhebung) um einen Traum, einen Wunsch oder eine Phantasie motiviert von einer romantischen Sehnsucht, sondern um eine philosophisch-wissenschaftliche Annahme des Menschen und seiner Umstände, welche seiner geschichtlichen Wirklichkeit entspricht. Die Aufhebung der Entfremdung soll nicht vorgestellt werden, sondern begründet unter einer historisch-dialektischen Perspektive, die über die Zeit einer Generation hinausgeht.

Sofern der Mensch nicht nur er selbst(Individuum) ist, sondern auch das gesellschaftliche Ensemble[26], erstreckt sich die Aufhebung der Entfremdung nicht zuerst auf die individuelle Sphäre und danach auf die gemeinschaftliche, sondern gleichzeitig auf beide. Die universelle Aufhebung, bzw. die wirkliche Aufhebung der Entfremdung, ist eine Herausforderung, die nur von einer emanzipatorischen massenhaften Bewegung zu verwirklichen ist. Und die Erfüllung des gemeinschaftlichen Charakters ihrer Aufhebung impliziert notwendigerweise die Erfüllung einer anderen ihrer Forderungen, nämlich, daß sie nicht im Geist, sondern in der Wirklichkeit realisiert wird.

Dieses Verständnis der Marxschen Theorie läßt sich folgendermaßen rechtfertigen. Sofern der Mensch durch die Veränderung der Natur sich selbst verändert, und die Transformationen, die sowohl in der Natur als auch in dem gesellschaftlichen Sein Ausdruck der gesellschaftlichen Verhältnisse sind, muß eine Praxis, die revolutionär sein will, die Prinzipien ihrer Kritik in die Wirklichkeit durchsetzen. Ohne dies kann das revolutionäre Individuum viel Engagement haben, aber bewirkt wenig oder gar nicht.

Der Umsturz der bestehenden Lebensumstände kann nur von einer massenhaften Bewegung ausgelöst werden und muß, da er auf die Vermenschlichung der gesellschaftlichen Verhältnisse abzielt, aus vermenschlichender Praxis entstehen. Nur so kann dem revolutionären Ideal eine dauerhafte Wirklichkeit ermöglicht werden. Revolutionieren heißt mehr als der Sturz der entfremdeten gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre menschliche Organisierung. Es ist ein Sich-selbst-Vermenschlichen durch das Ver-

---

[24] "...o indivíduo só pode realizar seus próprios poderes se tiver escoadouros para eles, isto é, se seus semelhantes forem capazes e estiverem dispostos a receber aquilo que ele tem a oferecer." Mézaros, I., A Teoria da Alienacao, S. 222.

[25] Über diese These siehe in dieser Arbeit den Kapitel über die Selbstverwirklichung.

[26] Siehe 6ten These über Feuerbach.

menschlichen des Anderen. Solange die Bejahung einer menschlichen Gesellschaft durch die Antithese des Privateigentums, d.i., seiner Verneinung gemacht wird, ist die Vermenschlichung der Gesellschaft als ein gesellschaftlich natürliches Phänomen noch nicht geschehen:

> Den Menschen als ein wesentliches Sein, durch die Negierung der Theologie und des Privateigentums, d.i., als antikapitalistische und antitheologische Referenz, definieren, ist eine Negation der Negation. Dadurch wird der Mensch noch nicht als ein selbstvermittelndes Sein konzipiert, weil seine Universalität immer noch durch die Negation seiner Negation definiert wird.[27] Mézaros, I., A Teoria da Alienacao, S. 150.

Die effektive Aufhebung der Entfremdung wird Wirklichkeit, wenn ihr Negieren der Ausdruck einer Totalität von unentfremdender Praxis als der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit ist. Die Aufgabe der Aufhebung der Entfremdung fordert deswegen mehr als den bloßen Willen sie zu verwirklichen; es reicht nicht, daß die Menschen ihrer Entfremdung bewußt sind und diesen Zustand überwinden wollen. Man muß wissen was man verwirklichen will. Wenn der Mensch sich selbst verwirklichen will, muß er wissen was er ist. Es bedarf der Erkenntnis von sich selbst als Gattung, seinem Wesen. Ohne diese Klarheit zu haben, können die sich vermenschlichenden Menschen keine wirkliche Bedrohung für das Kapital bedeuten, denn sie können sein Wesen nicht treffen. Dies ist also die erste Aufgabe: Nicht nur die Entfremdung zu bekämpfen, sondern sich auch in diesen Kampf an einer klaren Idee des menschlichen Wesens zu orientieren.

Nach dieser Analyse über die Entfremdung des Menschen bei Marx, stellt sich die Frage, wodurch die Darstellung was der Mensch ist, und daß dessen Verwirklichung immer noch sowohl ein Bedürfnis als auch eine Notwendigkeit ist, im Kontext der Marxschen Gedanken gerechtfertigt werden kann. Schon der Begriff "Entfremdung" verweist auf eine nicht-entfremdete Kondition, eine, die dem wirklichen Wesen des Menschen entspricht. In seiner Analyse der Kondition des Arbeiters in der kapitalistischen Gesellschaft stellt Marx den Menschen in einer Verkehrung seines Wesens dar. Aber wie kommt er dazu, daß das Wesen des Menschen in dieser Gesellschaft verkehrt ist? – Marx beantwortet diese Frage durch die Analyse dessen, wodurch der Kapitalismus sich entfaltet, nämlich durch die menschliche Tätigkeit. Das Argument von Marx ist folgendes: Um Kapital zu produzieren, muß der Mensch arbeiten. Um mehr Kapital zu produ-

---

[27] "Definir o homem como um ser essencial negando a teologia e a propriedade privada, isto é, em termos de referências anticapitalistas e antiteológicas, é uma negacao da negacao. Com isso, o homem ainda nao está sendo concebido como um ser automediador, porque sua universalidade ainda está sendo definida pela negacao da negacao." Mézaros, I., A Teoria da Alienacao, S. 50.

zieren, muß der Mensch mehr und besser arbeiten. Aber dafür muß er in seinen Produktivkräften gefördert werden, damit er mehr und besser produziert. Gerade diese sind dasjenige, was, nach Marx, das Wesen des Menschen enthält. Die (grundlegenden) Produktivkräfte des Menschen sind die menschlichen Attribute, die sein Wesen definieren. Nur durch ihre Förderung kann Kapital entstehen. Das heißt, die Positivität ist das Wesen des Menschen und die Negativität das Wesen des Kapitals, nämlich die entfremdete Arbeit. Wenn Marx in den "Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" die entfremdete Arbeit als das Wesen des Kapitals darstellt, stellt er insofern das Wesen des Menschen dar.

In dem folgendenden Kapitel wird versucht, das Wesen des Menschen, so wie es sich bei Marx darstellt, herauszuarbeiten.

III - ÜBER DAS WESEN DES MENSCHEN

Hat der Mensch ein Wesen? - Ist die These begründbar, daß Marx ein positives Bild des Menschen in seiner Theorie darstellt? - Wenn ja, kann diese These als eine Entwicklung seiner Gedanken angenommen werden, oder entspricht sie nur einem bestimmten Moment seiner Schriften?

Es wird in dieser Arbeit davon ausgegangen, daß der Mensch ein Wesen hat und dies wird im Diesseits von den Menschen selbst geschaffen. Auf die dritte Frage, ist die Antwort ebenfalls positiv und sie wurde schon kurz in dem vorigen Kapitel dargestellt und wird in diesem ausführlich unter dem Punkt III.1 entwickelt. Die Antwort auf diese Frage wird ermöglichen, die These zu verteidigen, daß die Marxsche Theorie in ihrer Totalität ein bestimmtes Bild dessen, was der Mensch ist, bietet. Das heißt, man kann behaupten, daß Marx eine (versteckte) anthropologische Diskussion über das Wesen des Menschen durchgeführt hat.

III.1 - DIE ENTWICKLUNG DER MARXSCHEN GEDANKEN

Es wurde und wird oft davon gesprochen, daß es einen Bruch in der Entwicklung der Marxschen Gedanken gibt. Wie das Wort "Bruch" aufzeigt, bedeutet es einen radikalen Wechsel der Ideen des Autors, der entweder auf sein früheres theoretisches Objekt verzichtet oder es aus anderer Perspektive und Weise betrachtet, die auf keinen Fall eine scheinbare Anknüpfung mit dem früheren Blickwinkel hat.

Bevor analysiert wird, ob und in welchem Fall die Entwicklung der Marxschen Gedanken gegenüber diesen beiden Fällen besteht, möchte ich kurz erinnern, um welche Werke es sich handelt, die den angeblichen Bruch widerspiegeln. In den "Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" von 1844 analysiert Marx das Phänomen der Entfremdung in seiner kapitalistischen Gestalt und die geschichtlich wirkliche Möglichkeit seiner Aufhebung. Da sorgt sich Marx um die Ankündigung, das Beweisen, das Beschreiben und Erklären eines Phänomens, das trotz seiner ständigen Präsenz in allen früheren gesellschaftlichen Formationen keine Naturwüchsigkeit der Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens ist, sondern ein Resultat der Unterdrückung einer großen Mehrzahl der Menschheit von einer Minderheit ist; ein Phänomen, das in einer kapitalistischen Gestalt stärker wird, weil eben in dieser Gesellschaftsformation die objektive Möglichkeit der Aufhebung entstanden ist. Da sorgt sich Marx auch um die Aufdeckung der geschichtlich wirklichen Möglichkeit seiner Aufhebung. Aber dieses Werk von Marx läßt, nach meiner Einsicht, eine Lücke, die durch die folgenden Fragen offenbart wird: Wie wurde/wird

die kapitalistische Gesellschaftsformation gebaut? Was ist das "Rätsel", das ihren Inhalt umgibt, als ob diese naturwüchsig gewachsen wäre? Wie ist die innere Dynamik ihres Mechanismus? – Diese Fragen werden von den "Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" nicht geklärt, trotz der Hinweise, die man in ihnen finden kann[28]. Es schien ihm notwendig diese Fragen zu antworten um eben sein theoretisches, philosophisches und politisches Ziel, die Bekämpfung der Entfremdung, erreichen zu können. Wie Schmied-Kowarzik feststellt:

> Während es Marx in seinen Frühschriften darum ging, philosophisch die geschichtlichen Bedingungen der Möglichkeit der Entfremdung und damit die politischen Bedingungen der Möglichkeit ihrer Aufhebung aufzuklären, versucht er nun, in der >Kritik der politischen Ökonomie< die Logik des Kapitals als eine negative Logik der Entfremdung in ihrem strukturgesetzlichen Funktionieren kritisch aufzudecken. Die Dialektik der geschichtlichen Praxis, wie er sie seit Mitte der 40en Jahren entwickelt hat, setzt Marx nun als bekannt voraus, ohne sie nochmals ausdrücklich zu thematisieren; vielmehr beginnt er unmittelbar, die negative Logik des Kapitals aus ihrer eigenen Bewegungsgesetzlichkeit zu explizieren, um somit gleichsam immanent ihre grundsätzliche Widersprüchlichkeit und Verkehrtheit aufzuhellen. (Schmied-Kowarzik, W., Dialektik im Primat der Praxis, 116)(Unterstreichung von mir)

Es gibt **zwei Momente** dieses Zitates, die ich hervorheben möchte: **Erstens** die Behauptung, "... die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis, wie er sie 40er Jahre entwikkelt hat, setzt Marx nun voraus, ohne sie nochmals ausdrücklich zu thematisieren...". Gegen die Auffassung, daß Marx sie nicht thematisiert hat, spricht eine der reichsten Passagen des "Kapitals", wo Marx über den Fetischismus der Ware diskutiert. Da erörtert Marx ausdrücklich die Entfremdung, die dem Kapitalismus entsprechende gesellschaftliche Praxis. Er zeigt dort die Materialität dieses Phänomen, und auch seine Entsprechung im Bewußtsein des Menschen. Wie Márkus feststellt, ist das

> .....eine der detailliertesten Diskussionen und Analysen zu der Entfremdung (um ebenfalls diesen Begriff zu gebrauchen) in dem gesamten Lebenswerk von Marx.
> Man sollte auch hinzufügen, daß dieses Kapitel unmittelbar dem wichtigen Teil des Manuskripts vorangeht, das von der kapitalistischen Produktion als die Produktion und Reproduktion der speziellen kapitalistischen Produktionsbeziehungen handelt – eine Problematik, die Marx später aus

[28] Diese Forderung erfüllt Marx im "Kapital". Da will er wissen, was das Innere, die Struktur, die Dynamik des Kapitalismus ist.

> dem ersten Band in den *unvollendeten* dritten Band verlegt hat. Márkus, G., Antropology and Marxism, S. 79/80)[29]

Außerdem, ist die Diskussion, die Marx im dreizehnten Kapitel des "Kapitals"[30] unternimmt, nämlich über die proletarischen Kinder in den Fabriken, ein Ruf nach der Vermenschlichung der Gesellschaft; der Vorzug der lebendigen Arbeit über die tote Arbeit; und auch das wichtige Detail, das, wie Márkus feststellt:

> Marx setzt den Kommunismus als eine moralische affirmierte Form der menschlichen sozialen Entwicklung allen antagonistischen Epochen der Frühgeschichte entgegen -... - gegen alle Erscheinungen - nicht aus einigen seiner Frühwerke, sondern aus dem *Kapital* heraus. (Márkus, G., Anthropology and Marxism, 02)[31]

Dies sind einige Hinweise, daß Marx sein theoretisches Ziel nicht verlassen hat. Aber doch zeichnet er einen anderen Umriß, wo er dieses Ziel theoretisch zu erreichen versucht hat; er verfolgt es auf anderen Bahnen, und dadurch wird die Betonung der Diskussion von einer neuen Perspektive bestimmt, von der *Ökonomie*. Deswegen deckt sich die dortige Diskussion nicht mit der aus den 40er Jahren. Ob das genug ist für die Unterstellung der philosophischen Diskussion, die scheinbar niedrige Stelle der anthropologischen Sorge in dem späteren Marx zu rechtfertigen ist - ob das ein wissenschaftlicher Grund für die minderwertige Stellung der anthropologischen Kategorien, wie z. B. die Selbstverwirklichung und die Anerkennung des Menschen ist, ist, nach meiner Einsicht, etwas fraglich. Was ich dazu sagen kann ist, daß die Diskussion in den "Pariser Manuskripten", um nicht als utopisch verstanden zu werden, eine ökonomische Analyse voraussetzt, die Marx erst später durchgeführt hat[32]. Auf der anderen Seite bleibt der Widerspruch: Wenn es nicht möglich ist, die philosophischen und ökonomischen Analysen gleichzeitig zu unternehmen – wie Marx sie sich gestellt hat, das heißt, aus ihrem Inne-

---

[29] ...one of the most detailed discussions and analyses of alienation (using this term too) in the whole life-work of Marx. One should also add that this chapter immediately precedes the great section of the manuscript dealing with capitalist production as the production and reproduction of the specifically capitalist *relations of production* – a problematic that Marx later moved from the first volume of the Capital to the *unfinished* third volume." (Márkus, G., Antropology and Marxism, 79/80)

[30] Dieses Kapitel hat als Obentitel "*Maschinerie und große Industrie*" und die Diskussion über die Kinderarbeit in den Fabriken ist der Untertitel 3.a "*Aneignung zuschüßiger Arbeitskräfte durch das Kapital. Weiber- und Kinderarbeit*".

[31] Marx opposes communism to all antagonistic epochs of ´prehistory´ as a morally affirmed form of human social development - ... – against all the appearances – not from some early work of his, but from the *Capital*".

[32] Ich will damit nicht sagen, daß Marx in den "Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" eine utopische Kritik des Kapitalismus unternommen hat, sondern, daß Marx in diesem Werk die Entfremdung theoretisch aufgedeckt hat. Im "Kapital" hat er durch die ökonomische Kategorie – in der Struktur, Dynamik und Logik des Kapitalismus – bewiesen, was er vorher denunziert hat.

ren die Logik des Kapitals zu fassen – wäre dann die Philosophie nicht unfähig, die gegenwärtige Welt zu begreifen, wäre sie nicht eine bloße Theoretische?[33] Und das ist, was Marx in seiner Philosophie ständig bekämpfte, die Einschließung der Philosophie in der geistigen Welt, in der Welt der reinen Abstraktion. Aber wie kann man diesen scheinbaren Widerspruch bei Marx erklären? – Man darf nicht vergessen oder unterschätzen, daß Marx einem umfangreichen Rätsel gegenüberstand, der damals nur empirisch von den Nationalökonomen betrachtet wurde und deren Explikationen letzten Endes in der "Naturwüchsigkeit" mündete. Marx hat sich diese Aufgabe, beziehungsweise Forderung, der Wirklichkeit angenommen, nämlich die innere Entwicklung, Struktur und Dynamik des Kapitalismus theoretisch zu systematisieren. Und das schafft er in "Die Kritik der politischen Ökonomie". Für Marx war es klar, daß die ökonomische Diskussion des Entfremdungsprozesses in der kapitalistischen Gesellschaft zu erklären, und dessen geschichtlich konkrete Aufhebungsmöglichkeiten zu entschleiern, eine Notwendigkeit war. Es ist zu fragen, ob Lukács, Gramsci, Lefèvbre diese hinterlassene Herausforderung von Marx, erfüllt haben. Daß sie Ökonomie und Philosophie gleichzeitig diskutiert haben, ist klar, aber ob sie dadurch die Logik des Kapitals aus seinem Inneren, wie Marx sie sich damals gestellt hat, erfaßt haben, ist mehr als fraglich.[34] Trotz aller Rechtfertigungen, die man dafür hervorbringen kann und die plausibel sein mögen, wird es jedoch immer ein Mangel in den späteren Schriften erkennbar bleiben, der in seinen Frühschriften betont wurde, nämlich eine transparente Ausführung über die Welt und die Gesellschaft als eine Produktion der Menschen.

Das zweite Moment, das ich aus dem vorgenannten Zitat hervorheben möchte, ist die negative Logik des Kapitals. Diese ist negativ, weil das Subjekt seiner Produktion und Reproduktion, der Arbeiter, von ihm negiert wird und an seiner Stelle der Schein gebaut wird, nämlich die Maschinerie als der echte Produzent. Negativ, weil die notwendigen objektiven Umstände für das Entstehen des freien Menschen - frei von der Determination der Natur, frei von einem gesellschaftlichen System, das den Menschen einem "ewigen" sozialen, kulturellen und politischen Umstand unterwarf; frei von einem noch

---

[33] Flickinger arbeitet mit der Hypothese, daß es unmöglich sei, gleichzeitig mit den ökonomischen und den philosophisch-anthropologischen Kategorien zu arbeiten, und dadurch erklärt sich dieser äußerliche Bruch in der Entwicklung der Marxschen Gedanken. "Die Darstellung der Konstitution des Kapitals grenzte, indem sie nur auf die auf das Kapital bezogene Bestimmungen zurückgreifen darf, sehr präzise aus, was sich nicht in der ökonomisch-verdinglichenden Begrifflichkeit formulieren läßt. Die Frage nach dem menschlichen Subjekt wäre nicht, wie man meinen könnte, einfach verdrängt, sondern vor dem genannten Hintergrund nur ex negativo zu stellen." (Flickinger, Hans G., Das verschwundene Subjekt in der Marxschen Theorie, 339). Ich kann leider hier nicht auf diese Diskussion eingehen, denn sonst würde ich von meinem theoretischen Ziel abweichen.

[34] Um diese Frage lösen zu können, setzt es voraus, daß man in die Schriften von diesen Autoren hinein taucht und eine ausführliche Analyse des Zusammenhangs zwischen Philosophie und Ökonomie herausarbeitet. Und über die Ziele dieser Arbeit hinaus geht. Trotzdem werden wir später auf diesen Punkt zurückkehren, z. B. dann, wenn wir *die Arbeit* analysieren.

sehr mystischen, natürlichen Verständnis der Natur, frei von der Anstrengung und Belastung des Leibes; frei die Zukunft zu denken - verkehrt werden und sich als Ausdruck einer "naturwüchsigen" Unterdrückung der Mehrheit der Menschen zeigen. Das Resultat dieser Verkehrung ist die Verschärfung der Entfremdung, die unbegrenzte Unterdrükkung der Menschen (der Arbeiter).

Die Naturalisierung dieser Verkehrung, die theoretisch in der liberalen These der absoluten Freiheit des Menschen enthalten ist - eine Verabsolutierung, die wie alle Verabsolutierungen, die Verdeckung des wirklichen gesellschaftlichen Inhaltes ist - verlegt die Erreichung der Freiheit, die Vermenschlichung des Menschen in eine abstrakte Welt, eine Welt nur von dem Geist bewohnt, eine nur im Geist wirkliche Welt. Die echte, reale Wirklichkeit wird von einer angeblich gesellschaftlichen Naturwüchsigkeit determiniert. Die Verbindung dieser beiden Wirklichkeiten, ist kein Wirkliches, sondern ein Geistiges. Die Materialität des Lebens wäre also eine unvermeidliche Verkehrung der Menschlichkeit, deren Realisierung nur im Jenseits möglich sei. Eine Logik, die der hegelschen Logik entspricht. Darin liegt der Sinn der Rückkehr von dem reifen Marx auf Hegel. Nach Schmied-Kowarzik:

> Das erneute Anknüpfen an Hegels >Logik< ist keine positive Aufnahme der Hegelschen Dialektik, durch die Marx seine frühere Hegel-Kritik zurücknimmt – ganz im Gegenteil: Marx nimmt Hegels >Logik< als eine Logik der Entfremdung, um in Anlehnung an sie die negative Logik des Kapitals entwickeln zu können (116). Und kurz danach bejaht er: ...die Stoßrichtung des Spätwerks der >Kritik der politischen Ökonomie< ist nun eine andere: sie benutzt "kokettierend" die Hegelsche Dialektik, um mit ihr die Logik des Kapitals in ihrer Negation gegen die Menschen und gegen die Natur aufzudecken. (Schmied-Kowarzik, W., Dialektik im Primat der Praxis, S. 116/7)

Die von Marx aufgedeckte Homologie beider Logiken, der des Kapitals und der Hegelschen verweist auf den ideellen Rekurs (auf die Hegelsche Logik), mit dem die innere Struktur, Dynamik und Verfahren des Kapitals zu entschleiern versucht wird.

In bezug auf das zweite Moment möchte ich noch sagen, daß Schmied-Kowarzik darüber hinausgeht und belastet damit die Nichtbeachtung der Grundvoraussetzungen der Frühschriften mit den Mißverständnissen einiger Auslegungen und Kritiker des späteren Marx. Wäre nicht derselbe Schmied-Kowarzik, der auch feststellt, daß die "... wertökonomische Logik des Kapitals, die eine negative Logik der Entfremdung und der Verkehrung ist"[35], dann dürfte man sofort davon ausgehen, daß er der Meinung wäre, im "Kapital" gäbe es nicht genug Indizien für die Hauptthesen des Frühwerkes, wie z. B.,

---

[35] Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich., Dialektik im Primat der Praxis, 117.

die reiche Analyse über die Entfremdung im Teil über den Fetischismus der Ware und genug theoretische Erörterungen um diese Grundvoraussetzungen in ihm zu spüren und aufzudecken. So macht Schmied-Kowarzik die folgende Behauptung:

> Wenn man diese Grundvoraussetzung nicht mitbedenkt und das >Kapital< lediglich für sich als *die* Marxsche Lehre liest, so **kann es leicht passieren** – wie es vielen Nachfolgern und Gegnern der Marxschen Theorie passiert ist – daß man die Pointe übersieht, hier die immanent in der Logik des Kapitals argumentierende kritische Aufdeckung ihrer prinzipiellen Negativität vor sich zu haben. Dann wird Marx zu einem klassischen Ökonomen, der sich kritisch zwar von seinen Vorgängern abhebt, aber doch positiv wissenschaftlich die Dynamik der ökonomischen Bewegungsgesetze analysiert, die von sich aus über die bestehende Gesellschaftsformation hinaus in eine andere, die sozialistische Gesellschaft treiben werden. (Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich, Dialektik im Primat der Praxis, 117) (Hervorhebung von mir)

Man sollte darauf achten, daß er vorsichtig die Bemerkung, "kann es leicht passieren", macht. Das bedeutet, daß es für Schmied-Kowarzik, um den späteren Marx gefahrlos zu verstehen, besser ist, die grundlegenden Gedanken der Pariser Manuskripte anzunehmen. Ohne diese methodologische Haltung "kann es leicht passieren ... daß man die Pointe übersieht, hier die immanent in der Logik des Kapitals argumentierende kritische Aufdeckung ihrer prinzipiellen Negativität vor sich zu haben". Aber das bedeutet nicht, daß es für Schmied-Kowarzik im späten Marx keine Indizien eines philosophischen Hintergrund gäbe.

Von allem was bisher gesagt wurde, ist unbestritten, daß es Veränderungen in den Marxschen Spätschriften gibt. Nicht nur in der Darstellungsweise, sondern auch in dem Inhalt wird man Unterschiede finden, wie z. B. die Konzepte von "Arbeit" und "Produktion", das Verhältnis individualistischer und gemeinschaftlicher Bedürfnisse[36], und andere mehr. Es ist auch klar, daß diese Unterschiede Marx nicht von seinem Ziel und Stoßpunkt abbringen: Der Mensch und die theoretische Diskussion über seine wirkliche Vermenschlichung. Diese Auffassung wird bei Márkus folgendermaßen rechtfertigt:

> ...in diesem Frühwerk von Marx entwickelte philosophische Konzeption (über das menschliche Wesen, über Menschen und Geschichte), ungeachtet gewisser Korrekturen und

[36] Márkus meint "...daß Marx in diesem Werk, gemäß seiner damaligen Auffassung über das allgemeine Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, der Annahme war, mit der Aufhebung der Entfremdung werde das unmittelbar-empirische Bewußtsein des Individuums, seine >>Sinnlichkeit<<, der restlosen Aneignung und Einverleibung des gesamten Reichtums des gesellschaftlichen Bewußtseins fähig..." (Márkus, G., Anthropologie und Marxismus, 81)

> Modifikationen, auch in den späten Werken aufzufinden ist; ohne Kenntnis und Beachtung jener Konzeptionen sind diese auch nicht voll und ganz verständlich. Will man den historischen Materialismus von Marx und seiner philosophisch ->anthropologischen< Auffassung des menschlichen Wesens trennen (es wäre vielleicht am richtigsten, den letzteren Problemkomplex in seiner Gesamtheit mit Lukács *die Marxsche Ontologie des gesellschaftlichen Seins zu nennen*), stößt man auf unlösbare Antinomie, deren verschiedenen Seiten in der bürgerlichen Marx-Kritik ständig reproduziert werden. (Márkus, Györgys., Anthropologie und Marxismus, 15) (Unterstreichung von mir)

Und die unlösbaren Antinomien sind keine Sache einer nicht gewollten Einheit in der Marxschen Theorie, sondern einer Interpretation, die selbst in den späteren Schriften die philosophische Annahme nicht anerkennen will. Hier teilt Márkus dieselbe Meinung von Schmied-Kowarzik, nämlich, daß "*ohne Kenntnis und Beachtung jener Konzeptionen diese auch nicht voll und ganz verständlich sind*; gleich wie *kann es leicht passieren... daß man die Pointe übersieht, hier die immanent in der Logik des Kapitals argumentierende kritische Aufdeckung ihrer prinzipiellen Negativität vor sich zu haben.*"

Schließlich können Bedenken auch dahingehend geäußert werden, daß von Marx viel verlangt wurde und wird, nämlich eine Art von Perfektion und innerer Geschlossenheit, die oft aus seinen Ideen, seinem Ideal genommen wird und ihm entgegenstellt wird. Was bei anderen Theoretikern mitgedacht wird, um ihre Idee zu begreifen, nämlich Zeitlichkeit und Räumlichkeit, diese notwendigen Prinzipien der Akademie, werden im Falle von Marx vernachlässigt. Um Marx begreifen zu können, muß man die Stimmung seiner Zeit spüren, die Notwendigkeiten seiner Zeit in seiner Auslegung mitdenken, und somit merken, daß er von den Nöten seiner Zeit und Raumes bestimmt wurde. Anderes zu erwarten, wäre reiner Idealismus und keine wirkliche Auffassung seiner Gedanken.

III.2 - DAS WESEN DES MENSCHEN

Der Terminus "Wesen" bei Marx hat keine abstrakte, idealistische Bedeutung. Der Mensch wird gefaßt als ein Lebewesen, das in seinem Dasein geschaffen wird. Insofern gibt es keine feste natürliche Voraussetzung, die das Wesen des Menschen im voraus begrenzen könnte. Der Mensch in seinem geschichtlich empirischen Dasein zeigt sich als ein ständig aufhebendes Lebewesen, das zu einer Gattung gehört, die ein dauerndes, sich neu Schaffendes ist. Aber von wo aus schafft sich der Mensch? Aus seinen Erlebnissen, seinen Erfahrungen, die geschichtlich, täglich erlebt und erfahren werden, würde

ein Marxist beantworten. Doch was ermöglicht dem Menschen, ein nicht im voraus begrenztes Wesen zu sein, ein Werden, was in sich nicht vorbestimmt ist? Mit dieser Frage soll auf den Punkt hingedeutet werden, von dem aus das Wesen des Menschen, ohne an irgendwelcher Art von Transzendentalismus verankert zu sein, konkret analysiert werden kann. Der Mensch ist ein-sich-ständig-Werden, weil in seiner organischen Verfassung die entsprechende Anlage dafür angelegt ist. Wenn dieses nicht eingeräumt würde, müßte ein verborgenes a priori angenommen werden. Doch wie sich aus der Interpretation von Marx diese Frage beantworten läßt, ist schwierig festzustellen. Marx analysiert den Menschen durch das was er von sich im Laufe seiner Erlebnisse und Erfahrungen geworden ist. Er beschreibt kritisch den Menschen in seiner geschichtlichen Wirklichkeit, und dadurch konstatiert er ihn. Warum der Mensch das geworden ist und was er ist und werden kann, wird durch die gesellschaftliche Praxis bestimmt, die selbstverständlich bei Marx den Menschen, das Individuum, einschließt. Aber mit dem Menschen als ein insich, ein naturgegebenes, ein organisches Sein, das eine spezifische, nur seiner Gattung entsprechende Verfassung hat, hat Marx sich explizit gar nicht befaßt, er hat es nur kurz erwähnt. Gerade weil ihm dies als eine gelöste, selbstverständliche, und deshalb unwichtige Frage erschien. In der "Deutschen Ideologie" will Marx die fundamentale Unterscheidung zwischen der Mensch- und der Tiergattung aufzeigen, wenn er schreibt:

> Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel *zu produzieren*, ein Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist. Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst. (Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd. 03, S. 21) (Unterstreichung von mir)

Die körperliche Organisation des Menschen ermöglicht ihm ein Werden, das er noch nicht in-sich hat. Ein Werden, das ihm die Wirklichkeit ermöglicht, eine Wirklichkeit, die von den Menschen selbst geschaffen wird, so daß ihm die Zukunft eine Kategorie[37] ist und nicht erst ein Konzept, welche als ein nicht-beschlossenes, die Freiheit des Men-

[37] Die Kategorien bei Marx haben einen gegenständlichen Charakter, sie entstehen aus dem Realen: "Für das Bewußtsein daher – und das philosophische Bewußtsein ist so bestimmt, dem das begreifende Denken der wirkliche Mensch und daher die begriffne Welt als solche erst das Wirkliche ist, erscheint daher die Bewegung der Kategorien als der wirkliche Produktionsakt – der leider nur einen Anstoß von außen erhält -, dessen Resultat die Welt ist; und dies ist – dies ist aber wieder eine Tautologie – soweit richtig, als die konkrete Totalität als Gedankentotalität, als ein Gedankenkonkretum, in fact ein Produkt des Denkens, des Begreifens ist..." (Marx, K., Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW, Bd. 13, S. 632)

schen als eine wirkliche Möglichkeit bezeichnet.[38] Denn der Mensch ist ein Sein, das seine Lebensmittel selbst produziert, dessen Produktion eine Veränderung der Natur impliziert, dies aber in ihrer Wirklichkeit und nie in ihrer Gesetzlichkeiten geschieht. Durch diese Transformation der Gegenständen der Natur - diese gibt es nicht mehr wie die Natur es "will", sondern wie der Mensch es sich wünscht, will und bedarf – verändert der Mensch sich selbst. Diese Veränderung des transformierenden Seins ist eigentlich die wirkliche geistige und körperliche Bereicherung des Menschen, dessen agierende Werkzeuge seine körperliche Organisation und seine Natur sind. Der Mensch wirkt über die Natur, weil er ein Wesen ist, das von seiner Welt, von sich selbst und von diesem Wissen bewußt ist. Durch die Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten des Menschen wurde die Natur zum unorganischen Körper des Menschen, das heißt sie wurde vom Willen des Menschen bestimmt:

> Die Natur ist der *unorganische Leib* des Menschen, nämlich die Natur, soweit sie nicht selbst menschlicher Körper ist... (Marx, Karl., Die Ökonomisch-Philosophische Manuskripte, MEW, EB1, S. 516)

Trotz der Bestimmung der Natur über den Menschen, die durch ihre Gesetzlichkeiten getrieben wird, ermöglicht das (praktische) Bewußtsein des Menschen sie unter Kontrolle zu bringen, sofern er ihre Gesetzlichkeiten und Kausalitäten erfaßt hat.

Die Natur ist dem Menschen eine unentbehrliche Gegebenheit, von der sein Überleben abhängt, und deren Erhaltung eine Grundvoraussetzung für die Existenz der Menschengattung ist. Das ist eine Tatsache, die den Menschen herausfordert, die Natur richtig zu kennen, um sie bestimmen zu können. Die Bestimmung des Menschen über die Natur, sein Veränderungsvermögen wird auf keinem Fall von dem bloßen Willen des Menschen entschieden, sondern der Mensch wirkt über die Natur mit dem, was er von seinen vergangenen Generationen geerbt (gelernt) hat, von den Umständen, in denen er lebt, und auch durch den Ungang mit anderen Individuen. Das heißt, das wirkliche Leben des Menschen ist kein abstraktes, bloß aus Gedanken entstandenes, sondern es ist ein praktisches Sein, das seine eigene Umwelt, Umgebung und sich selbst in dieser Auseinandersetzung schafft. Somit hängt der Mensch von den Verhältnissen unter denen sein Leben bedingt ist, ab. Das Leben ist kein bedingungsloses Tun, sondern ein bedingtes. Diese Bedingtheit unter der der Mensch unerbittlich leben muß, bestimmt nicht nur seine Beziehung zur der Natur, sondern auch, und das ist das Wichtigste, die Art seiner Beziehung zu den anderen Menschen und zu sich selbst. Und das, weil der Mensch kein naturwüchsiges Sein ist, sondern ein bewußtes gesellschaftliches Sein:

---

[38] Der Marxsche Theoretiker, der diesen Aspekt ausführlich analysiert hat, war Georg Lukács in seinem Werk "Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins", in Prolegomena.

> Die Weise, in der die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, hängt zunächst von der Beschaffenheit der vorgefundenen und zu reproduzierenden Lebensmittel selbst ab. Diese Weise der Produktion ist nicht bloß nach der Seite hin zu betrachten, daß sie die Reproduktion der physischen Existenz der Individuen ist. Sie ist vielmehr schon eine bestimmte Art der Tätigkeit dieser Individuen, eine bestimmte Art, ihr Leben zu äußern, eine bestimmte *Lebensweise* derselben. Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie. Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion, sowohl damit, *was* sie produzieren, als auch damit, *wie* sie produzieren. Was die Individuen also sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion. (Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd. 03, S. 21)

Der Mensch kann die (gesellschaftliche) Natur bestimmen, wenn er sich seiner eigenen Bedingtheit bewußt ist. Indem er das kann, kann er mit deren Bewußtsein und Verstand sein Bestimmungsvermögen über die Natur ausüben.

Die Art des Verhältnisses des Menschen mit der Natur, ist, wie im vorletzten Abschnitt angedeutet, eine zum-Menschen-führende. Das heißt, der Mensch ist das Subjekt in diesem Verhältnis, er verhält sich zu der Welt mit sich selbst verhaltend; er macht die Welt zu seiner ihm eigenen und insofern kontrolliert er sie. Er faßt sie in ihren Gesetzlichkeiten und beherrscht sie somit; er unterstellt sich der Welt nicht, sondern sie ihm; er baut die Welt nach seiner Vorstellung auf; er verhält sich mit ihr als ihr Zentrum; die Welt ist ihm zu eigen[39]. Denn er ist das universale Wesen! – Alle anderen Gattungen sind der Menschgattung, deshalb nennt Marx den Menschen ein Gattungswesen. Das wird ermöglicht nach Marx durch:

> Das praktische Erzeugen einer *gegenständlichen Welt,* die *Bearbeitung* der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens, d. h. eines Wesens, das sich zu der Gattung als seinem Wesen eignen oder zu sich als Gattungswesen verhält. (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 516/7[40])

---

[39] Über diese zentrale Stellung des Menschen in der Natur, ist die Beschreibung von Pico della Mirandola bemerkenswert: "....es sei der Mensch der Mittler unter den Geschöpfen, den Wesen über ihm sei er vertrauter Freund, und Lenker sei er derer, die tiefer stehen als er; mit der Schärfe seiner Sinne, mit seinem Forschergeist und mit dem Lichte seines Verstandes begreife er die Natur, zwischen ewiger Dauer und verfließender Zeit sei er das Zwischenglied..." (Mirandola, Picco della., Über die Würde des Menschen, S.05)

[40] Eine Passage des Buches von Márkus, die ein gutes Verständnis des Begriffes "Gattungswesen" ermöglicht, ist in der englischen Edition: "Unfortunatelly the accepted English term for *Gattungswesen*: "species being", loses one aspect of the German expression as employed by Marx: the oposition implied in it between man and animal. For in the *Economic and Philosophic Manuscripts* Marx speakes everywhere about animals as members of some species, belonging to, and falling under, some genus (Gattung). Man, on the other hand, is a *Gattungswesen* – one may say: a being of the genus, a generic being -, whom an ever increasing multitude of natural kinds and species belong to." ("Unglücklicher-

Das ermöglicht dem Menschen die Welt nach seiner Vorstellung zu schaffen, sich als ein geschichtliches Sein zu bejahen und die Aufhebung der Umstände der Natur eine Möglichkeit – sofern der Mensch ihre Gesetzlichkeiten respektiert. Somit ist die Welt keine Naturwüchsigkeit, sondern eine Produktion der Menschen. Das bedeutet, daß der Mensch eine zentrale Stellung in der Natur besetzt. Diese Zentralität existiert, weil das Verhältnis der anderen Gattungen mit dem Menschen von diesem bestimmt wird. Der Mensch hat ein Wesen, welches das Wesen der Verhältnisse der anderen Gattungen zu ihm bestimmt.

Gattungswesen zu sein scheint der Hauptinhalt des Wesens des Menschen darzustellen, weil es das Bewußtsein und die Arbeit voraussetzt. Weil der Mensch denkt und arbeitsfähig ist, ist er ein Gattungswesen. Arbeit ist die zentrale Kategorie zum Verständnis des Menschen, weil es ohne sie keine Möglichkeit für die Vergegenständlichung des Bewußtseins gäbe; es wäre sonst eine Abstraktheit. Durch seine Universalisierungsfähigkeit (Gattungswesen) unterscheidet sich der Mensch grundsätzlich von den Tieren. Diese Fähigkeit, seine Umwelt und sich selbst zu überwinden, von sich selbst seine Freiheit zu erobern, entspricht dem Menschen. Ein Sein, das seine Triebe kontrolliert und der Natur ein anderes Gesicht schenken kann. Ein Lebewesen, das die anderen versteht und dessen Verstehen die Kommunikation mit allen anderen Lebewesen ermöglichen kann. Der Vollstrecker des Willen Gottes auf Erden, so würde Pico della Mirandola ihn nennen[41]. Eine der Passagen der "Ökonomisch-philosophischen Manuskripte", in der Marx nicht nur den Menschen in seiner Spezifizität beschreibt, sondern auch durch die Beschreibung des Unterschiedes zwischen ihm und den Tieren deutlich vorzeichnet, ist folgende:

> ...das sich zu der Gattung als seinem eignen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält. Zwar produziert auch das Tier. Es baut sich ein Nest, Wohnungen, wie die Biene, Biber, Ameise etc. Allein es produziert nur, was es unmittelbar für sich oder sein Junges bedarf; es produziert einseitig, während der Mensch universell produziert; es produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben; es produziert nur sich selbst, während der Mensch die ganze Natur reproduziert;

---

weise verliert der übliche englische Begriff für Gattungswesen "species being" einen Aspekt des deutschen Ausdrucks, wie ihn Marx gebraucht: den in ihm implizierten Gegensatz zwischen Mensch und Tier. in seiner Ökonomie und in seinen philosophischen Schriften spricht Marx überall/stets über Tiere als Mitglieder irgendwelcher Spezien, die einer Gattung (Genus) zugeschrieben werden oder unter eine Gattung fallen. Der Mensch dagegenhin ist ein Gattungswesen – man kann sagen: er ist ein Wesen der Gattung, ein artmäßiges Wesen - dem eine ständig zunehmende Vielzahl von natürlichen Arten und Spezien angehört." (Márkus, Györgys., Anthropology and Marxism, S. 04)

[41] Über diesen Aspekt siehe das Zitat der vorherigen Fußnote.

> sein Produkt gehört unmittelbar zu seinem physischen Leib, während der Mensch frei seinem Produkt gegenübertritt. Das Tier formiert nur nach dem Maß und dem Bedürfnis der spezies, der es angehört, während der Mensch nach dem Maß jedes species zu produzieren weiß und überall das inhärente Maß dem Gegenstand anzulegen weiß; der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit." (Marx, K., Die Ökonomisch-Philosophische Manuskripte, MEW, EB1, S. 516/7)

In dieser Passage entwickelt Marx die Vielfältigkeit des menschlichen Attributes *Gattungswesen*:

1) *Der Mensch produziert universell und nicht einseitig. Universell* produzieren bedeutet über die Unmittelbarkeit hinaus produzieren, und das erfordert das *universelle Betrachtenkönnen* der Wirklichkeit. Das heißt, die Welt in ihren vielfältigen Zusammenhängen betrachten und dadurch über sie wirken.
2) *Über die körperlichen Bedürfnisse hinaus zu produzieren* ist der Beweis dafür, daß der Mensch sich mit der Natur *universell* verhält, denn nur ein Sein, das frei von den physischen Bedürfnissen produziert, ist imstande, sich als ein bestimmendes Sein zu bewähren.
3) *Der Mensch reproduziert die Natur* und um dies tun zu können und es zu tun, erhebt der Mensch sich als Oberhaupt der Natur. Das Oberhaupt der Natur zu sein, ist die Krönung der *Universalität* des Menschen; die Natur ist ihm und er bestimmt die Existenz der Natur.
4) *Der Mensch tritt frei seinem Produkt gegenüber*, denn er ist nicht unmittelbar von ihm abhängig. Er bestimmt, was, wann und wie produziert wird, und was, wann und wie mit dem Produkt gemacht wird. Er ist nicht in einer unmittelbar leiblichen Beziehung zu dem Produkt; er kann sogar auf deren Konsum verzichten.
5) *Der Mensch weiß nach dem Maß dem Gegenstand anzulegen*, das zu können setzt voraus, daß solches Sein imstande ist, jede Spezies nach seinen Bedürfnissen und Umgebung anzunehmen und dadurch sich mit ihm zu verhalten. Das ist der Grund dafür, daß der Mensch das Oberhaupt der ganzen Natur ist.
6) *Der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit*, das zeigt, meiner Meinung nach, den Sinn der *Universalität* des Menschen, weil der Mensch sowohl nach dem Maß jedes Gegenstandes beziehungsweise jeder Spezies anlegt, als auch, daß er die Natur rekreiert. Respektierend ihre Gesetzlichkeiten transformiert er die Natur nach seiner Vorstellung und diese ist von der Ästhetik geprägt. So ist sieht Marx die *Universalität des Menschen.*

Das Faktum, daß der Mensch sich selbst schafft, daß er arbeitsfähig ist, und deshalb seine Welt selbst bestimmt und die Zukunft von der Gegenwart unterscheidet, d. h., die Zeit seinem Lebensinhalt unterschieden macht, und daher ein geschichtliches Sein wird, läßt die Geschichte kein Gegebenes mehr sein, sondern macht sie zum Resultat der menschlichen Existenz. Tiere und Pflanzen haben keine Geschichte, sondern eine sich dauernd wiederholende Gegenwart, ein immer dasselbe treiben, oder vielleicht besser gesagt, ein in sich selbst treiben lassen – ihre Triebe sind naturwüchsige Mechanismen gegen die sie nichts machen können, gerade weil sie nichts wissen. Nur ein Sein, das wissen kann, kann Geschichte haben. Aber der Mensch macht Geschichte nur insofern, als er arbeitet. Die Geschichte ist ein tätigendes Existieren und kein beschauendes Wissen. Das Dasein des Menschen ist dadurch geschichtlich:

> Die Menschen haben Geschichte, weil sie ihr Leben *produzieren* müssen, und zwar müssen, auf *bestimmte* Weise: dies ist durch ihre physische Organisation gegeben; ebenso wie ihr Bewußtsein. (Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd.03, S. 30) (Unterstreichung von mir)

Diese Behauptung könnte zur Frage verleiten, ob die Tiere ihr Leben nicht auch produzieren, insofern sie ihr Nest selbst bauen, sich ihre Lebensmittel besorgen und sich selbst und ihren Nachwuchs schützen müssen. Die Antwort ist, nein. Die Tiere produzieren nicht, weil Produzieren, Schaffen, Erfinden, selbst die Produktion kontrollieren, die Art und Weise der Tätigkeit zu determinieren. Die Tiere aber können das nicht tun; sie sind keine arbeitenden Lebewesen. Nur der Mensch macht Geschichte.

Indessen ist die Geschichte also kein Resultat des Willens eines Individuums, auch wenn dieses ein mächtiger Mensch ist, sondern sie ist der Ausdruck des Mitlebens vielfältiger Individuen. Ein Mitleben, das eine doppelte Bedeutung hat; erstens, ein – von der bisherigen Geschichte – Bestimmt-zu-werden und zweitens, ein gegenseitiges Sich-bestimmen zu sein. Dadurch wird der Mensch bestimmt, sich gemeinschaftlich bzw. gesellschaftlich zu leben. Solange der Charakter seiner Gesellschaftlichkeit nicht aus entfremdenden Umständen geschaffen wird, lebt er gemeinschaftlich. Der Mensch ist – einerlei ob entfremdet oder nicht - ein Sein, das der sinnlichen Anerkennung der Anderen bedarf, ohne die er sich selbst nicht anschauen und über seine Praxis nachdenken und sie bewerten kann. Dieser gemeinschaftliche Sinn des menschlichen Wesens, sein Gemeinwesen, entsteht, nach Marx:

> ... durch die *Not* und den *Egoismus* der Individuen, d. h. unmittelbar durch die Bestätigung ihres Daseins selbst produziert. (Marx, K., Auszüge aus Mills 2Èlements d´économie politique, MEW, EB1, S. 451)

Das Wesen des Menschen ist zugleich geschichtlich und gemeinschaftlich, denn eigentlich geschichtlich ist es nur, insofern es in Gemeinschaft verläuft. Das Gemeinwesen des Menschen ist ein praktisches Dasein, das durch die Bestätigung seines Lebens entsteht. Weil der Mensch sein Wesen gesellschaftlich schafft und diese Gesellschaftlichkeit auf der Basis der gegenseitigen Abhängigkeit des Anderen begründet wird, wird dieses gesellschaftliche Wesen zugleich ein Gemeinwesen. Es gibt hier also den Anspruch des gesellschaftlichen Wesens, sich zu vergemeinschaftlichen. Aber genauso wie die Geschichte ist dieses Geschehen eine Entscheidung der vereinigten Individuen:

> Indem das *menschliche* Wesen das wahre *Gemeinwesen* der Menschen, so *schaffen*, produzieren die Menschen durch Bestätigung ihres *Wesens* das menschliche *Gemeinwesen*, das gesellschaftliche Wesen, welches keine abstrakt-allgemeine Macht gegenüber dem einzelnen Individuum ist, sondern das Wesen eines jeden Individuums, seine eigene Tätigkeit, sein eignes Leben, sein eigner Geist, sein eigner Reichtum ist. (Marx, K., Auszüge aus Mills 2Èlements d´économie politique, MEW, EB1, S. 451)

Es scheint in dieser Passage, daß Marx das gesellschaftliche Wesen und das Gemeinschaftliche als ein und dasselbe darstellt. Das Gesellschaftliche und das Gemeinschaftliche würden als eine und dieselbe Sache angenommen. Gesellschaftlich leben, bedeutet nach dieser Aussage von Marx, gemeinschaftlich zu leben. Aber wenn wir die obige Behauptung genauer lesen, dann wird deutlich, daß er zuerst das *menschliche Gemeinwesen* zitiert und dann das *gesellschaftliche Wesen*. Das heißt, daß das Erste das Zweite enthält aber nicht vice-versa. [42]

---

[42] Das Gemeinschaftliche und das Gesellschaftliche sind bei Marx ähnliche und unterschiedliche Begriffe. Jedoch ist bei ihm klar, daß der Begriff des Gesellschaftlichen einen größeren Umfang als der des Gemeinschaftlichen hat. Das Gesellschaftliche beinhaltet alle Momente des Lebens des Menschen und das Gemeinschaftliche beinhaltet den materiellen Moment des Zusammenseins. Dagegen geht das Gesellschaftliche über das Gemeinschaftliche hinaus und enthält das "bloße" Subjektive, den geistigen Moment. Das ist zum Beispiel die Idee in den folgenden Passagen: "Die gesellschaftliche Tätigkeit und der gesellschaftliche Genuß existieren keineswegs allein in der Form einer unmittelbar gemeinschaftlichen Tätigkeit und unmittelbar gemeinschaftlichen Genusses, obgleich die gemeinschaftliche Tätigkeit und der gemeinschaftliche Genuß, d. h. die Tätigkeit und der Genuß, die unmittelbar in wirklicher Gesellschaft mit andren Menschen sich äußert und bestätigt, überall da stattfinden werden, wo jener unmittelbare Ausdruck der Gesellschaftlichkeit im Wesen ihres Inhalts begründet und seiner Natur angemessen ist." [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 138. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 706 (vgl. MEW Bd. 40, S. 538)] "Allein auch wenn ich wissenschaftlich etc. tätig bin, eine Tätigkeit, die ich selten in unmittelbarer Gemeinschaft mit andern ausführen kann, so bin ich gesellschaftlich..." [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 138. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 706 (vgl. MEW Bd. 40, S. 538)] Genauso wie der Begriff des "Gesellschaftlichen" erhält der des "Gemeinschaftlichen" bei Marx letztlich ein ethisches Fundament, wie z. B. in der folgenden Passage: "Eben weil die Individuen nur ihr besondres, für sie nicht mit ihrem gemeinschaftlichen Interesse zusammenfallendes suchen, überhaupt das Allgemeine illusorische Form der Gemeinschaftlichkeit, wird dies als ein ihnen »fremdes« und von

Die Analyse über was der Mensch ist, d. i., was den Menschen menschlich macht, leitet über zu der Frage nach dem Sinn des Begriffs des "menschlichen Wesens" in der Marxschen Theorie. Die hier verfolgte Interpretation des Begriffes des "menschlichen Wesens" bei Marx richtet sich gegen idealistische Auslegungen dieses Begriffes. Zugleich soll auch die Demystifizierung der Marxschen Theorie als einer rein ökonomischen vorgenommen werden. Bei Marx, wie Márkus feststellt, ist das menschliche Wesen:

> ... eine philosophische Abstraktion, die die determinierenden Züge der in *diesem* Sinn verstandenen allgemeinen Tendenz des geschichtlichen Gesamtprozesses charakterisiert. (Márkus, G., Anthropologie und Marxismus, 129)

Doch in Marx' Schriften ist die Verwendung der Termini *Wesen* und *menschliches Wesen*, keine Rarität, sondern hat eine hervorgehobene Präsenz in seinen Schriften. In der "Deutschen Ideologie" rechtfertigt Marx die Verwendung des Begriffs des "Wesens des Menschen", wenn er erklärt, daß:

> Diese Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet, ist der reale Grund dessen, was sich die Philosophen als »Substanz« und »Wesen des Menschen« vorgestellt, was sie apotheosiert und bekämpft haben, ein realer Grund, der dadurch nicht im Mindesten in seinen Wirkungen und Einflüssen auf die Entwicklung der Menschen gestört wird, daß diese Philosophen als »Selbstbewußtsein« und »Einzige« dagegen rebellieren. [Marx/Engels: Die deutsche Ideologie, S. 45. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 1305 (vgl. MEW Bd. 3, S. 38)]

Indem Marx sich erlaubt, diesen Begriff selbst zu verwenden, eignet er sich ihn für seine Theorie an und gibt ihm einen neuen Inhalt, beziehungsweise Perspektive. Insofern gibt es auch keinen Grund, einer auf Marx gegründeten Analyse die Berechtigung abzusprechen, weil sie den Terminus "Wesen" oder "Wesen des Menschen" verwendet hat. Solcher Vorwurf übersieht oder unterschätzt sowohl die Verwendung und Rechtfertigung dieses Begriffs bei Marx, er gründet sich auch auf eine Konzeption von Philosophie, die der Marxschen Philosophie entgegengesetzt ist[43].

---

ihnen »unabhängiges«, als ein selbst wieder besonderes und eigentümliches »Allgemein«-Interesse geltend gemacht, oder sie selbst müssen sich in diesem Zwiespalt bewegen, wie in der Demokratie." [Marx/Engels: Die deutsche Ideologie, S. 36. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 1296 (vgl. MEW Bd. 3, S. 34)] Aber es ist klar, daß genauso wie der Begriff des "Gesellschaftlichen", auch der des "Gemeinschaftlichen" durch die obige Differenzierung verwendet wird.

[43] Es wäre sinnvoll, eine ausführliche Diskussion über diese Problematik der Marxschen Theorie zu unternehmen, aber das erfordert jedoch eine notwendige Zeit und Moment, um solche Unternehmung auszuführen, die die Ziele meines Promotionsvorhabens überschreiten. Über die Analyse des Begriffs We-

Nunmehr sollen die Hauptattribute des menschlichen Wesens analysiert werden.

III.2.1 – Die Arbeit

Die Arbeit ist die Lebenstätigkeit des Menschen. Die Äußerung seiner körperlichen Verfassung bewirkt die Auseinandersetzung Mensch-Natur. Der Mensch entdeckt sich dadurch als ein bewußtes Sein, ein Sein, das sich seiner Welt, sich selbst und sich dieses Bewußtseins bewußt ist. Diese Äußerung des Menschen, Äußerung im doppelten Sinn; Äußerung von seiner körperlichen Organisation und Äußerung von seiner Subjektivität, bewirkt einen doppelten Veränderungsprozeß, nämlich einer in die Natur – diese ist nicht mehr die Herrscherin von sich selbst – und einen Veränderungsprozeß des Menschen, des Veränderers. Der Mensch schafft sich dadurch körperlich und geistig. Vor dieser Vergegenständlichung der Arbeitstätigkeit[44] ist der Mensch eine bloße Abstraktion, er existiert noch nicht, weil das Entstehen des Menschen zwangsläufig durch die Vergegenständlichung seiner Arbeitsfähigkeit erfolgt. Insofern darf gesagt werden, der Mensch macht sich selbst, er realisiert sich in der Natur und nicht durch bloße Setzung der Gesetzlichkeit der Natur in ihm, denn er ist kein Objekt von ihr, keine Widerspiegelung ihrer Gesetzlichkeiten. Er ist ein bestimmendes Sein und kein Resultat einer bloßen Determination. Er ist so, weil er denkt, aber sein Denken ist nur möglich, weil er von der materiellen wirklichen Welt herausgefordert wird. Er muß seine Existenz gewährleisten und beweisen. Dafür ändert der Mensch ihre Kausalitäten und insofern fordert er die Natur heraus, sich selbst zu überwinden. Die Überwindung des Menschen von den natürlichen Kausalitäten der Natur ist der Grund dafür, warum die Natur selbst sich überwinden muß.

Der Mensch arbeitet, weil er Bedürfnisse hat und mindestens die primären Bedürfnisse befriedigen muß. Das bedeutet, daß er nicht aus sich selbst stimuliert wird, sondern von seinen Bedürfnissen. Die Arbeit richtet sich nicht unmittelbar auf die Natur, weil sie vorher von den Bedürfnissen bestimmt, angeregt wird. Aber die Bedürfnisse sind zugleich Folge der Auseinandersezungen des Menschen mit/in der Natur. Das heißt, der Mensch ist unmittelbar mit der Natur verbunden, eigentlich ist er ein Teil von ihr, aber sein Verhältnis zu ihr wird durch die Bedürfnisse angetrieben. Die Tiere dagegen sind anderes. Obwohl ihre Tätigkeit in der Natur von den Bedürfnisse angetrieben wird, sind

---

sen in der Geschichte der Philosophie, siehe Gilson, E., L´être et l´essence. Librairie Philosophique J. Vrin, ISDN:9782711602841; und über die Verwendung dieses Terminus von Marx, siehe Krahl, Hans-Jürgen., Konstitution und Klassenkampf. Schriften und Rede 1966-1970, Verlage Neue Kritik.

[44] Es ist selbstverständlich, daß es praktisch unmöglich ist, solche Situation vorzustellen. Es geht hier darum, die Idee hervorzuheben, daß die Arbeit dasjenige ist, was den Menschen als Menschen definiert, daß nur durch sie es möglich ist, sich als Mensch vorzustellen.

diese im voraus bei ihnen von der Natur vorgegeben und insofern gibt es keine Vermittlung. Bei den Menschen entstehen sie, wie schon angesprochen, in der ständigen Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur. Der Mensch ist ein Subjekt und als solches entscheidet er über die Bestimmungen, die über ihn wirken. Die Bedürfnisse entstehen prinzipiell aus der reinen körperlichen Konstituition des Menschen – der Mensch hat Hunger, Schlaf und Durst – weil er dazu nicht zu arbeiten braucht. Aber im Laufe der Zeit wird er, kurz nach dem ersten Arbeitsakt, durch den Vergesellschaftungsprozeß sich bereichern und dadurch werden neue Bedürfnisse entstehen, die auf einer anderen, höheren Ebene als die der körperlichen Organisation sind. Das Prinzip bleibt bestehen, nämlich der Mensch arbeitet, weil er Bedürfnisse hat, aber er kann arbeiten, weil seine körperliche Organisation ihm das ermöglicht. Die Tiere haben auch Bedürfnisse, aber deren Befriedigung ergibt sich nicht durch die Arbeitstätigkeit, sondern durch Instinkte, die eigentlich die Vergegenständlichung der Gesetzlichkeiten der Natur in der körperlichen Organisation des Tieres sind. Wenn Marx behauptet, daß die Arbeit im Kapitalismus nicht die Befriedigung von Bedürfnissen ist[45], dann ist daran die Behauptung enthalten, daß die menschliche (nicht-entfremdete) Arbeit die Befriedigung von menschlichen Bedürfnissen ist.

Diese Bedeutsamkeit der Bedürfnisse für das Begreifen des Menschen, impliziert keine Alterität in der Prioritätsstellung der Arbeit unter den Attributen des menschlichen Wesens, denn die menschlichen Bedürfnisse entstehen aus der Arbeit. Die Arbeit und nicht das Bewußtsein ist die zentrale Kategorie zur Erfassung des Menschen, weil dies ohne seine Vergegenständlichung, die nur durch die Arbeitsbetätigung möglich ist, eine reine Abstraktion bleibt. Weil der Mensch nur durch die Arbeit ein Mensch wird, ist die Arbeitstätigkeit das übergreifende Moment des menschlichen Wesens. Und der Mensch kann arbeiten, weil er ein bewußtes Sein ist, und zugleich ist er nur ein bewußtes Sein, weil er arbeitet, und indem er sich gegenüber dem Gegenstand frei verhalten kann, d. h. universell, ist seine Tätigkeit ein offener Reichtum. Gerade weil sie sich gegenseitig voraussetzen, weil sie aufeinander verweisen, bedeutet die Priorität der Arbeit über die anderen Kategorien, die das Wesen des Menschen bestimmen, keine Hierarchisierung. [46]

---

[45] Das ist die Passage: "Sie ist daher nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein *Mittel*, um Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen." (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 514)

[46] Wie Márkus, in seiner Auseinandersetzung mit Lawrence Krader bejaht: "This does not mean, however, in our opinion, that one could characterize work as "primary" and consciousness as "secondary" either in the sense of a temporary precedence or that of logical inferability, and correspondingly of ontological reality."(73) ...Work, sociality and consciousness are therefore integral and indispensable constituents and characteristics of all historical forms of social life, they are in this sense equally *moments* of "human essence", even if they are not equal as far as their "significance" for the theoretical explanation and the pratical induction of historical change is concerned. "Unserer Meinung nach bedeutet das jedoch nicht, daß man Arbeit als primär und Bewußtsein als sekundär charakterisieren kann, sei es im Sinne einer vorübergehenden Präzedenz oder einer logischen Inferabilität, d.h. einer

Ohne zu arbeiten kann der Mensch nicht überleben, es würden ihm die Mittel fehlen, derer er bedarf um sich selbst zu reproduzieren. Ohne die Arbeit kann der Mensch keinen Gegen-stand errichten oder in der Natur operieren. Die Arbeit ist sein Leben, in ihr schafft der Mensch sich selbst und dadurch seine Welt. Durch sie verwirklicht er seine Subjektivität, eigentlich baut er sie dadurch; durch sie kommt der Mensch in die Welt und macht sie zu seiner. Sie ist selbst der Mensch[47]. Eben deshalb kann man sagen, daß es ohne Arbeit keine Möglichkeit für die Selbstverwirklichung des Menschen gibt. Wenn dem Menschen diese Manifestation seiner Lebenstätigkeit gesperrt wird, stirbt er oder gerät in einen tierischen Zustand oder noch drastischer, er wird eine organische Masse, deren Lebendigkeit sich auf das bloße Existieren reduziert.

Durch die Äußerung seiner Lebenstätigkeit tritt der Mensch in Verhältnisse mit der Natur und mit den anderen Individuen. Durch diese Äußerung wird er sich im Rückblick des Anderen entdecken, sich als Individualität bejahen und ihm widerstehen; aus diesem Rückblick entdeckt er sein Bewußtsein und aus diesem Widerstehen weiß er sich als ein bestimmendes Lebewesen: Er lernt ein Mensch zu sein/werden. Aber gleichzeitig entdeckt er im Anderen ein gleiches, das genauso ist wie er: Ein bewußtes, antwortendes und bestimmendes Sein. Er weiß, die Natur ist nicht nur sein unorganischer Körper, sondern der aller anderen Individuen. Deshalb ist die Selbstverwirklichung des Menschen kein im Geist Verwirklichendes. Der Mensch, um Mensch zu werden, muß den Anderen anerkennen. Laut Marx, wird die eigene Sinnlichkei nur durch die Sinnlichkeit des Anderen erkannt[48]. Das einzelne Individuum kann keinen Rückblick auf sich selbst werfen, weil sein Blick sich unmittelbar nach außen richtet und erst danach kann er die Rückreise zu sich selbst unternehmen und seine Auffassung dieser Reise ausloten. Er ist nicht alleine, die anderen sind bei ihm, bei seinen Lebensvorstellungen, seinem Verhalten gegenüber den verschiedenen Lebenssituationen.

Aber niemand verwirklicht sich im allgemeinen, sondern unter bestimmten Umständen, denn es gibt keine allgemeine Selbstverwirklichung, sie ist immer ein Bestimmtes. Diese Bedingtheit der Selbstverwirklichung impliziert auch, daß der Mensch sich nur dann verwirklichen kann, wenn er sich die Produktivkräfte, die er für die "Eroberung"

---

ontologischen Realität entsprechend.(73)... Arbeit , Sozialität und Bewußtsein sind daher integrale/wesentliche und unverzichtbare Bestandteile und Merkmale aller historischer Formen des sozialen Lebens; sie sind in diesem Sinne gleichwertige Momente der menschlichen Essenz, auch wenn sie nicht in Bezug auf ihre "Bedeutung" für die theoretische Erklärung und die praktische Induktion von historischen/geschichtlichen Wandel gleich sind." (Márkus, G., Anthropology and Marxismus, S. 74)

[47] Gemeint ist hier, daß der Mensch, das einzige Lebewesen ist, das arbeitsfähig ist. Es ist wichtig zu betonen, daß jetzt mit einer philosophisch-anthropologischen Konzeption von Arbeit argumentiert wird.

[48] "Der *Mensch* ist der unmittelbare Gegenstand der Naturwissenschaft; denn die unmittelbare *sinnliche Natur* für den Menschen ist unmittelbar die menschliche Sinnlichkeit (ein identischer Ausdruck), unmittelbar als der *andere* sinnlich für ihn vorhandene Mensch; denn seine eigne Sinnlichkeit ist erst durch den *andren* Menschen als menschliche Sinnlichkeit für ihn selbst." (Marx, K., Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 544)

seiner Welt notwendig braucht, aneignet. Sie enthalten nicht nur technologische Geräte, sondern auch wissenschaftliches Wissen, kognitive Fähigkeiten, Gesinnungen, komplexe Verhältnisse seiner Zeit. In der "Deutschen Ideologie" diskutiert Marx diese Voraussetzung für die Selbstverwirklichung des Menschen, wenn er über die Entfremdung analysiert, und sagt:

> Es ist jetzt so weit gekommen, daß die Individuen sich die vorhandene Totalität von Produktivkräften aneignen müssen, nicht nur um zu ihrer Selbstbetätigung zu kommen, sondern schon überhaupt um ihre Existenz sicherzustellen... Die Aneignung dieser Kräfte ist selbst weiter nichts als die Entwicklung der den materiellen Produktionsinstrumenten entsprechenden individuellen Fähigkeiten. (Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd. 03, S. 67/8)

Somit hat die Arbeit eine doppelte Bedeutung für den Menschen, die gleichursprünglich sind, nämlich das Sicherstellen der Existenz und die Entwicklung der individuellen Fähigkeiten. Und die Voraussetzung dafür ist, daß der Mensch sich die Totalität der Produktivkräfte aneignet. Auf der anderen Seite ist es hier wichtig zu betonen, daß die Aneignung der Produktivkräfte an-sich die Selbstverwirklichung des Menschen nicht vollzieht, sondern sie ist vielmehr eine unentbehrliche Voraussetzung für ihren Vollzug. Daher ist die Vergegenständlichung eines Individuums, das die entsprechenden Produktivkräfte seiner Zeit nicht beherrscht, keine menschliche Vergegenständlichung, sondern die Vergegenständlichung eines besiegten, enttäuschten Menschvergegenständlichungsversuchens. Was man menschlich bestätigen kann, ist eine entfremdende Subjektivität, die die widersprüchlichen Haltungen von sich und der Wirklichkeit nicht versteht. Und je mehr die Wirklichkeit sich diversifiziert, desto mehr muß der Mensch sich die Produktivkräfte aneignen, d. h., sich entwickeln, um seine Selbstverwirklichung zu erreichen.

Indessen arbeitet der Mensch nicht wie er will, sondern seine Arbeit wird von den gesellschaftlichen Verhältnissen bestimmt. Diese Bestimmung ist auf der einen Seite von der sozialen Teilung der Arbeit in der Gesellschaft bestimmt, und auf der anderen Seite von dem Arbeitsprozeß bestimmt, der von dem Ziel der Produktion determiniert wird. Und weil die Selbstverwirklichung des Menschen der Arbeit bedarf, und diese von den gesellschaftlichen Verhältnissen bestimmt wird, ist die menschliche Verwirklichung alleine hauptsächlich nicht von dem Menschen determiniert. Seine Verwirklichung als Mensch wird nicht von seinem Selbst entschieden. Sie ist von ihm (dem Menschen) geschaffen, aber wird nicht von seinem Selbst bedingt, gerade weil er ein gesellschaftliches Sein ist, und gesellschaftlich alle Bereiche seines Lebens bedingt werden.

Wenn von "Arbeit", aus einer Marxschen Perspektive geredet wird, muß darauf geachtet werden von welchem Marxschen Konzept von Arbeit hier die Rede ist.[49] Dadurch werden theoretische Widersprüche in der Analyse vermieden. Wie Márkus feststellt, ist diese Unterscheidung in den Marxschen Schriften deutlich. Der junge Marx läßt sich von der philosophischen Inspiration fördern. Das Resultat ist eine Auslegung über das Wesen des Menschen und dessen Unterdrückung in der kapitalistischen Gesellschaft; als auch die Aufhebungsmöglichkeiten desselben. In den "Pariser Manuskripten" stellt Marx eine anthropologische Betrachtung der wirklich existierenden objektiven Inhaltsmöglichkeiten der Arbeit dar, deren Realisierung von der Logik des Kapitals, einer verdinglichenden Logik gesperrt wird. Mit einem bloßen Idealismus, hat diese philosophisch-anthropologische Betrachtung von Marx über die Arbeit gar nichts zu tun. Er idealisiert, jedoch aus einer realistischen Fassung des Realen. Anderes dagegen wird Marx durch die Gewalt der wirklichen Umstände unter denen die Arbeiter lebten gefordert, in seinen späteren Schriften die Arbeit aus diesem Gewaltmechanismus zu fassen. Dadurch entsteht eine neue Definition des Begriffes, eine ökonomische Definition, die von der Herrschaft der Ökonomie bestimmt wird. So schreibt Marx, um die Arbeit unter den kapitalistischen Umständen anzuschauen:

> **Betrachten wir nun das Residuum der Arbeitsprodukte.** Es ist nichts von ihnen übriggeblieben als dieselbe gespenstige Gegenständlichkeit, eine bloße Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit, d.h. der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ohne Rücksicht auf die Form ihrer Verausgabung. Diese Dinge stellen nur noch dar, daß in ihrer Produktion menschliche Arbeitskraft verausgabt, menschliche Arbeit aufgehäuft sind. Als Kristalle dieser ihnen gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Substanz sind sie Werte - Warenwerte. [Marx: Das Kapital, S. 60. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 3369 (vgl. MEW Bd. 23, S. 52)] (Unterstreichung und Hervorhebung von mir)

Marx sagt, "betrachten wir das Residuum der Arbeitsprodukte." Mit dieser Aussage weist er auf das Wesen der Arbeit im Kapitalismus hin. Damit deckt er den Zustand der Arbeit unter seinen Umständen auf. Das ist das Bild, dessen Genese er in seinen späteren Werken herausgearbeitet hat. Daher wird die Konzeption der Arbeit, die seine Analysen beherrschen wird, von dem wirklichen Charakter des Objektes (der Arbeit) be-

---

[49] Nach Márkus: "In seinen frühen philosophischen Schriften (nicht nur in den "Ökonomisch-philosophischen Manuskripten", auch in der "Deutschen Ideologie") kennzeichnet Marx die spezifisch menschliche Lebenstätigkeit mit dem Begriff *Arbeit*, aber er benutzt auch das Wort *Produktion*. Diese beiden Begriffe werden von ihm synonym verwendet. In den späteren ökonomischen Schriften trifft er jedoch eine klare Unterscheidung zwischen Arbeit und Produktion (zuerst im dritten Heft der Grundrisse). In diesem späteren >ökonomischen< Sinn steht das Wort Arbeit ausschließlich für den Stoffwechselprozeß Mensch-Natur..." (Márkus, G., Anthropologie und Marxismus, S. 23)

stimmt. Und sie wird so stark von dem ökonomischen Aspekt geprägt, weil er sich der Herausforderung gestellt hat, eine immanente Kritik zu üben. Wie Flickinger feststellt:

> Die Darstellung der Konstitution des Kapitals grenzte, indem sie nur auf die auf das Kapital bezogenen Bestimmungen zurückgreifen darf, sehr präzise aus, was sich nicht in der ökonomisch-verdinglichenden Begrifflichkeit formulieren läßt. Die Frage nach dem menschlichen Subjekt wäre nicht, wie man meinen könnte, einfach verdrängt, sondern vor dem genannten Hintergrund nur ex negativo zu stellen. (Flickinger, Hans G., Das verschwundene Subjekt in der Marxschen Theorie, 339) (Unterstreichung von mir)

Die These von Flickinger, daß Marx das menschliche Subjekt nicht ex positivo stellen konnte, weil durch eine **immanente** Kritik des Kapitals zwangsläufig das Ökonomische hervorgehoben wird, ist die Begründung für die hier verfolgte Interpretation, daß Marx ex negativo das Wesen des Menschen darstellt.

Kurz zusammenfassend: Die Arbeit ist also ein menschliches Attribut, das im Laufe der Geschichte bereichert wurde, d. i. von dem Menschen angereichert. Obwohl es unleugbar ist, daß sie in ständiger Verflochtenheit mit den anderen menschlichen Attributen steht, ist es nicht weniger wahr, daß die Arbeit das übergreifende Moment der Definition des Menschen als Mensch ist. Die Begründung dafür ist, daß der Mensch nur durch die Arbeit Mensch werden kann. Nur durch die Praxis, die Betätigung, schafft sich der Mensch als Mensch.

III.2.2 – Das Bewußtsein

Das Bewußtsein entsteht nicht aus sich selbst, es ist doch einerseits eine Disposition der körperlichen Organisation des Menschen, welche nur eine Fähigkeit geworden ist, weil die Auseinandersetzung des Menschen in/mit seiner Umwelt - Vergegenständlichung des Menschen - ihn herausgefordert hat, seine Bestimmtheit zu setzen. Das heißt, durch seine Lebenstätigkeit bildet der Mensch die Bewußtseinsfähigkeit und zugleich wird diese eine Voraussetzung für das Verhältnis des Menschen zu der Natur. Das Bewußtsein ist deshalb Konsequenz und Voraussetzung für die menschliche Tätigkeit.

Als ein sinnliches Sein, dessen Sinnlichkeit nur durch die Anerkennung der Sinnlichkeit des Anderen entwickelt werden kann, bedarf der Mensch des Verhältnisses mit den Anderen. Durch dieses Verhältnis bildet er sein Bewußtsein, d. i. er wird dadurch ein bewußtes Sein. Das heißt, die körperliche Organisation des Menschen fordert und zwingt jedes Individuum, Kontakt mit den Anderen aufzunehmen. Es ist für ihn ein naturgegebenes Bedürfnis und zugleich ist es die Voraussetzung dafür, daß er seine Disposition, bewußt zu sein, verwirklicht. Deshalb stellt Marx folgendes fest:

> ...wie das Bewußtsein, erst aus dem Bedürfnis, der Notdurft des Verkehrs mit andern Menschen. (Marx, K. Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd.03, S. 30).

Das bedeutet, daß ohne diesen inneren Anstoß das Bewußtsein gar nicht gebildet worden und keine Veränderung der Welt geschehen wäre. Das Bedürfnis des Verhältnisses zu dem Anderen treibt (fördert) sein Bewußtsein und seine Befriedigung schafft die Gesellschaftlichkeit des menschlichen Lebens. D. i. die Gesellschaftlichkeit, ist die Sphäre, in der das Bewußtsein des Menschen sich entwickelt.

Die menschliche Eigenschaft, bewußt zu sein, bemächtigt den Menschen, die Natur zu erobern, sie unter seine "Kontrolle" zu bringen. Das (praktische) Bewußtsein ist die Voraussetzung dafür, daß der Mensch die Natur rekreieren kann, d. i. ihre Kausalität umordnen und ständig neue Ästhetik schaffen kann; dadurch zeigt er sich ein Gattungswesen zu sein. Das Bewußtsein erhält in dem Gattungswesen die Verwirklichung der Zentralität des Menschen in der Natur, nämlich seine Herrschaft über die Natur. Das Verhältnis dieser beiden menschlichen Attribute wird bei Marx so dargestellt:

> Die bewußte Lebenstätigkeit unterscheidet den Menschen unmittelbar von der tierischen Lebenstätigkeit. Eben nur dadurch ist er ein Gattungswesen. Oder er ist nur ein bewußtes Wesen, d.h., sein eignes Leben ist ihm Gegenstand, eben weil er ein Gattungswesen ist." (Marx, K., Die Ökonomisch-Philosophische Manuskripte, MEW, EB1, S. 516) (Unterstreichung von mir)

Beide setzen sich voraus, oder besser gesagt, sie komplettieren sich gegenseitig. Das Eine (das Gattungswesen) enthält das Andere (das Bewußtsein), und es vervollständigt das Andere (das Bewußtsein) und das Erste (das Bewußtsein) ermöglicht das Zweite (das Gattungswesen) oder besser gesagt, enthält es als Möglichkeit. Diese Interpretation betont den Zusammenhang zwischen diesen beiden Kategorien, enthält aber auch eine sehr wichtige Konsequenz, nämlich, daß das Bewußtsein bei Marx auf keinen Fall ein Abstraktes ist, das eine Art von innerer absoluter Selbständigkeit genießt. Wenn nach Marx der Mensch durch die Tätigkeit bewußt wird, dann wächst seine subjektive Dimension aus dem materiellen Boden, auf dem der Mensch sein *Gattungswesen* entwickelt. Das Denken, sogar das subjektivste Denken, hat seine Wurzeln in der Wirklichkeit. Der Versuch, den Menschen durch das bloße Bewußtsein zu bestimmen, trennt ihn von seiner Welt, in der lebt und bewußt wird. Der Mensch und die Welt, der/die von solchen Denken ausgedacht werden, sind nicht wirklich, denn sie haben keine Wirklichkeit in der materiellen Welt, sie existieren nur als bloße Vorstellung im Kopf von dessen Individuum. Das wahre Bewußtsein über die Welt wird nach Marx wie folgt aufgefaßt:

> In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. (Marx, K., 2te. These über Feuerbach, MEW, Bd.03, S. 05)

Das impliziert, daß das Bewußtsein bei Marx eine praktische Tätigkeit ist. Es gibt keine innere subjektive Sphäre, deren Fundamenten nicht in der konkreten Welt festgesetzt sind. Ein Bewußtsein, dessen Inhalt nicht in der Praxis des Denkers ausgedrückt ist, ist kein echtes Bewußtsein über die Welt, sondern die Projektion einer bloß phantastischer Wirklichkeit. Das wahre Bewußtsein entsteht aus dem wirklichen Versuch des Menschen, sich als ein bestimmendes Sein in der Wirklichkeit zu setzen. Der Inhalt des wahren Bewußtseins ist *das Dasein*, d. i. *was ist* und nicht was sein sollte:

> Für das Bewußtsein daher – und das philosophische Bewußtsein ist so bestimmt -, dem das begreifende Denken der wirkliche Mensch und daher die begriffne Welt als solche erst das Wirkliche ist .... und dies ist ... soweit richtig, als die konkrete Totalität als Gedankentotalität, als ein Gedankenkonkretum, in fact ein Produkt des Denkens, des Begreifen ist... (Marx, K., Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW, Bd. 13, S. 632) (Unterstreichung von mir)

Der Mensch hat Bewußtsein, weil er ein bewußtes **Sein** ist. Das heißt, nur ein Sein, das wirklich existiert, kann von den Existierenden bewußt sein. Ein Nicht-existierendes kann kein Bewußtsein haben, denn es ist nicht, es ist kein Sein, sondern ein Nicht-Sein. Daher setzt hier Marx *das begreifende Denken* mit *dem wirklichen Menschen* und *die begriffene Welt* mit *dem Wirklichen* gleich. Das impliziert, daß nur der wirkliche Mensch wirklich begreifen kann und die begriffene Welt nur ein theoretisches Bild der Wirklichen, aber nie die nackte Wirklichkeit ist. Wie Marx hier sagt, die begriffene Welt ist eine Gedankentotalität, und als solche schließt sie auf keinen Fall den unendlichen Reichtum der Wirklichkeit in sich[50].

Obwohl einerseits die Ideen keine Wirklichkeit haben, wenn sie keine wahre Auslegung der wirklichen Welt ausdrücken, sind sie andererseits ein Ausdruck der Wirklichkeit. Sofern der Mensch ein Sein ist, das natürlich und gesellschaftlich bestimmt wird, und sofern das Denken von der Erfahrung bestimmt wird, hat die bloße Vorstellung und Idee über die Wirklichkeit immer einen wirklichen Inhalt, und dieser schließt sich in den gesellschaftlichen Bestimmungen, die über das Individuum gewirkt haben und die irgendwie seine Ideen und Vorstellungen bestimmt haben. Gewissermaßen liegt

---

[50] Ferner stellt Marx noch fest: "Das reale Subjekt bleibt nach wie vor außerhalb des Kopfes in seiner Selbständigkeit bestehen; solange sich der Kopf nämlich nur spekulativ verhält, nur theoretisch." (Marx, K., Grundrisse der politischen Ökonomie, S. 22)

die Wahrheit solcher Ideen und Vorstellungen in dem wirklichen Fetischismus der entfremdenden kapitalistischen Wirklichkeit:

> Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar **verflochten** in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens. Das Vorstellen, Denken, der geistige Verkehr der Menschen erscheinen hier noch als direkter Ausfluß ihres materiellen Verhaltens. [Marx/Engels: Die deutsche Ideologie, S. 21. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 1281 (vgl. MEW Bd. 3, S. 26)] (Hervorhebung und Unterstreichung von mir)

Diese Verflochtenheit jedes Bewußtseins in der materiellen Welt ist die Begründung dafür, daß sogar das phantasierende Bewußtsein keine bloße Unwirklichkeit ist. Das ist widersprüchlich, denn das illusorische Bewußtsein bedarf der Existenz eines wirklichen denkenden Seins. Ohne dieses gibt es keine illusorische Idee und Vorstellung. Wenn das wahr ist, dann ist es dem Menschen möglich, ein wahres wirkliches Bewußtsein über seine Wirklichkeit zu erringen. Aber hauptsächlich nicht deswegen, sondern, weil diese Fähigkeit an sich keine Zwangsläufigkeit einschließt. Das bedeutet, sofern der Mensch ein bewußtes Sein ist, liegt es **letztlich** in seiner Entscheidung diese Fähigkeit als eine Bestimmungskraft über die gesellschaftlichen Bestimmungen durchzusetzen oder nicht. Hier ist nicht gemeint, daß das vereinzelte Bewußtsein den Inhalt der Wirklichkeit bestimmen kann, sondern nur, daß jedes Individuum keine bloße zwangsläufige Widerspiegelung der gesellschaftlichen Bestimmung sein muß. Als ein bewußtes Sein ist ihm die Alternative gegeben, seine Bestimmungskraft über die Wirklichkeit zu üben. Deshalb behauptet Marx:

> Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein. [Marx/Engels: Die deutsche Ideologie, S. 22. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 1282 (vgl. MEW Bd. 3, S. 27)]

Hier wehrt sich Marx gegen die Idealisten, die meinen, daß das bloße Bewußtsein die Macht hat, die Wirklichkeit zu verändern. Gegen eine solche Interpretation weist Marx auf die Stellung des einzelnen Bewußtseins gegenüber den gesellschaftlichen Bestimmungen auf und situiert zugleich den Boden der Durchsetzung der Bestimmungskraft des einzelnen Individuums über die gesellschaftlichen Bestimmungen, nämlich die Praxis.

Insofern ist das Bewußtsein nach Marx ein gesellschaftliches Produkt. Das bedeutet aber nicht, daß es von jeder Individualität nicht bestimmt wird, sondern, daß seine Inhalte von den gesellschaftlichen Verhältnissen bedingt werden. In dem Bewußtseinhaben oder Bewußt-sein wird immer die Existenz eines bestimmten Wissensobjektes vor-

ausgesetzt und dies ist ein gesellschaftlich Bedingtes. Denn was man wissen mag, ist immer ein Element, Verhältnis oder Aspekt des gesellschaftlichen Lebens, daher bewirkt jede Änderung der Wirklichkeit eine Änderung des Bewußtseins. Wenn der Stoff, mit dem das Bewußtsein sich schafft, eine Veränderung erfährt, dann erfährt es einen ähnlichen Prozeß. Das bedeutet aber nicht, daß der Sinn dieser Veränderung des Bewußtseins denselben Sinn der Veränderung der Wirklichkeit hat; es gibt keine unmittelbare Übertragung der gesellschaftlichen Logik, denn ihre Widerspiegelung geschieht durch die Praxis des Individuums. Ohne das Einverständnis des Bewußtseins, sie zu reproduzieren, gibt es keine bloße Reproduzierung der gesellschaftlichen Bestimmungen. Was jedes Individuum nicht vermeiden kann, ist - wenn es ein entsprechendes Wissen über die Wirklichkeit haben will – die Reproduzierung des eigentlichen gesellschaftlichen Inhaltes des Objektes seines Wissens. Daher fragt Marx so entschieden:

> Bedarf es tiefer Einsicht, um zu begreifen, daß mit den Lebensverhältnissen der Menschen, mit ihren gesellschaftlichen Beziehungen, mit ihrem gesellschaftlichen Dasein, auch ihre Vorstellungen, Anschauungen und Begriffe, mit einem Worte auch ihr Bewußtsein sich ändert? [Marx/Engels: Manifest der kommunistischen Partei, S. 73. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 2645 (vgl. MEW Bd. 4, S. 480)]

Ein erstarrtes Bewußtsein kann die Welt, in der es ist, nicht repräsentieren, weil es in einer nicht-existierenden Welt lebt, nämlich die Welt, die es sich vorstellt, die nur in seiner Vorstellung existiert. Die Aktualität eines Bewußtseins ist insofern eine Bedingung dafür, daß es die Wirklichkeit erklären und sich gegen sie wehren kann. Somit ist das Bewußtsein geschichtlich, genauso wie die Wirklichkeit. Den historischen Charakter des Realen fordert das Bewußtsein flexibel zu sein, nämlich daß es die Welt *universell* betrachtet. Die Fähigkeit, sich so zu verhalten, ist auch im Laufe der menschlichen Geschichte gebildet und bereichert worden. Je mehr die Menschen ihre gesellschaftlichen Verhältnisse vervielfältigen und diversifizieren, desto reicher wird die Forderung der Bedürfnisse, die daraus entstehen. Zur Befriedigung der neuen Bedürfnisse setzt es voraus, daß die Menschen komplexere Fähigkeiten erwerben, beziehungsweise bilden und entwickeln. Diese Historizität des Bewußtseins zeigt sich dadurch in der Tendenz der gesellschaftlichen Verhältnisse, das menschliche Bewußtseins zu fordern, seine Bereicherungsmöglichkeit zu entwickeln[51], das aber bedeutet nicht zwangsläufig die Vermenschlichung der menschlichen Sinne wie Márkus es annimmt.

---

[51] Bei Márkus wird diese Historizität des Bewußtseins folgendes aufgefaßt: "Diese Tatsache, daß das Bewußtsein ein historisches Produkt ist, bedeutet aber für Marx nicht einzig den von der Praxis bestimmten ständigen, kontinuierlichen Wandel seiner Formen. Dieser Wandel selbst erscheint vielmehr als ein Prozeß von bestimmter Richtung, als *Entwicklung*, die Marx ... in den >Ökonomisch-

Die Konzeption des Bewußtseins bei Marx hat noch drei Schwerpunkte: Erstens, ist Bewußtsein die geistige **Reproduktion** der Wirklichkeit, ihre Erkenntnis, was und wie man von ihr weiß; zweitens, die geistige **Produktion**, das ist die geistige Bearbeitung der Wirklichkeit; drittens, ist das Moment des teleologischen Setzens, wann der Mensch sich in der Wirklichkeit als ein bestimmendes Wesen zu setzen versucht. Alle drei Momente haben etwas gemeinsames, nämlich, daß sie Momente der Praxis sind, sie enthalten den Moment der Erfahrung. Die geistige Reproduktion und Produktion sind, trotz aller Introspektion, die beide fordern mögen, unmittelbar oder mittelbar an der Wirklichkeit angeknüpft, denn sie wurden von Erfahrung gefordert. Die hier ausgedrückte Trennung ist nur eine didaktische Entfaltung des Versuches, das Bewußtsein zu erläutern. Das zweite Moment setzt das erste voraus, das erste das zweite dagegen nicht. Weder die bloße geistige Reproduktion, noch die geistige Produktion, noch beide zusammen, umschließen den Begriff des "Bewußtseins". Wissen ist Resultat des Denkens, aber was und wie dies Wissen in einer Praxis umgesetzt wird, das ist Entscheidung des Individuums, das überhaupt nicht bloß von der Vernunft determiniert wird, sondern von anderen Sphären des menschlichen Lebens einerseits. Andererseits gewinnt eine Entscheidung ihre Wahrheit beziehungsweise Wirklichkeit in der Praxis. Die geistige Reproduktion und Produktion der Wirklichkeit und das Setzen der Letzten werden von verschiedenen Faktoren bestimmt, die zwei verschiedenen Sphären angehören, nämlich der Sphäre des Individuums und der Sphäre der Gesellschaft. Beide sind ineinander verflochten, sie bestimmen sich gegenseitig. In der ersten sind die persönlichen Werte des Individuums, seine Konzeption über den Menschen und die Gesellschaft, seine Bildung, Habitus, Einstellungen und Psyche enthalten, in der zweiten sind die gesellschaftlichen Bestimmungen (ihre Logik und Intensität), die Umstände, das Bildungssystem, die Politik und die sozialen Beziehungen zwischen den Individuen vereinigt. Da in diesem jedes Individuum das Andere bestimmt und von dem Anderen selbst bestimmt wird, ist jedes sich dessen mehr oder weniger bewußt und entscheidet sich für eine bestimmte gesellschaftliche Praxis. Das impliziert, daß sowohl im ersten als auch im zweiten Momente

---

philosophischen Manuskripten< als >*Vermenschlichung der Sinne*< charakterisiert. "(Márkus, G., Anthropologie und Marxismus, 75/6) Indessen es gibt bei Marx keine Passage, in den Pariser Manuskripten, in den er der Ausdruck *Vermenschlichung der Sinne* verwendet; statt dessen verwendet er der Ausdruck *Emanzipation aller menschlichen Sinne* wie in der folgenden Passage: "Die Aufhebung des Privateigentums ist daher die vollständige Emanzipation aller menschlichen Sinne und Eigenschaften; aber sie ist diese Emanzipation grade dadurch, daß diese Sinne und Eigenschaften *menschlich*, sowohl subjektiv als objektiv, geworden sind." [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 142. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 710 (vgl. MEW Bd. 40, S. 540)] Außerdem es ist relativ problematisch die Entwicklung der menschlichen Sinne in der Geschichte als Vermenschlichung der Sinne anzunehmen, weil sie die Entfremdung aller menschlichen Sinne bedeutet. Deswegen stimme ich mit der oben zitierten Passage mit Márkus nicht überein.

von Entscheidungen enthalten sind. Daher liefert Márkus eine sehr kluge Analogie, die der Grund dieser Entscheidungen ausdrückt:

> Wie die Gegenstände des materiellen Lebens und der Konsumtion, so muß der Mensch auch die >Gegenstände< seiner geistigen Nahrung, um sie konsumieren zu können, als Elemente seines Bewußtseins, entsprechend aufbereiten." (Márkus, G., Anthropologie und Marxismus, S.72) (Unterstreichung von mir)

Die Aufbereitung der ausgewählten Momente der Wirklichkeit, die schon vor ihrer Aneignung beginnt, weist schon darauf hin, daß das Bewußtsein nicht auf ein bloßes Wissen reduziert werden soll, sondern es impliziert die Alternative, die Welt auf eine bestimmte Weise zu begreifen und sich ihr gegenüber zu verhalten. Deswegen muß das Bewußtsein zusammen mit der Kategorie der Alternative mitgedacht werden. Jedes Individuum entscheidet, was es mit dem erworbenen Wissen macht. Was es allein nicht und hauptsächlich entscheiden kann, ist, welches Wissen es erreichen darf, denn das wird stark von seinen Lebensumständen in der Gesellschaft bestimmt.

Die Kategorie des Bewußtseins[52] bei Marx ist mit seiner Konzeption von Arbeit, von Geschichte und Wirklichkeit eng verflochten. Man kann das eine nicht diskutieren ohne das andere vorauszusetzen. Einerseits wird das Bewußtsein von der Arbeit zum Bewußtwerden angetrieben und andererseits ist das Bewußtsein die Voraussetzung dafür, daß der Mensch arbeiten kann, denn die Qualifizierung seiner Tätigkeit ist von seinem Bewußtseinsniveau (Wissen und Kritik) bedingt. Bewußtsein und Wirklichkeit sind bei Marx untrennbar, weil sie ein (ständiges) Schaffen des (bewußten) Menschen sind und auch, weil es nur darin existiert. Das Bewußtsein zeigt sich also als ein menschliches Attribut in der Marxschen Theorie, weil es dem Menschen ermöglicht, sich als ein Mensch zu bilden.

---

[52] Nach Márkus, hat Marx sehr oft den Begriff des Bewußtseins in einem breiteren Sinn benutzt. Die Behauptung von ihm wurde leider nicht begründet. Er hat keinen Hinweis darüber gemacht, nur in einer Fußnote der englischen Edition das folgende festgestellt: "One the other hand it should be underline that Marx often uses the term "consciousness" (Bewußtsein) in a broader sense than the one accepted today – he contrasts it not with the "unconsciousness", but identifies it with "mental" in general. So "consciousness" comprises with him not only that what is clearly and distinctly apprenhended, "known", but also the whole sphere of "unconscious" presupositions and beliefs handed down by tradition, the sociality implanted and in an unreflected way accepted mental habits, dispositions and feelings as well." ("Auf der anderen Seite sollte unterstrichen werden, daß Marx den Begriff "Bewußtsein" (häufig) in einem umfassenderen Sinne gebraucht, wie es heute üblich ist — er kontrastiert ihn nicht mit dem "Unbewußtsein", sondern identifiziert ihn allgemein mit dem Geistigen. "Bewußtsein" umfaßt nach ihm nicht nur daß, was klar und unmißverständlich ist, i. S. von "bekannt", sondern auch die gesamte Sphäre der "unbewußten" Voraussetzungen und Glauben, die durch Tradition überliefert/weitergegeben worden sind, die verwurzelte Sozialfähigkeit? und die in unreflektierter Weise akzeptierten mentalen Gewohnheiten, ebenso wie Dispositionen und Gefühle." (Márkus, G., Anthropologie and Marxismus, S. 70)

III.2.3 – Die Universalität

Die Universalität ist ein Attribut des Menschen, das sich im Laufe seiner Vergesellschaftung entwickelt hat. Sich universell in der Natur verhalten, heißt, sich mit allen anderen Gattungen auf eine Art und Weise verhalten können, welche die Souveränität des Menschen über die anderen Lebewesen bestätigt. Der Mensch schafft dadurch seine Universalität, so daß er die Art und Weise seines Verhältnisses zu einer Gattung bestimmt und dieses in Zusammenhängen mit anderen Aspekten etabliert, wie z.B. die anderen Gegenständen und Spezies der Natur. Das natürliche Verhältnis der anderen Lebewesen zur Natur gegenüber der Art des Verhältnisses des Menschen zu der Natur, setzt den Menschen als Lenker dieses Naturverhältnisses ein, denn der Mensch verhält sich unmittelbar oder mittelbar mit allen Gattungen, und in seinem Verhältnis mit jeder Gattung berücksichtigt er auch seine Verhältnisse zu den Anderen. Aus der Art der Verhältnisse, die der Mensch mit den anderen Gattungen herstellt, seiner Einstellung in der Natur, zeigt sich, daß die Entwicklung der Natur dem Menschenwerdungsprozeß unterstellt ist:

> Die Universalität des Menschen erscheint praktisch eben in der Universalität, die die ganze Natur zu seinem *unorganischen* Körper macht, sowohl insofern sie 1. ein unmittelbares Lebensmittel, als inwiefern sie [2.] die Materie, der Gegenstand und das Werkzeug seiner Lebenstätigkeit ist. [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 96. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 664 (vgl. MEW Bd. 40, S. 515-516)] (Unterstreichung von mir)

Marx begründet hier seine These der Natur als unorganischer Körper des Menschen zweifach, nämlich als *unmittelbares Lebensmittel* für den Menschen und als *Gegenstand und Werkzeug* für seine Lebenstätigkeit. Beide Annahme weisen schon darauf hin, in was für eine Verhältnisstellung die Natur zu dem Menschen steht, denn beide Urteile stellen den Menschen als Oberhaupt der Natur dar. Die Natur als das erste unentbehrliche Konsumprodukt für den Menschen und zugleich als dessen Gegenstand und Werkzeug, stellen die Natur als Gegenstand des Menschen dar. In dieser Passage, zeigt Marx die *Universalität* als eine Konsequenz seiner Eroberung der Natur. Aber diese Errungenschaft ist nur möglich, weil der Mensch sich der Natur gegenüber *universell* verhalten hat. Somit ist die Universalität des Menschen sowohl die Voraussetzung als auch die Konsequenz seiner Eroberung der Natur.

Insofern ist das Gattungswesen die Basis der menschlichen Universalität. Das impliziert, daß, nur weil der Mensch ein Gattungswesen ist, er das Vermögen hat sich universell zu verhalten und eine universelle Welt (die weltlich menschliche Gesellschaft) zu schaffen. Aber was heißt universell zu sein oder die menschliche Universalität? - Die Antwort auf diese Frage besteht nach Marx in der allseitigen Entwicklung; der mannigfaltigen Tätigkeiten und praktischen Beziehungen; dem absoluten freien Herausarbeiten der schöpferischen menschlichen Anlagen; dem Produzieren nach dem Maß jeder Spezies; dem Formieren nach den Gesetzen der Schönheit; dem totalen Austausch menschlicher Wesenskräfte; der gemeinschaftlichen Subsumierung der menschlichen Verhältnisse, und letztlich ist die Universalität des Menschen eine absolute Bewegung des Werdens des Menschen.

Nachfolgend soll die obige Charakterisierung der menschlichen Universalität bei Marx belegt werden. Die Werke, auf die sich dabei gestützt werden soll, sind die "Pariser Manuskripte", die "Deutsche Ideologie", das "Elend der Philosophie" und "Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen"[53].

Der Ausdruck allseitige Entwicklung des Menschen, der von Marx im Werk "Das Elend der Philosophie" verwendet wird, verweist schon auf den Sinn dieser menschlichen Eigenschaft, der im Gegensatz zu der Entfremdung steht und deren Aufhebung bedeutet. Sich allseitig entwickeln, steht der einseitigen entfremdenden Entwicklung entgegen. Das setzt voraus, daß der Mensch sich unter Bedingungen betätigt, deren Logik die menschliche Selbstverwirklichung fördert; d. h. daß der Mensch das Ziel seiner Arbeit ist. Allseitigkeit im menschlichen Verhalten impliziert die Inexistenz einer dem menschlichen Wesen fremden Bedingung. Die allseitige Entwicklung des Menschen bedeutet die simultane Entwicklung aller menschlichen Fähigkeiten und Dispositionen. Jedoch wird sie in der folgenden Passage von Marx nur bezüglich der Fabrikarbeit ausgelegt. Der Reichtum des Inhaltes der allseitigen Entwicklung des Menschen ist deswegen hier nicht ausgelotet, aber immerhin ist sein Sinn schon aufgewiesen:

> Was die Teilung der Arbeit in der mechanischen Fabrik kennzeichnet, ist, daß sie jeden Spezialcharakter verloren hat. Aber von dem Augenblick an, wo jede besondere Entwicklung aufhört, macht sich das Bedürfnis nach Universalität, das Bestreben nach einer allseitigen Entwicklung des Individuums fühlbar. Die automatische Fabrik beseitigt die Spezialisten und den Fachidiotismus. [Marx: Das Elend der Philosophie, S. 212. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 2519 (vgl. MEW Bd. 4, S. 157)] (Unterstreichung von mir)

---

[53] Das verwendete Kriterium für die Auswahl dieser Werke ist die Verwendung von Marx in diesen Schriften der Termini *Universalität* oder *universell.*

Das Interesse von Marx an dieser Passage ist die Hervorhebung des positiven Beitrages des Kapitalismus zur Aufhebung der erstarrenden Spezialisierung der menschlichen Arbeit in der Manufaktur. Da sieht Marx, trotz der Ausbeutung der Wesenskräfte des Menschen und seiner Entfremdung, die Möglichkeit und das Bedürfnis der menschlichen Tätigkeit allseitig gefördert, gebildet und betätigt werden. Im Menschen wird das Bedürfnis nach Universalität geweckt (der Mensch hat es gefühlt) und teilweise erfüllt. Trotz der Entfremdung in der "Allseitigkeit", hat die Teilung der Arbeit in der mechanischen Fabrik die *Universalität* des Arbeiters in der Verwendung seiner Arbeitskräfte gefordert, die ihn dazu gezwungen hat, sich *universell* zu verhalten. Der Arbeiter mußte seine Arbeitskraft nicht mehr in einer einzigen Tätigkeit verwenden, sondern er wurde ständig von einem zu anderem Moment der Produktion hin und her, ebenso von einer zu anderer Maschine. Solche Mannigfaltigkeit der Arbeit besteht mehr in den komplexen Maschinerien als in der wesentlich menschlichen Tätigkeit. Deswegen drückt das Denken des Arbeiters denselben schwach universellen Charakter seiner Tätigkeit aus. Ein wesentlich *universelles* Denken ist eines, welches das menschliche Bewußtsein *menschlich* bildet. Auch wenn Wirklichkeit und Bewußtsein in einem (ungleichen) Aufeinanderbestimmen zueinander stehen, so doch immerhin in einem Sich-gegenseitig-bestimmen, denn das wesentlich *universelle* Denken setzt eine Wirklichkeit voraus, die dieses Bewußtsein des Menschen fordert und fördert:

> Bei einem Individuum z. B., dessen Leben einen großen Umkreis mannigfaltiger Tätigkeiten und praktischer Beziehungen zur Welt umfaßt, das also ein vielseitiges Leben führt, hat das Denken denselben Charakter der Universalität wie jede andere Lebensäußerung dieses Individuums. [Marx/Engels: Die deutsche Ideologie, S. 455. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 1715 (vgl. MEW Bd. 3, S. 246)]

Daraus kann man zu dem folgenden Schluß kommen: Die Universalität des Menschen setzt die Universalisierung der positiven Errungenschaften des Kapitalismus voraus, nämlich die Vermenschlichung der gesellschaftlichen Umstände, und das impliziert seine Aufhebung. Denn die Menschen können ein wesentlich *universelles* Bewußtsein nur erschaffen, wenn sie geschafft haben, die Errungenschaft der Menschengattung zu *universalisieren*. Diese Universalisierung ist nichts anderes als die materielle Möglichkeit für jedes Individuum, seine schöpferischen Anlagen herauszuarbeiten. Die Universalisierung in diesem Sinne beinhaltet die Vermenschlichung der gesellschaftlichen Verhältnisse; sie ist die Universalisierung des Zuganges zu den entsprechenden Umständen für die freie Verwirklichung der *Universalität des Menschen*. Daher fragt Marx:

> Was ist der Reichtum anders, als ... Das absolute Herausarbeiten seiner schöpferischen Anlagen, ohne andre Vor-

> aussetzung als die vorhergegangne historische Entwicklung, die diese Totalität der Entwicklung, d.h. der Entwicklung aller menschlichen Kräfte als solcher, nicht gemessen an einem *vorhergegebnen* Maßstab, zum Selbstzweck macht? [Marx: Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen, S. 27. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 2840 (vgl. MEW Bd. 42, S. 396)] (Unterstreichung von mir)

Die *Universalität des Menschen* besteht hier nach Marx in der Freiheit seine Wesenskräfte zu bilden, entwickeln und verwirklichen. Sich *universell* betätigen können, hängt von einer materiellen Bedingung ab, d.h. der Existenz einer Gesellschaft, die für den Menschen organisiert ist. Eine solche kann nur die sein, die der Arbeit des Menschen, den menschlichen Bedürfnissen, unterstellt ist. In diesem Fall arbeitet der Mensch nicht für die Anderen, sondern für sich selbst, beziehungsweise für die menschlichen Interessen. Seine Tätigkeit ist im Dienst der schöpferischen Anlagen des Menschen, nämlich seiner Selbstverwirklichung, sie ist Selbstzweck. Die schöpferische Natur des Menschen wird bei Marx in den "Pariser Manuskripten" durch die Differenzierung des Menschen von den Tieren ausgelotet. Auf zwei Aspekte soll noch Bezug genommen werden, in denen Marx zwei wichtige Inhalte der *menschlichen Universalität* hervorhebt: die Disposition des Menschen nach seinem Maß jede Spezies zu produzieren und seine Produktion nach den Gesetzen der Schönheit zu orientieren:

> ...während der Mensch nach dem Maß jeder species zu produzieren weiß und überall das inhärente Maß dem Gegenstand anzulegen weiß; der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit. [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 99. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 667 (vgl. MEW Bd. 40, S. 517)]

Die Verwirklichung beider Anlagen setzt zugleich ein befähigtes *universell*es Bewußtsein voraus, ein Bewußtsein, das seine Welt *universell* betrachtet und so annimmt. Aber die menschliche *Universalität* ist, wie jede menschliche Eigenschaft, eine praktische; ihre Wahrheit liegt in der Praxis und in der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Daher besteht ein befähigt *universelles* Bewußtsein in der Praxis, die sich *universell* durchsetzt.

Aber das absolute freie Herausarbeiten der schöpferischen Anlagen hängt weder nur von dem Willen des Individuums und noch auch allein von seinem sozialökonomischen und Ausbildungsniveau ab, denn es ist nur gemeinschaftlich möglich. Die Marxsche These über die Grundlage der Existenz der menschlichen Sinnlichkeit lautet: Eine Sinnlichkeit existiert für sich selbst nur durch die Sinnlichkeit des Anderen, und daß die Anerkennung der Sinnlichkeit des Anderen eine Unentbehrlichkeit für die Anerkennung von sich selbst ist, weist darauf hin. Ein Mensch, der nicht frei ist, sich mit

dem Anderen "bedingungslos" zu verhalten, ist von dieser äußeren Bedingtheit, seine schöpferischen Anlagen herauszuarbeiten und zu verwirklichen, ausgeschlossen. Aus diesem Blickwinkel heraus gewinnt die Universalität des Menschen ein ethisches Fundament. Die notwendige Forderung der Verwirklichung der menschlichen Universalität stößt gegen diese vergesellschaftlichte natürliche Bedingung des menschlichen Lebens: Es soll gemeinschaftlich angenommen werden, nur dadurch ist es möglich, es auch zu verwirklichen. Aber nicht nur deswegen erhält die menschliche Universalität bei Marx ein ethisches Fundament, sondern auch wegen zwei anderer Voraussetzungen, nämlich die Notwendigkeit des totalen Austausches der menschlichen Wesenskräfte unter allen Individuen und die gemeinschaftliche Subsumierung der menschlichen Verhältnisse.

In der schon erwähnten Passage des Werkes "Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen", stellt Marx eine affirmative Frage, die der einzigen gesellschaftlichen Form, in der die Universalität des Menschen verwirklicht werden kann:

> Was ist der Reichtum anders, als die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen? [Marx: Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen, S. 27. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 2840 (vgl. MEW Bd. 42, S. 396)]

Marx zeichnet ein gesellschaftliches Bild der Verwirklichung der menschlichen Attribute, in dem ein Mensch zu dem Anderen in gleichem Behandlungsbedürfnis und Behandlungsrecht steht. Nur durch diese Form ist es möglich, daß die Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse und Produktivkräfte der Individuen *universalisiert* werden können. Die Existenz von Herrschaftsverhältnissen blockiert die Möglichkeit der Verallgemeinerung der menschlichen Wesenskräfte und dadurch ihre Verwirklichung. *Universeller* Austausch, sowohl des materiellen als auch des geistigen Reichtums, zwischen den Menschen, setzt die massenhafte Anerkennung des Anderen in der Gesellschaft voraus. Somit, indem die Verwirklichung der menschlichen Universalität bei Marx gemeinschaftlich bestrebt werden muß, gründet sie sich auf eine Ethik, deren Sinn die Förderung des menschlichen Lebens überhaupt ist, ohne irgendwelche soziale Differenzierung, die ein Mensch dem Anderen unterstellt. Die Form wodurch das geschafft werden kann, ist, so meint Marx, die gemeinschaftliche Kontrolle der modernen *universellen* Verhältnisse, denn sie ist die Form, die wesentlich irgendwelcher Herrschaftsform entgegensteht, und sie ist auch die Voraussetzung dafür, daß alle Menschen ihre *Universalität* verwirklichen können:

> Der moderne universelle Verkehr kann nicht anders unter die Individuen subsumiert werden, als dadurch, daß er unter Alle subsumiert wird. [Marx/Engels: Die deutsche Ideologie, S. 103. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 1363 (vgl. MEW Bd. 3, S. 68)]

Die Subsumtion des modernen *universellen* Verhältnisses bedeutet einerseits die Aufhebung des Privateigentums und andererseits - das ist teilweise auch dasselbe – die Aufhebung der Selbstentfremdung. Denn um etwas *Subsumieren* zu können, muß der Mensch die Beherrschung über das Privateigentum haben. Und in diesem Fall muß jeder Mensch die freie Bestimmung (Beherrschung) über die Mittel für die Ausübung seiner Lebenstätigkeit besitzen. Aber diese Bestimmung setzt ein Kriterium voraus, damit sie jedem Individuum möglich wird. Eigentlich ist es eine gesellschaftliche Bedingung, die Unterstellung der gesellschaftlichen Verhältnisse unter die der Menscheninteressen.

Der Universalisierungsprozeß des Menschen ist, nach Marx, ein geschichtlicher Prozeß, in dem der Mensch dauernd in der Geschichte und in seinem Alltag herausgefordert wird, seine Bestimmtheit in die ständig wachsende und vervielfältigende Wirklichkeit zu setzen. Dieser Universalisierungsprozeß ist ein Prozeß, der nach Marx in zwei verschiedene Richtungen gleichzeitig läuft; eine Richtung zu einer Naturalisierung des Menschen und die andere zu der Vermenschlichung der Natur. Der erste Prozeß impliziert die menschliche Aneignung der Natur, der Mensch besetzt seine Stelle in der Natur, macht sich zum Mitglied von ihr. Er gibt sich seine Naturzugehörigkeit. Der zweite ist die Umwälzung der Natur durch die Lebenstätigkeit der Menschen, ihrer menschlichen Natur, durch ihre Gesellschaftlichkeit. Deshalb sagt Marx:

> Also die *Gesellschaft* ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur. (Marx, K., Die Ökonomisch-Philosophische Manuskripte, MEW, EB1, S. 538)

Der Begriff "Gesellschaft" enthält insofern den Inhalt des Zusammenhangs der Begriffe des "Menschen" und der "Natur". Die Gesellschaft ist der Ausdruck davon, was die Menschen mit sich selbst und mit der ganzen Natur gemacht haben. Die Gesellschaft ist die "menschliche" Handlung der Natur; sie ist zugleich der Zustand der Handlung der Menschen unter sich; sie kann nichts anderes sein als die von den Menschen geschaffene Natur. Deshalb ist sie die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur. Sie ist zugleich das bewußte Engagement der Menschen in der Natur, d. i. sein durchgeführter Naturalismus, und indem der Mensch dies tut, prägt er zwangsläufig in der Natur seine Spuren in einer Weise ein, dadurch daß ihre Existenz sich nach dem Menschen richtet, d. i. durchgeführter Humanismus ist. Doch beide Prozesse haben sich so entfaltet, daß die Menschen sich die Natur auf eine Weise angeeignet haben, die sie von ihr entfrem-

det haben[54]. Der durchgeführte Naturalismus des Menschen entfremdete ihn von der Natur und seine Durchsetzung naturalisierte seine Entfremdung. Der Universalisierungsprozeß des Menschen ist keine Zwangsläufigkeit, er ist eine wirkliche objektive Entfaltungsmöglichkeit des Menschen, die in einer vom Kapital regierten Gesellschaft unterschiedlich und widersprüchlich ausfällt. Das heißt, dieser Prozeß ist eigentlich eine bloße Tendenz, die in einer Gesellschaftsorganisation entsteht, in der ihre Verwirklichung unmöglich ist, weil sie die Aufhebung der herrschenden kapitalistischen Logik fordert. Der Universalisierungsprozeß des Menschen impliziert sowohl die Universalisierung seiner Praxis als auch und vorher die unvermeidliche – mit der Entstehung des Kapitalismus – dauernd wachsende Universalisierung des Alltags, die dadurch die Universalisierung des Bewußtseins voraussetzt. Damit kann das Individuum seine Bestimmtheit in der - gesellschaftliche - Natur setzen.

Nach dem Kapitalismus ist die Vergesellschaftung des Menschen intensiv geworden, und dadurch ist die Herausforderung des Menschen, Universalität auszuüben, auch größer geworden. Das heißt, je intensiver die Vergesellschaftung des Menschen wird, desto reicherer ist der Inhalt der Kategorie der Universalität, und daher übt der Mensch vielfältigere Universalität aus. Die ständig sich vervielfältigende Vergesellschaftung des Menschen ist gleichzeitig Resultat nicht nur von neuen Aspekten des gesellschaftlichen Lebens, sondern auch von neuen gesellschaftlichen Verhältnisformen, und beide sind auch in sich ständig verflochten. Um sich als ein freier Mensch in der Gesellschaft durchsetzen zu können, bedeutet dies eine intensive tägliche neue Herausforderung für jedes Individuum, denn die Ausübung unserer Freiheit als Mensch ist letztlich, sogar in der kommunistischen Gesellschaft – und nur in dieser mag es möglich sein – eine persönliche Aufgabe.

Universalität ist ein Attribut des Menschen, weil sie impliziert, daß der Mensch sich als Mensch zeigt. Universell sein heißt, gemeinschaftlich, bewußt und frei agieren. Gesellschaftlichkeit, Bewußtsein, Arbeit und Freiheit sind insofern die Fundamente der Entstehung der Universalität im Menschen. Die Universalität des Menschen drückt sich in seiner allseitigen Entwicklung aus, die in seinen mannigfaltigen Tätigkeiten und praktischen Beziehungen, seinem absoluten freien Herausarbeiten seiner schöpferischen Anlagen, die in dem totalen Austausch der menschlichen Wesenskräfte unter allen Individuen vergegenständlicht sein sollen. Dieser Inhalt der menschlichen Universalität ist noch weit entfernt, verwirklicht zu sein, aber trotz der Entfremdung ist die menschliche Universalität teilweise eine Wirklichkeit. Als ein geschichtlicher Prozeß bleibt sie noch für lange Zeit die wichtigste Herausforderung für den Menschen und wird wohl immer eine Herausforderung bleiben, weil der Mensch:

---

[54] Es ist mir klar, daß der Begriff Mensch in diesem Fall die gesellschaftliche Wirklichkeit verdeckt, aber es ist in diesem Moment unentbehrlich, ihn zu verwenden.

> Nicht irgend etwas Gewordnes zu bleiben sucht, sondern in der absoluten Bewegung des Werdens ist? [Marx: Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen, S. 27. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 2840 (vgl. MEW Bd. 42, S. 396)]

Deswegen ist ihre Verwirklichung keine illusorische Idee aus der bloßen Vorstellung. Ihr Inhalt wurde durch die Praxis der Menschen selbst geschichtlich gegeben, und durch sie selbst könnte sie Wirklichkeit werden.

III.2.4 – Die Freiheit

Der Mensch als Mensch kann nach Marx nur als freies Sein existieren. Indem der Mensch ein Gattungswesen ist, ist der unfreie Mensch die Negation seiner Gattung. Die Unfreiheit ist die Verdinglichung eines Wesens, das das einzige Lebewesen in der Natur ist, für das die Freiheit eine objektive Möglichkeit ist. Die Freiheit des Menschen drückt sich in der universellen Verwirklichung der menschlichen Attribute aus, weil dies die einzige Art und Weise ist, durch die die Menschen ihre Attribute verwirklichen können. Der Mensch kann also nur in Freiheit Mensch werden. Aber der Mensch existiert in der bestehenden Gesellschaft nicht als Mensch, sondern als ein Mittel für ein Ding (das Kapital). Er existiert entweder als ein Vermittlungsvermittler beziehungsweise Kapitalist oder als ein bloßes Mittel, beziehungsweise Arbeiter, oder auch als beides zusammen. In diesem letzten Fall ist der Arbeiter (bloßes Mittel) in der Fabrik, dessen soziales Verhalten die Rolle des Vermittlungsvermittlers ausdrückt. In allen drei Fällen ist der Mensch ein Mittel für das Kapital, gleichgültig, welche Funktion er haben mag oder wie er sich selbst verhält. Wie kann man dann den Menschen als ein freies Lebewesen weiter annehmen?

Die Unfreiheit, in der der Mensch lebt, ist nur wirklich, weil sie von den Menschen durch ihre Praxis geschaffen wurde, denn die Unfreiheit ist keine Naturgegebenheit. Wenn das stimmt, dann darf auch hinzugefügt werden, daß der Mensch sich selbst als ein unfreies Sein gemacht hat. Jedoch darf seine Unfreiheit nicht zwangsläufig als eine gewollte Unfreiheit angenommen werden, da die Wirklichkeit der Unfreiheit des Menschen nicht unmittelbar mit Willen zu tun hat, sondern mit den vorgefundenen gesellschaftlichen Bestimmungen, die bisher von den Individuen reproduziert worden sind. Die Reproduktion der Unfreiheit entwickelt sich in der bestehenden Gesellschaft unter der Gestalt des Klassenkampfes. Das impliziert, daß sie über Unterschiede reproduziert wird. Die Unfreiheit des Menschen bietet ein doppeltes Bild: einerseits ist die Unfreiheit des Menschen ein gesellschaftlich-geschichtliches Phänomen, das zugunsten einer Klasse

reproduziert und dessen Reproduktion durch das Privateigentum der Arbeitsmittel garantiert wird. Andererseits ist sie ein Tun des Menschen, ohne das keine Reproduktion stattgefunden hätte, d. h. sie fordert die entsprechende Praxis, damit sie weiter reproduziert wird.

Das freie Lebewesen – der Mensch – lebt unfrei. In der Produktion und Reproduktion seiner Unfreiheit hinterläßt er die Spuren seines freien Wesens. Die Fundamente seines freien Wesens – freies tätiges Bewußtsein, Gattungswesen - vergegenständlicht sich unter Bedingungen, durch die der Mensch sich entfremdet und dadurch die Möglichkeit sich als ein freies Wesen zu verwirklichen verliert. Die Arbeit ist insofern die Voraussetzung dafür, daß der Mensch sich entfremden kann.

Obwohl die Arbeit im Kapitalismus den Menschen als Produktivkraft hervorgebracht hat und ihn aus den knechtischen Verhältnisse des Feudalismus herausgeholt hat, ist es auch klar, daß sie den Menschen noch mehr verknechtet, denn anstatt mit den entstandenen geforderten Voraussetzungen für die Befreiung des Menschen ihn nunmehr zu befreien, hat der Kapitalismus ihn weiter ausgebeutet und das durch eine Form, die das Leben für den Arbeiter unerträglich macht. Darin liegt die Verschlimmerung des Lebens des Arbeiters im Kapitalismus. Das ist das urteilende Bild, das Marx in den "Pariser Manuskripte" macht:

> Die äußerliche Arbeit, die Arbeit, in welcher der Mensch sich entäußert, ist eine Arbeit der Selbstaufopferung, der Kasteiung. [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 93. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 661 (vgl. MEW Bd. 40, S. 514)]

Die Selbstaufopferung/Kasteiung drückt die Verdinglichung aus, in der der Arbeiter durch seine eigene Tätigkeit sich selbst als Mensch negiert. Er opfert sein Wesen für die Verwirklichung eines Anderen, das seinem Wesen fremd und feindlich ist (fremden Wesens). Er betätigt sich unmittelbar nicht mehr für sich selbst, für seine Reproduktion, sondern ist besorgt, die Mittel seiner Reproduktion zu gewährleisten, nicht für die bloße Verwirklichung seiner menschlichen Attribute, sondern für die Verwirklichung von Dingen, von Kapital. Er muß denken, arbeiten, die Natur beherrschen und sich *universell* – teilweise – verhalten, um Kapital zu produzieren und nicht das menschliche Leben zu produzieren. Sein Alltag ist nach Marx eine Trennung vom Menschsein selbst; der Mensch scheidet sich von seinem Wesen, indem er sich von seiner Arbeit trennt. Diese Scheidung/Trennung wird von Marx folgendermaßen beschrieben:

> Erstens, daß die Arbeit dem Arbeiter *äußerlich* ist, d. h. nicht zu seinem Wesen gehört, daß er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen

> Geist ruiniert. **Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Haus.** Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, *Zwangsarbeit.* [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 93. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 661 (vgl. MEW Bd. 40, S. 514)] (Unterstreichung und Hervorhebung von mir)

Die Äußerlichkeit der Arbeit für den Arbeiter, d. i. für sein Wesen ist der Grund weshalb der Mensch seine Betätigung als Negation empfindet. Statt sich durch seine Arbeit als Mensch zu affirmieren, verneint er sich und anstatt sich glücklich zu machen, macht er sich unglücklich. Deswegen, schließt Marx, fühlt sich der Arbeiter in der Arbeit außer sich und außer der Arbeit in sich. Der hier von Marx verwendete Terminus Haus hat eine metaphorische Bedeutung, denn *das Haus* wird hier als *der Mensch in-sich* angenommen und nicht als der materielle Gegenstand *Gebäude*, denn das Wohnhaus des Arbeiters spiegelt dasselbe Elend der unmenschlichen Konsequenzen seiner Arbeit für ihn wider. Sein Zuhause reproduziert seine geistige und materielle Armut: sein Elend. Diese Interpretation läßt sich in der folgenden Behauptung von Marx begründen:

> Es kömmt daher zu dem Resultat, daß der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc., sich als freitätig fühlt und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 94. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 662 (vgl. MEW Bd. 40, S. 514-515)] (Unterstreichung von mir)

Das impliziert, daß sein Zuhause die entsprechenden menschlichen Bedingungen nicht hat. Er ißt, trinkt, zeugt und wohnt, jedoch nicht wie ein Mensch. Deswegen, so Marx, vergegenständlicht (entwickelt) der Mensch seine Attribute wie ein Tier.

Trotz der bestehenden Entfremdung ist die Menschengattung gegenüber den anderen Spezies ein freies Lebewesen. Trotz der verdinglichenden gesellschaftlichen Bestimmungen, ist jeder Mensch frei, ihr gegenüber zu stehen. Das heißt, daß kein Mensch seine Praxis bewußtlos etabliert, ohne einen Sinn davon zu haben, was er von seinem Verhalten erwartet, gleichgültig, ob seine kritische Einstellung richtig ist oder nicht. Die Freiheit besteht zuerst darin, in der Freiheit diese selbst zu erringen. Freiheit besteht auch darin, durch keine bloße Ausbrechung von Trieben sein Leben zu schaffen. Freiheit besteht auch noch darin, diese Freiheit durch den Umsturz der entfremdenden Umstände vollständig verwirklichen zu können. Die grundlegende Spezifizität der menschlichen Freiheit ist ihr Gegensatz zum Instinkt. Hier, in diesem natürlichen Boden, hat die menschliche Freiheit ihre Geburtsquelle. Diese Interpretation begründet sich auf die fol-

gende Passage der Pariser Manuskripte, in der Marx den Menschen von den Tieren ausführlich differenziert:

> ... es produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben... [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 99. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 666 (vgl. MEW Bd. 40, S. 517)] (Unterstreichung von mir)

Das heißt, die Tat des Menschen limitiert sich nicht nur darum, sein Überleben zu garantieren, sondern auch um die Natur zu verändern und dadurch sich selbst zu schaffen. In dieser Passage weist Marx noch auf eine Besonderheit der menschlichen Freiheit, deren Bedürfnis es ist, frei von dem physischen Bedürfnis zu produzieren. Diesen noch zu erreichenden gesellschaftlichen Zustand entspricht der Bedeutung der Freiheit für die Verwirklichung des menschlichen Reichtums.

Die Freiheit[55] ist nach Marx eine Konkretheit des Lebens, des Existierenden, denn der Mensch – Subjekt der Freiheit - wird nicht als ein rein geistiges Selbstbewußtsein angenommen, sondern als ein gesellschaftlich geistiges Sein, und als solches ist er ein Wirkliches. Deswegen wird die Freiheit bei Marx nicht als "Freiheit von", sondern als "Freiheit zu" gedacht. Der Mensch befreit sich durch sich selbst, es darf kein Geschenk des Himmels sein, aber er befreit sich mit und zu den anderen Menschen. Seine Freiheit ist die Verwirklichung seiner Gattung. Das impliziert die Auslegung, daß die Verwirklichung der menschlichen Freiheit die Aufhebung der entfremdenden materiellen Bedingungen und Umstände des Lebens voraussetzt. Die Freiheit ist so gesehen, das letzte Stadium der Vorgeschichte der Menschen, denn der Mensch beginnt als Mensch zu existieren, wenn er frei ist Mensch zu werden. Die Freiheit des Bewußtseins kann nicht nur von ihm selbst bestimmt werden, weil es gesellschaftlich bestimmt und bedingt ist. Daraus folgt, daß die Freiheit, die ein Mensch in seinem Bewußtsein erreichen mag, nicht mehr ist als die Freiheit seiner wirklichen Unfreiheit zu begreifen. Ihre Möglichkeit unter entfremdenden Bedingungen, geht nicht über die Wirklichkeit einer Praxis hinaus, die sich gegen die negative gesellschaftliche Bestimmung über ihr Bedürfnis nach Freiheit wehrt. Je weniger das Individuum sich gegen solche gesellschaftliche Bestimmung

---

[55] Márkus versteht den Begriff der Freiheit wie folgend: "Die in diesem Sinn verstandene Freiheit erscheint als Ausdruck des Negativitätsprinzips, als Fähigkeit des Menschen, sich selbst fortwährend zu transzendieren, zu überholen, in der ewigen Bewegung des Werdens zu sein, die eigene Natur durch bewußte Tätigkeit zu verändern. Doch hat diese negativ verstandene Freiheit, diese fortwährende Befreiung von den Schranken gleichzeitig auch einen positiven Sinn... In diesem positiven Sinn ist die Freiheit eine *Macht, die der Mensch sich selbst verschafft.* Freiheit bedeutet die Ausbildung der Kontrolle und Herrschaft des Menschen über die Naturkräfte – über die Kräfte der äußeren Natur sowie über die Kräfte seiner eigenen Natur..." (Márkus, G., Anthropologie und Marxismus, 133)

wehrt, desto mehr ist es ein unfreier Mensch, desto mehr ist sein Bewußtsein die Reproduktion der gesellschaftlichen Bestimmungen. Die Möglichkeit, ein freies Bewußtsein zu sein, beginnt mit dem wirklichen Bewußtsein der eigenen Unfreiheit und dieses Bewußtsein ist nach Marx eines, das für seine Freiheit, beziehungsweise seine Gattung, kämpft: Es ist ein praktisches engagiertes Bewußtsein.

Indem die Freiheit des Menschen die Verwirklichung der Menschengattung ausdrückt und deren Hauptspezifizität, ein Gattungswesen zu sein, ist, repräsentiert ihre Wirklichkeit, die Verwirklichung des Menschen als ein Gattungswesen. Das heißt, der Mensch ist frei, wenn er sich entfremdungslos mit seiner Welt als ein Gattungswesen verhalten kann. Die Erfüllung der Bedingung der Freiheit für die Lebenstätigkeit des Menschen impliziert die Inexistenz eines fremden und feindlichen Interesses außerhalb des eigentlichen menschlichen Interesses. Und die Erfüllung solcher Bedingung bedeutet schon ein Moment der menschlichen Selbstverwirklichung, weil der Mensch einen gesellschaftlichen Zustand geschaffen hat, in dem er sich als ein Gattungswesen äußern kann. Die Begriffe der "Freiheit" und des "Gattungswesens" sind also untrennbar miteinander verbunden. Den Grund dafür erklärt Marx in der folgenden Passage:

> Der Mensch ist ein Gattungswesen, nicht nur indem er praktisch und theoretisch die Gattung, sowohl seine eigne als die der übrigen Dinge, zu seinem Gegenstand macht, sondern - und dies ist nur ein andrer Ausdruck für dieselbe Sache -, sondern auch indem er sich zu sich selbst als der gegenwärtigen, lebendigen Gattung verhält, indem er sich zu sich als *einem universellen*, darum freien Wesen verhält. [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 95. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 663 (vgl. MEW Bd. 40, S. 515)][56] (Unterstreichung von mir)

Die Unmöglichkeit, sich als ein *Gattungswesen* zu verhalten, denunziert die Entfremdung in die der Mensch getaucht ist. Sie repräsentiert somit die gesellschaftlich geistige Gefangenschaft in der jeder Mensch lebt. Wenn der Mensch seine Beziehungen zu der Natur, den anderen Menschen und zu sich selbst nicht bedingungslos[57] vorstellen und durchsetzen kann, dann existiert der Mensch nicht als ein *Gattungswesen*, sondern als ein Wesen, das keine Gattung zu repräsentieren scheint, bzw. als eine Gattung, die kein eigenes Wesen hat, weil es verdinglicht wurde.

---

[56] Eine Seite vorher wiederholt Marx diese These, wenn er folgendes behauptet: "In der Art der Lebenstätigkeit liegt der ganze Charakter einer spezies, ihr Gattungscharakter, und die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen." [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 97. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 665 (vgl. MEW Bd. 40, S. 516)] (Unterstreichung von mir)

[57] *Bedingungslos* bezieht sich hier auf Bedingungen, die dem Menschen fremd und feindlich sind.

Die These, daß die Freiheit eine Unentbehrlichkeit zur Verwirklichung des menschlichen Wesens ist und ihre Wirklichkeit die Verwirklichung des Menschen als Gattungswesen enthält, sollte hier verteidigt werden. Indessen ist bisher die Verwirklichung des menschlichen Wesens in allen individuellen Lebensbereichen nicht mehr als eine **Möglichkeit**, die den Menschen sich selbst als eine geschichtliche Herausforderung gesetzt hat. Unter diesen Umständen kann die Bedeutung des Begriffes der "Freiheit" die sein, daß er dem Menschen lehrt, wie er sich ihre Menschlichkeit aneignen soll/kann.

Wenn die Verwirklichung der menschlichen Freiheit, die Verwirklichung des Wesens des Menschen bedeutet und das Fundament dieser menschlichen Eigenschaft die Anerkennung voraussetzt oder besser gesagt, sich auf diese gründet, dann ist die Freiheit des Menschen nur durch die massenhafte gegenseitige Anerkennung des Anderen möglich. Wie in diesem Text schon dargestellt wurde, wird die Nicht-Anerkennung des Anderen begrenzt durch die Art der Beziehung des Nicht-Anerkennens mit dem Nicht-Anerkannten und dadurch wird die menschliche Selbstverwirklichung nur durch ihre Negation, d. i. durch die Entfremdung des Menschen diskutierbar. Die Praxis der Anerkennung vermenschlicht den Menschen, denn durch sie bildet sich der Mensch als Mensch; d. h. erkennt er den Anderen an, erkennt er sich selbst an und dadurch kämpft er für seine Selbstverwirklichung. Nur der Mensch, der die Anerkennungsfrage und deren Notwendigkeit wahrnimmt, nimmt sie an und setzt ihre entsprechende Praxis durch. Dagegen hat der Andere, der sie nicht wahrnimmt, als einzigen Ausweg, sich seine Freiheit zu erschaffen, nur den Egoismus. Aber die egoistische Freiheit des Individuums ist keine Freiheit, sondern eine Fesselung an der bestehenden Knechtschaft des Anderen. Der Mensch wird frei, wenn er durch sein eigenes Leben, das Leben des Anderen fördert, weil er dadurch letztlich sein eigenes fördert. Die egoistische Form, seine persönliche Freiheit zu schaffen, ist deswegen ihre Negation. Nach Marx ist die einzige Form für das Individuum frei zu sein, daß jedes auch wirklich frei sein kann. Diese Universalisierung der Freiheit bei allen Menschen ist für Marx eigentlich eine Unentbehrlichkeit für die Existenz der Freiheit. Daß dies geschehen kann, setzt voraus, daß jedes Individuum seine Freiheit in der Gemeinschaft anstrebt:

> Erst in der Gemeinschaft [mit Andern hat jedes] Individuum die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich. [Marx/Engels: Die deutsche Ideologie, S. 114. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 1374 (vgl. MEW Bd. 3, S. 74)]

"Erst in der Gemeinschaft" schafft das Individuum die Wahrheit seiner Existenz. Der Begriff "Gemeinschaft" ist hier mit einem stark ethischen Inhalt geprägt, denn allein die Akzeptanz dieser Tatsache bewirkt keine Überzeugung der Notwendigkeit der Anerkennung des Anderen. Aber das ist die Idee, die in dieser Aussage von Marx enthalten ist,

denn in diesem Abschnitt verteidigt Marx eindeutig die These, daß die gemeinschaftliche Kontrolle der Gesellschaft auf einer ethischen Anerkennung des Anderen gründet. Das Widerstehen des Individuums gegen die gemeinschaftliche Tatsache der menschlichen Existenz, sei es als Flucht/Isolierung, sei es als die Praxis des Individualismus, raubt ihm die Möglichkeit, sich frei zu verhalten und somit frei zu sein. Darauf macht Marx uns aufmerksam, wenn er behauptet, "*mit Andern hat jedes*". Die implizite Idee ist hier die Annahme dieses Aspektes unserer Gesellschaftlichkeit als eine Gesetzlichkeit des gesellschaftlichen Lebens des Menschen. Wenn die Gemeinschaftlichkeit eine Gesetzlichkeit des menschlichen Lebens ist, dann rechtfertigt sich die These der Unmöglichkeit der Freiheit durch eine individualistische bzw. egoistische Praxis und die Notwendigkeit der bewußten Assoziation der Individuen durch die wechselseitige Anerkennung des Anderen:

> In der wirklichen Gemeinschaft erlangen die Individuen in und durch ihre Assoziation zugleich ihre Freiheit. [Marx/Engels: Die deutsche Ideologie, S. 115. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 1375 (vgl. MEW Bd. 3, S. 74)] (Unterstreichung von mir)

Die Freiheit ist nur möglich, durch die *solidarische* Vereinigung der Individuen. Die Nicht-Annahme dieser Voraussetzung läßt trotzdem die Möglichkeit offen, daß der individualistische Mensch den Glauben oder das Gefühl hat, eine bestimmte oder einige Formen der Freiheit zu genießen. Das ist aber das Indiz, daß keine wirkliche Freiheit existiert, weil der Mensch sich selbst bewußt oder unbewußt täuscht, frei zu sein. Denn die menschliche Freiheit ist die Freiheit des Menschen und der Mensch ist eine Totalität. *Der Mensch als Totalität* ist nach Marx eines der Kriterien, um zu urteilen, ob der Mensch frei ist oder nicht. Das Argument von Marx hierfür ist folgendes:

> Jede Gestalt der Freiheit bedingt die andere, wie ein Glied des Körpers das andere. So oft eine bestimmte Freiheit in Frage gestellt ist, ist die Freiheit in Frage gestellt. So oft eine Gestalt der Freiheit verworfen ist, ist die Freiheit verworfen und kann überhaupt nur mehr ein Scheinleben führen... [Marx: Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags, S. 102. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 9914/5 (vgl. MEW Bd. 1, S. 76-77)]

Die gegenseitige Bedingtheit zwischen den verschiedenen Formen der Freiheit ist eigentlich eine Konsequenz des *universellen* Charakters des Menschen. Die Verwirklichung der menschlichen Freiheit ist insofern der Ausdruck der *menschlichen Selbstverwirklichung.* Wirklich frei ist der Mensch, wenn er sich bedingungslos[58] äußern kann. Aber die Ver-

[58] Diese Bedingungslosigkeit bezieht sich auf die Inexistenz einer dem Menschen fremden Bedingung.

wirklichung der menschlichen Freiheit ist ein geschichtlicher Prozeß, und als solcher wird er mit geschichtlichen Gewinnen erreicht. Ihre Wirklichkeit bleibt in der bestehenden Gesellschaft mehr als einen Kampf. Das bedeutet, daß die Freiheit kein endgültiges Resultat am Ende des Kampfes ist, sondern etwas, was die Menschen solidarisch dauernd anstreben sollen. Die Freiheit anstreben heißt, eine Praxis durchsetzen, deren Inhalt ausdrücklich den unfreien gesellschaftlichen Bestimmungen widersteht. Dies Widerstehen setzt nach Marx zwei Bedingungen voraus, die *Selbsterkenntnis* und die *Selbstbekenntnis*:

> Die neue Zensurinstruktion war erschienen. Unsere Zeitungen glaubten das Aussehen und die Konventionsbildung der Freiheit adoptieren zu müssen... Die erste notwendige Bedingung der Freiheit ist aber Selbsterkenntnis, und Selbsterkenntnis ist eine Unmöglichkeit ohne Selbstbekenntnis. [Marx: Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags, S. 3. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 9815/6 (vgl. MEW Bd. 1, S. 28)] (Unterstreichung von mir)

Frei werden, impliziert frei sein können, und nach Marx ist die erste Voraussetzung dafür, das Bewußtsein über die eigene Welt zu haben. Obwohl die Marxsche Konzeption der Freiheit sich selbstverständlich nicht auf die *Selbsterkenntnis* reduziert, es ist auch nicht weniger wahr, daß es ohne eine klare/kohärente Auffassung der Wirklichkeit unmöglich ist, sich als ein freies Sein zu verhalten, seine Freiheit zu schaffen. Das *Selbsterkennen der Wirklichkeit* impliziert selbstverständlich das *Selbsterkennen von sich selbst* und das mündet zwangsläufig in das *Selbstbekennen des Inhaltes der eigenen Praxis und ihre Einstellung gegenüber den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen.* Deshalb bejaht Marx, daß Selbsterkenntnis ohne Selbstbekenntnis unmöglich ist. *Die Kritik der Wirklichkeit setzt die Selbstkritik voraus.*

Zusammenfassend läßt sich also behaupten: Die Freiheit ist spezifisch ein menschliches Attribut, weil sie – wie jedes menschliche Attribut – den Menschen als Mensch definiert. Indem der Mensch sich von Tieren differenziert, wenn er *frei* von physischen Bedürfnissen produzieren kann und erst in Freiheit ist, wenn er frei von diesen produziert, dann ist die Freiheit in der Basis der Differenzierung des Menschen von den Tieren verankert. Außerdem gewinnt die menschliche Tätigkeit ohne Freiheit keinen besonderen Inhalt, denn wenn die Tätigkeit eines Tieres von Trieben gefördert wird, wird die Tätigkeit eines unfreien Menschen auch nicht von ihm (dem Arbeiter) bestimmt. Ohne Freiheit wird das Bewußtsein negiert, denn wenn das Verstehen und Wissen über die eigene Welt keine praktische Bedeutung hätte, dann wäre es ein Wissen und Verstehen, das als solches sich nicht selbst entwickeln kann. Demzufolge wäre der Mensch kein

Gattungswesen, denn sein Verhältnis zur Wirklichkeit wäre einseitig und nicht *universell*. Die Geschichte und die Gesellschaftlichkeit hätten keinen Sinn, denn sie wären eine ständige Wiederholung. Wäre der Mensch ein unfreies Wesen, hätte er keine Geschichte und keine Gesellschaftlichkeit.

In der Notwendigkeit der Verwirklichung der menschlichen Freiheit gewinnt die Anerkennung des Anderen ihren praktischen Sinn. Daher enthält das freie Wesen des Menschen nach Marx das Ineinsgehen der persönlichen Freiheit und der Freiheit des Anderen. Marx begründet diese These mit dem Argument, daß die persönliche Freiheit erst in der Gemeinschaft möglich ist. Er geht von einer gesellschaftlichen bzw. gemeinschaftlichen Konzeption des Wesens des Menschen aus. Die Freiheit ist der Grund, weshalb der Mensch die Wirklichkeit und sich selbst erkennt und verändert.

III.2.5 – Gesellschaftlichkeit

Der Mensch kann nur in Gesellschaft gedacht werden. Sogar in der primitiven Gesellschaft lebte der Mensch in Gesellschaft mit anderen Menschen. Die kleinen Gruppen drückten schon die Tendenz des Menschen aus, den Anderen zu benötigen. Dieses Bedürfnis des Menschen ist ursprünglich eine natürliche Forderung/Förderung, die im Laufe der Zeit von den selben Menschen vergesellschaftet wurde. Das heißt einerseits, der Mensch wurde von der Geburt aus bestimmt, den anderen Menschen zu suchen und mit ihm in Gesellschaft zu leben. Diese Auslegung läßt sich bei Marx in seiner Annahme über die menschliche Sinnlichkeit begründen. So konzipierte, wie schon öfters erwähnt, Marx die Bestimmung der menschlichen Sinnlichkeit dahingehend, daß der Mensch den Anderen benötigt. Diese natürliche Abhängigkeit des Anderen, damit der Mensch sich selbst als Mensch anschauen, bilden und entwickeln kann, bedeutet für den Menschen, daß das Leben in Gesellschaft eine unabweisbare Forderung ist. Diese Tatsache bestimmt den Menschen als Totalität. Das impliziert ihre Wirkungen über alle menschlichen Attribute. Das Bewußtsein, die Arbeit, die Universalität und die Freiheit sind insofern gesellschaftlich bestimmt.

Der Mensch wird immer von der Wirklichkeit motiviert, zu denken. Sogar die bloße Vorstellung hat ihre Wurzel in dem wirklichen gesellschaftlichen Leben. Der Stoff des Denkens ist somit das gesellschaftliche Leben. Lebend in der Gesellschaft bildet der Menschen sein Bewußtsein, dessen Inhalt von den Anderen als Bewußtsein bestimmt wurde und wird. Das heißt, die Gesellschaftlichkeit erlaubt keinem Menschen, sich die pur subjektive eigene Welt zu schaffen. Sogar das subjektivste Denken ist von vornherein gesellschaftlich bestimmt. Ohne das Leben in Gesellschaft wäre das Bewußtsein eine tote menschliche Disposition, weil es keine lebendige Funktion für die Menschengattung hät-

te. Ohne sie wäre der Mensch sich seines Bewußtseins nicht bewußt. Die Gesellschaftlichkeit aktiviert das menschliche Bewußtsein und fordert es, sie selbst zu ändern, indem es sie herausfordert, seine Individualität zu bewähren. Wenn für Marx das Bewußtsein kein abstraktes ist, sondern ein wirkliches und die menschliche Wirklichkeit eine gesellschaftliche ist, dann ist die Gesellschaftlichkeit die Form, durch die die Menschen bewußt werden und ihr Bewußtsein entwickeln. Das impliziert, daß der Mensch nicht denken kann, was er will, obwohl er meint, daß er denken könne, was er will. Diese Antinomie löst sich in dem Faktum auf, daß der Mensch gesellschaftlich bedingt denkt. D. h. gesellschaftlich bedingt denkt er was er will. Besser gesagt, gesellschaftlich bedingt entscheidet er sich mehr oder weniger bewußt für eine bestimmte Einstellung in der Gesellschaft.

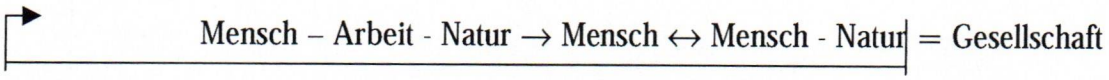
In der primitiven Gesellschaft arbeitete der Mensch für sich selbst, beziehungsweise für seine kleine Gemeinschaft, seine Familie, aber selbst das Leben in seiner familiären Gemeinschaft hat ihn gezwungen, sie zu erweitern. Den ersten Schritt aus dieser engen Sphäre herauszugehen, setzte der Mensch in den unhaltbaren Kreis des Vergesellschaftungsprozesses. Das Bedürfnis des Anderen, sich seine eigene Sinnlichkeit zu bilden, zwang den Menschen Kontakt mit dem Anderen aufzunehmen, d. i. in Gesellschaft zu treten. Diese Form der Äußerung des Menschen, d. i. seine Lebenstätigkeit, verbindet die verschiedenen Arbeiten in einer ständig wachsenden Verflochtenheit. Die Arbeit vergesellschaftet den Menschen und wird von den neu entstanden gesellschaftlichen Verhältnissen bestimmt. Die Gesellschaftlichkeit *universalisiert* die Arbeit und ist durch ihre Funktion eine Bereicherung für den Menschen. Die Gesellschaft des Menschen ist nicht mehr seine Familie oder sein Clan, sondern sie wurde nach der Entstehung der kapitalistischen Produktionsweise *universalisiert*. Insofern hat die Gesellschaftlichkeit die Arbeit des Menschen *universalisiert*. Aber die Gesellschaftlichkeit hat immer die Arbeit des Menschen bestimmt bzw. bedingt, denn die menschliche Arbeit ist eine praktische Tätigkeit und als solche vergegenständlicht sie sich in der Gesellschaft. Der Mensch betätigt sich unter vorgefundenen Umständen, die seine Äußerung bedingt. Er arbeitet nicht wie er will, vielmehr bestimmen seine gesellschaftlichen Verhältnisse seine Gesellschaftlichkeit. Sie ist einerseits der Boden der menschlichen Tätigkeit, und andererseits ist sie ihr Werkzeug und als solches bestimmen sie den Inhalt und die Art der Arbeit.

Die Äußerung des Menschen, seine Arbeit, vergegenständlicht seine Mitgliedschaft in der Natur durch eine Weise, die deren Wesen (das der Natur) und zugleich auch den Menschen selbst ändert. Seine Äußerung in der Natur ist primär eine Äußerung zum anderen Menschen, aber zugleich zu sich selbst. Das heißt, sein Verhältnis zu der Natur impliziert seine Verhältnisse zu anderen Menschen und sich selbst. Die Konsequenz daraus ist, daß die Natur vergesellschaftet wird und als pure Natur nicht mehr existiert, sondern eine vergesellschafte Natur bzw. die Gesellschaft. Die (neue) Natur, die

Gesellschaft, ist insofern aus den Praxen der Menschen entstanden – ihrer Gesellschaftlichkeit – aber zugleich wirkt sie auf diese zurück und bedingt die Praxis der Menschen. Diese Verflochtenheit des Aufeinander-Bestimmen zwischen beiden wird von Marx wie folgt ausgedrückt:

> Also ist der *gesellschaftliche* Charakter der allgemeine Charakter der ganzen Bewegung; *wie* die Gesellschaft selbst den *Menschen* als *Menschen* produziert, so ist sie durch *ihn* produziert... [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 137. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 705 (vgl. MEW Bd. 40, S. 537)] (Unterstreichung von mir)

Die betätigenden Menschen machen sich gesellschaftlich, und die von ihnen gemachte Gesellschaftlichkeit macht die Menschen. Sie ist daher der Ton aus dem die Menschen ihr Wesen schaffen. Dadurch gewinnt sie den Status, der allgemeine Charakter der Geschichte der Menschen zu sein. In allen Momenten der menschlichen Existenz ist sie vorhanden. Das erste Moment der bloßen Äußerung des Menschen in der Natur, das Moment seiner Entdeckung als ein sinnliches Sein, das die Entstehung der menschlichen Sinnlichkeit bewirkt, impliziert schon dieselbe als Bestimmung der menschlichen Äußerung. Das heißt, indem der Mensch die Gesellschaft schafft, schafft sie sich selbst als ein Solches (Gesellschaftliches). Die folgende Bestimmungssequenz ist eher ein didaktischer Versuch die Entstehung des Menschen als ein gesellschaftliches Sein zu erläutern:



Der Mensch verhält sich mit der Natur durch seine Arbeit und die Art und Weise wie er das macht, bestimmt sein Verhältnis zu dem anderen Menschen, das andererseits sein Verhältnis zu der Natur auch bestimmt. Anderes gesagt: Indem der Mensch sich äußert und die Natur verändert, verändert (schafft) er sich selbst und dadurch ändert sich sein Verhältnis zu den anderen Menschen, diese Änderung bewirkt eine Bestimmungskraft über sein Verhältnis zu der Natur. Dadurch wird der Mensch ein gesellschaftliches Sein, dessen Gesellschaftlichkeit die ganze Bewegung bestimmt. Deshalb enthält die Gesellschaftlichkeit das Wesen des Menschen. Die Äußerung (die Arbeitstätigkeit) des einzelnen Menschen drückt die Bestimmungen seiner Gesellschaftlichkeit aus. Individuum und Gesellschaft sind zwei ineinander und aufeinander bestimmende Sein. Das von der Gesellschaft getrennte Individuum ist daher eine Fiktion, die es nur in der Vorstellung geben mag, denn seine Tätigkeit ist materiell oder geistig von seiner Gesellschaftlichkeit eingeprägt. Marx erläutert:

> Das Individuum *ist* das *gesellschaftliche* Wesen. Seine Lebensäußerung - erscheine sie auch nicht in der unmittelbaren Form einer *gemeinschaftlichen*, mit andern zugleich vollbrachten Lebensäußerung - *ist* daher eine Äußerung und Bestätigung des *gesellschaftlichen Lebens*. Das individuelle und das Gattungsleben des Menschen sind nicht *verschieden*, so sehr auch - und dies notwendig - die Daseinsweise des individuellen Lebens eine mehr *besondre* oder mehr *allgemeine* Weise des Gattungslebens ist, oder je mehr das Gattungsleben ein mehr *besondres* oder *allgemeines* individuelles Leben ist. [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 139. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 707 (vgl. MEW Bd. 40, S. 538-539)] (Unterstreichung von mir)

Mit diesem Ausdruck – "*Das Individuum ist das gesellschaftliche Leben*" - bricht Marx mit der Tradition der Philosophie, deren verschiedene Tendenzen den einzelnen Menschen so interpretieren, als ob es ihm möglich wäre, seine Freiheit unter materieller (gesellschaftlicher) Unfreiheit zu erreichen. Wenn das Individuum das gesellschaftliche Leben ist, ist es an diesem selbst gelegen, die Fundamente seiner Tätigkeit zu begreifen und sich selbst zu verwirklichen. Die Gesellschaftlichkeit macht die menschliche Selbstverwirklichung zu einer gemeinschaftlichen Errungenschaft. Wenn der Mensch sich selbst verwirklichen will, muß seine Praxis der gesellschaftlichen Gesetzlichkeit entsprechen, denn sein individuelles Leben und sein Gattungsleben sind nicht verschieden. Sich kohärent betätigen, heißt seine Tätigkeit bewußt darauf begründen. Marx ist der Ansicht, daß jeder Mensch sich seines gesellschaftlichen Wesens bewußt ist:

> ...das, was ich aus mir mache, ich aus mir für die Gesellschaft mache und mit dem Bewußtsein meiner als eines gesellschaftlichen Wesens. [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 138. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 706 (vgl. MEW Bd. 40, S. 538)]

Diese Voraussetzung erklärt sich bei Marx durch seine Annahme über die Gesellschaftlichkeit als eine gesellschaftliche Gesetzlichkeit. Das bringt er zu dem erwähnten Schluß. Ein wirklicher Mensch kann nicht leugnen, daß er in der Gesellschaft lebt, und daß er sich dessen bewußt ist. Was Marx hier nicht diskutiert, ist, inwieweit jeder nach seinen Umständen dieses Bewußtsein hat und inwieweit er für dieses Bewußtsein verantwortlich gemacht werden darf. Jedoch, ob mehr oder weniger bewußt, jeder Mensch hat nach Marx das allgemeine Bewußtsein in einer Gesellschaft zu leben, und darüber hinaus, daß sein Wesen gesellschaftlich ist.

Wenn das Wesen des Menschen gesellschaftlich ist, und die kapitalistische Gesellschaftlichkeit eine entfremdete, und die Entfremdung dem menschlichen Wesen ein Fremdes ist, dann ist die wahre Gesellschaftlichkeit, d. i. die menschliche Gesellschaft-

lichkeit und nicht nur die des Menschen, eine noch Zu-erfüllende-Aufgabe. In diesem Sinne sind die Begriffe des "Gesellschaftlichen" und des "Menschlichen" synonym. Diese Analogie läßt sich in der folgenden Passage der "Pariser Manuskripte" begründen:

> Die positive Aufhebung des *Privateigentums*, als die Aneignung des *menschlichen* Lebens, ist daher die positive Aufhebung aller Entfremdung, also die Rückkehr des Menschen aus Religion, Familie, Staat etc. in sein *menschliches*, **d.h.** *gesellschaftliches* Dasein. [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 136. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 704 (vgl. MEW Bd. 40, S. 537)] (Unterstreichung und Hervorhebung von mir)

Der Ausdruck "**d. h. (das heißt)**" setzt eine Gleichheit zwischen den Begriffen des "Menschlichen" und des "Gesellschaftlichen". Menschlich ist, was gesellschaftlich ist und genauso umgekehrt. Das bedeutet, daß man das Menschliche in dem Gesellschaftlichen und das Gesellschaftliche in dem Menschlichen erkennt, beide setzen und bestimmen sich gegenseitig voraus. Eine Konzeption des Menschen, die keine Gesellschaftliche ist, ist keine menschliche Konzeption des Menschen und eine Gesellschaftlichkeit, die den Menschen nicht vermenschlicht, ist keine wahre beziehungsweise menschliche Gesellschaftlichkeit. Deshalb ist die kapitalistische Gesellschaftlichkeit eine entfremdete und entfremdend–unmenschlich, denn in ihr wird der Mensch verdinglicht, statt vermenschlicht.

Die menschliche Gesellschaftlichkeit ist die Wirklichkeit der freien Äußerung des Menschen. Indem sie die Bedingungen dafür anbietet, fordert und fördert sie den Menschen, sich zu vermenschlichen. Jedoch unabhängig von dem menschlichen oder entfremdeten Charakter der existenten Gesellschaftlichkeit, arbeitet der Mensch immer bedingt von den gesellschaftlichen Umständen. Die Gesellschaftlichkeit entsteht aus den materiellen Begegnungen der Menschen, sie ist zugleich der Boden ihrer (der Menschen) Praxis.

Die Gesellschaftlichkeit ist - als diese dauernde Vergesellschaftung des Menschen - eine Dimension seiner *Universalität*. Die *Universalisierung* des Menschen impliziert die volle Beseitigung der noch bestehenden Isolierung der Menschen, die sowohl in der individualistischen Praxis als auch in den einseitigen Verhältnissen zwischen den Klassen und auch den Ländern – deshalb unfrei - sind. Die menschliche *Universalität* setzt die freie unvermittelte Gesellschaftlichkeit voraus. Der *universelle* Mensch (Gattungswesen) ist der vergesellschaftete Mensch und der vergesellschaftete Mensch ist zu jedem Anderen in einem freiem Verhältnis. Die Existenz einer verdinglichenden Gesellschaftlichkeit bildet die menschliche Disposition *der Universalität* einseitig und dadurch wird sie abgenutzt. Statt Vermenschlichung produziert der Mensch durch seine tendenziell *universali-*

sierende Praxis die eigene Entfremdung. Die entfremdete Gesellschaftlichkeit schadet der menschlichen *Universalität* durch die Begrenzung des Menschen in seinem unfreien Verhältnis zu den Anderen. Der unfreie Mensch ist das Gegenteil des *universellen Menschen.* Sich vergesellschaften heißt, sich aus seinem puren Individualismus herauszuziehen und auf gemeinschaftliche Interessen abzuzielen. *Universell sein* heißt insofern, das menschliche Leben und das Leben überhaupt gemeinschaftlich zu betrachten und so zu agieren. Die menschliche *Universalität,* wie jedes menschliches Attribut, muß jedem anderen entsprechen. Daraus folgt, daß sie mit dem *Gemeinwesen* des Menschen zusammenfallen muß, um verwirklicht werden zu können. Somit hängt die Freiheit, die der Mensch zu genießen benötigt um seine *Universalität* zu entwickeln, davon ab, daß der Andere auch frei sein muß. *Universell werden* ist nur in der Gemeinschaft und gemeinschaftlich möglich. Daher ist die Freiheit, nämlich Freiheit für Alle, eine Bedingung dafür, daß die Menschen sich *universell* bilden.

Die hier entwickelten menschlichen Attribute haben eine gegensätzliche Wirklichkeit, deren Möglichkeit ihrer Verwirklichung, eine schwierige Vorstellung ist. Aber diese Tatsache löst die Widersprüchlichkeit der bestehenden entfremdeten Gesellschaftlichkeit nicht. Die in ihr geschaffene Entfremdung ist abhängig von der Entwicklung der Produktivkräfte der Menschen und deren Reproduktion benötigt die gesellschaftliche Praxis der Menschen. Mit der Kategorie *der gesellschaftlichen Praxis* schafft Marx einen realen Charakter seiner Theorie, deren Ziel die (Selbst) Bildung des Menschen ist; dem Prozeß der *Selbsterziehung* jedes Individuums. Die Bildung des Menschen ist ein praktischer Prozeß, und als solcher entwickelt er sich durch die *gesellschaftliche Praxis,* dessen Inhalt der menschlichen Selbstverwirklichung entspricht.

Vor der eigentlichen Befassung mit diesen Kategorien, nämlich den Kategorien der Anerkennung, Selbstverwirklichung und der Solidarität, ist es notwendig, zu erklären beziehungsweise zu begründen, wie es möglich ist, aus Marx´ Schriften zwei Kategorien herauszuarbeiten, mit denen er sich nicht explizit beschäftigt hat. Dazu soll jetzt auf die Kategorien der "Anerkennung" und "Selbstverwirklichung" bezug genommen werden, denn die Kategorie der "Solidarität", trotz des Mangels ihrer Diskussion, ist in seinen Schriften kein fremder Terminus.

IV –RECHTFERTIGUNG DER UNTERSUCHUNG ÜBER DIE KATEGORIEN DER SELBSTVERWIRKLICHUNG UND DER ANERKENNUNG BEI MARX

IV.1 – DIE BEDEUTUNG DER KATEGORIEN DER SELBSTVERWIRKLICHUNG UND DER ANERKENNUNG INNERHALB DER MARXSCHEN THEORIE

Der Frage, wie die Kategorien der *Selbstverwirklichung und der Anerkennung* innerhalb der Marxschen Theorie erforscht werden können, wenn Marx selbst sich mit ihnen nicht beschäftigt hat – könnte mit fünf Argumente entgegnet werden:

- *Marx hat sie in ihrer Negation, nämlich als Entwirklichung und Entfremdung des Menschen diskutiert.* Die Diskussion des Negativen setzt voraus und bewirkt ein positives Bild[59], das im Fall der Marxschen Theorie hauptsächlich aus der Kritik des Bestehenden entsteht. Im Hintergrund zeichnet Marx ein Menschenbild, das eigentlich aus seiner Auslegung des Standes der Menschengattung in der kapitalistischen Gesellschaft auftaucht, was keine Verallgemeinerung von ihrem Inhalt bedeutet. Der Mensch ist noch nicht eine allgemeine Wirklichkeit, sondern das Gegenteil. Denn die Entwicklung der Gattung gründet sich auf eine wachsende Differenzierung der Individuen, die einerseits Gegenseitigkeit und andererseits die Entwicklung seiner Produktivkräfte bedeutet. Insofern, wenn Marx in den "Pariser Manuskripten" die Entwirklichung und die Entfremdung des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft analysiert, schafft er ein positives Bild des Menschen, das von diesem selbst gemeinschaftlich bewußt geschafft werden soll. Somit können die Selbstverwirklichung und die Anerkennung des Menschen bei Marx nur unter einer negativen Perspektive als Kategorien angenommen werden, denn sie existieren nicht als positive Wirklichkeit, Daseinsform oder Daseinselement[60] der bisherigen Gesellschaft, sondern nur in ihrer Negation, d.i. als Entfremdung und Entwirklichung.

---

[59] Unter Punkt III.1, nämlich in der Analyse über das Wesen des Menschen habe ich diesen Aspekt der Frühschriften diskutiert, genau in der Diskussion über den möglichen Bruch in der Marxschen Theorie.

[60] So definiert Marx die Kategorien in den "Grundrissen...": "...daß die Kategorien daher Daseinsformen, Existenzbestimmungen, oft nur einzelne Seiten dieser bestimmten Gesellschaft, dieses Subjektes ausdrücken, und daß sie daher auch *wissenschaftlich* keineswegs da erst anfängt, wo nun von ihr *als* solcher die Rede ist."(Marx, K. Die Grundrisse der politischen Ökonomie, 26/7)

- *Als Erbe von Hegel, Ex-Jungenhegelianer, hat Marx den humanistischen Geist*[61] *nicht verbannt und hat daher diese beide Kategorien übernommen*, aber unter ganz anderem Blickwinkel. Der junge Marx verteidigt die These, genau wie Hegel, daß die Vermenschlichung des Menschen ein Tun von ihm ist, und daß die Anerkennung des Anderen eine Voraussetzung für die eigene Selbstverwirklichung ist[62]. Die Differenz liegt darin, daß für Marx die Selbstverwirklichung keine geistige ist und gemeinschaftlich erreicht werden soll und die Anerkennung einen ethischen Status besitzt[63]. Marx hat, so soll die hier vertretene These lauten, die humanistische Tradition der Aufklärung übernommen, indem er eine Theorie der Gesellschaft geschaffen hat, die letzten Endes die Vermenschlichung des Menschen fordert. Die Differenz liegt also darin, daß Marx seine Betrachtung der Welt nicht als traditioneller Humanist führt, sondern er übernimmt die Aufgabe, die bestehenden Umständen in ihrer Entwick-

---

[61] Der Begriff "traditionelle Humanismus" bezieht sich darauf, wie er in dem deutschen Idealismus steht, nämlich als eine Philosophie, die in dem Menschen ein ontologisches Wesen sieht, das Widerspruch und Opposition zur Wirklichkeit ist, oder besser gesagt, sie ist ihm fremd und daher von ihm getrennt; d.h. sie kann nicht seine Verwirklichung sein, weil sie seine Negation ist. Die Lösung der Verwirklichung des Wesens des Menschen unter verdinglichenden Umständen ist geistig und nicht praktisch; sie ist keine gesellschaftliche Tatsache. Diese geistige Lösung hat ihren Ursprung in der Antike, nämlich bei Cicero, Quintilian, Erasmo, Sokrates und Platon. Siehe Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.03, S.1218. Was Marx an die *humanistische Tradition* bindet, ist das Ziel der Vermenschlichung des Menschen, aber mit der "...Ablehnung des bloß humanitären Anspruchs, >>der sogenannten Menschenrechte<<, der unkritischen Forderung nach Menschlichkeit..."(Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.03, 1220. Ein anderer Aspekt, der Marx an die *traditionelle Humanisten* bindet ist, daß "Marx´s Humanismus reflektiert den Menschen als ´Für-sich-seiendes-Wesens´, nach seinen in der Auseinandersetzung mit der Natur erarbeiteten Voraussetzungen, die ein freies gegenständliches Verhältnis zur Natur ermöglichen – auf der philosophischen Folie <<menschlicher Sinnlichkeit>>"(Historisches Wörterbuch der Philosophie, 1222.) Und dieses ´Für-sich-seiende-Wesen´ nichts anderes ist als der Mensch als der Begriff des "Menschen" als *Gattungswesen.*

[62] Davon wird später in den Punkten IV.2 und V.2 noch die Rede sein. Für den jetzigen Moment reicht es, einige Passagen von Hegel und Marx zu zitieren, die diese Thesen rechtfertigen. Über die Voraussetzung der Anerkennung des anderen für die Selbstverwirklichung des Menschen sagt Hegel folgendes: "*Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein...Es ist ein Bewußtsein für ein Selbstbewußtsein.*"(Hegel, W., Phänomenologie des Geistes, 144) Und Marx: "...das Verhältnis des Menschen zu sich selbst ihm erst *gegenständlich, wirklich* ist durch sein Verhältnis zu dem andern Menschen."(Marx; K., Die Pariser Manuskripte, 519) "....seine eigne Sinnlichkeit ist erst durch den *andern* Menschen als menschliche Sinnlichkeit für ihn selbst."(Marx, K., Pariser Manuskripte, 544) In Bezug auf das Subjekt der Selbstverwirklichung sagt Hegel: "Diese Bewegung des Selbstbewußtseins in der Beziehung auf ein anderes Selbstbewußtsein ist aber auf diese Weise vorgestellt worden als das Tun des Einen; aber dieses Tun des Einen hat selbst die gedoppelte Bedeutung, ebenso wohl sein Tun als das Tun des Anderen zu sein..."(Hegel, W., Phänomenologie des Geistes, 146) Und folgendes sagt Marx: "...indem er sich nicht nur wie im Bewußtsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt und sich selbst daher in einer von ihm geschaffenen Welt anschaut." (Marx, K., Pariser Manuskripte, 517) "Indem daher überall einerseits dem Menschen in der Gesellschaft die gegenständliche Wirklichkeit als Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte, als menschliche Wirklichkeit und darum als Wirklichkeit seiner *eignen* Wesenskräfte wird..."(Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, Eb1, S. 541)

[63] Im Kapitel über die Anerkennung werden diese Differenzen genau diskutiert und begründet.

lung zu erklären, um an ihrem Sturz mitzuwirken. Marx hat die negative Seite der Arbeit gesehen und sie kritisiert. Nur auf diese Weise war für ihn möglich, eine menschliche Gesellschaft zu erblicken.

- *Als eine Theorie der Revolution*[64]*, impliziert sie die Diskussion der Anerkennung des Anderen und der Selbstverwirklichung.* Die Revolution ist für Marx ein gemeinschaftliches Verändern der Gesellschaft, das von dem Proletariat geführt werden muß, um wirklich zu sein. Die Revolution setzt das Zusammenschließen der Proletarier zum Sturz der unterdrückenden Umstände voraus, d.h. die gegenseitige Anerkennung des anderen. Aber diese gegenseitige Anerkennung darf nicht auf die Klasseninteressen reduziert werden. Denn das Proletariat muß bei Marx, um diese geschichtliche Aufgabe zu erfüllen, das Interesse aller Menschen vertreten. Es darf kein eigenes besonderes Interesse haben, außer das Interesse der Aufhebung aller Formen von Herrschaft, d.i. die Verwirklichung einer Gesellschaftsstruktur, die für den Menschen organisiert ist; und das ist ihm möglich, weil,

> ...in ihrer Emanzipation die allgemein menschliche enthalten ist, diese ist aber darin enthalten, weil die ganze menschliche Knechtschaft in dem Verhältnis des Arbeiters zur Produktion involviert ist und alle Knechtsschaftsverhältnisse nur Modifikationen und Konsequenzen dieses Verhältnisses sind.(Marx, K. Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 521)

IV.2 – DIE "PARISER MANUSKRIPTE" ALS AUSGANGSPUNKT ZUR HERAUSARBEITUNG DIESER KATEGORIEN INNERHALB DER MARXSCHEN THEORIE

Die "Pariser Manuskripte" sind ein Text, in dem Marx die Kondition des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft kritisiert: einen Lebenszustand, der seiner Entwicklung als Produktivkraft widerspricht. Der moderne Mensch hat die Natur bewältigt und sich selbst überzeugt, daß er die Natur umgestalten kann, obwohl er sich ihren Gesetzlichkeiten unterordnen muß. Aber die Entwicklung der Produktivkräfte in der kapitalistischen Gesellschaft wird von einer Logik bestimmt, die den Menschen dem Ding (Kapital, Geld, Ware) unterstellt. Die Bestimmung des Lebens ist dem "Willen" des Din-

[64] Das ist die Beurteilung von Marcuse über die "Pariser Manuskripte", der sich hier angeschlossen wird. So sagt Marcuse: "Denn es handelt sich, um dies gleich vorweg zu nehmen eine philosophische Kritik und Grundlegung der Nationalökonomie im Sinne einer Theorie der Revolution."(Marcuse, H., Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, S. 136)

ges, seiner Herrschaft unterordnet. Das Leben(der Mensch) entwirklicht sich in seiner Verwirklichung. Er entfremdet sich, erkennt sich nicht selbst und daher wird er gezwungen sich selbst und den anderen nicht anzuerkennen, denn die einzige Form von Anerkennung unter der Kapitalsherrschaft ist die des Geldes[65]. Unter diesen Umständen ruft Marx dazu auf, über die Selbstverwirklichung des Menschen und die Anerkennung des Anderen zu reflektieren, indem er Kritik am Leben unter der Herrschaft des Kapitals übt.

Insofern kann die Entscheidung die "Pariser Manuskripte" als Ausgangspunkt zur Herausarbeitung der Kategorien der *Selbstverwirklichung und Anerkennung* bei Marx zu nehmen, folgendermaßen begründet werden:

- *In keinem anderen Werk hat Marx eine so ausführliche Analyse des Menschen unternommen wie in den "Pariser Manuskripten"*[66] trotz ihres negativen Charakters. Wenn man sich die Aufgabe stellt, die *Selbstverwirklichung des Menschen und die Anerkennung des Anderen* bei einem Autor zu erforschen, und die Analyse auf einem Werk gründen will, muß man das Werk auswählen, in dem der Autor seine Konzeption des Menschen am weitesten entwickelt hat. Dieses Werk ist bei Marx "Die Pariser Manuskripte". Durch die Kritik der kapitalistischen Produktionsweise, nämlich des Ar-

---

[65] Über die Macht des Geldes als Vermittler der Anerkennung nimmt Marx die folgende These von Adam Smith in den Pariser Manuskripten auf: "Die Art von Macht, die diese Besitzung ihm unmittelbar und direkt überträgt, das ist die *Macht zu kaufen*, das ist ein Recht des Befehls über alle Arbeit von andern oder über alles Produkt dieser Arbeit, welches zur Zeit auf dem Markt existiert." Smith apud Marx, Die Pariser Manuskripte, S. 484) (meine Unterstreichung) Und wenn Marx die Auslegung der Nationalökonomen über die Macht des Geldes kritisiert, stellt er folgendes fest: "Alles, was dir der Nationalökonom an Leben nimmt und an Menschheit, das alles ersetzt er dir in *Geld* und *Reichtum*, und das alles, was du nicht kannst, das kann dein Geld: Es kann essen, trinken, auf den Ball, ins Theater gehen, es weiß sich die Kunst, die Gelehrsamkeit, die historischen Seltenheiten, die politische Macht, es kann reisen, es *kann* dir das alles aneignen; es kann das alles kaufen; es ist das wahre *Vermögen.*" (Marx, K. Die Pariser Manuskripte, S. 549) Und so glaubt der Mensch in der kapitalistischen Gesellschaft seine Anerkennung zu erwerben.

[66] Zur Begründung dieser These sieh die folgende Einsicht von Marcuse, Márkus und im *philosophischen Wörterbuch.* Marcuse sagt: "Auf Grund einer von Marx in der Auseinandersetzung mit Hegel entworfenen Idee vom Wesen des Menschen und seiner Verwirklichung erscheint ein ökonomisches Faktum schlechthin als die Verkehrung des menschlichen Wesens, als der Verlust der menschlichen Wirklichkeit..." Und ferner stellt er dasselbe fest: "An zwei Stellen der ökonomisch-philosophischen Manuskripte gibt Marx eine ausdrückliche, die Totalität menschlichen Seins umreißende Wesensbestimmung des Menschen..."(Marcuse, H., Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, 140/1 und 146) Und Márkus stellt dasselbe fest, wenn er die These des Nichtbruches in der Marxschen Theorie argumentiert: "...in diesem Frühwerk von Marx entwickelte philosophische Konzeption (über das menschliche Wesen, über Menschen, und Geschichte), ungeachtet gewisser Korrekturen und Modifikationen, auch in den späten Werken aufzufinden ist..."(Márkus, G., Anthropologie und Marxismus, 15)" Und im dem historischen Wörterbuch der Philosophie wird die obige These klar betont: "Erst mit der Publikation der <Pariser Manuskripte> beginnt die eigentliche Diskussion um den Marxschen Humanismus."(Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.03, 1222).

beitslohnes, der entfremdeten Arbeit und des Privateigentums zeichnet Marx im Hintergrund ein positives Bild des Menschen, in dem dieser durch seine Arbeit sich selbst schafft und sich als Produktivkraft entwickelt, also letztlich indem er Herrscher über sein Leben wurde. Das heißt, Marx sieht in der Negativität des Lebens des Menschen auch gerade seine Menschlichkeit. Das ist ihm möglich, weil sich jede Negation auf das Positive begründet, denn um das Positive zu negieren, muß sie es affirmieren.

- *Die "Pariser Manuskripte" ist der Text, in dem das zentrale Thema der Prozeß ist, durch den die Selbstverwirklichung des Menschen sich realisieren kann, nämlich die gesellschaftliche Arbeit.* In ihm entdeckt Marx die Zentralität der Arbeit zur Vermenschlichung des Menschen, denn durch sie schafft sich der Mensch als ein bestimmendes Lebewesen, das durch seine Äußerung die Natur bewältigt und sich als Produktivkraft entwickelt. Die Welt zeigt sich als eigene Schaffung des Menschen. Der Mensch ist nicht nur wie das Tier tätig, sondern er kann auch arbeiten, d.h. er kann die Welt verändern, die Natur, ihre Gesetzlichkeiten respektierend, umgestalten. Deswegen ist der Zustand, in dem der Mensch sich befindet, immer geschichtlich entstanden, d.i. nicht ontologisch[67]. Insofern realisiert sich die *Selbstverwirklichung des Menschen* bei Marx durch die Arbeit. Arbeitend übt der Mensch seine Fähigkeiten, entwickelt neue und verwirklicht in diesem Prozeß seine Attribute in der Art und Weise, wie sein Leben es ihm zu entwickeln ermöglicht. Seine Verwirklichung kann nur seine Selbstverwirklichung sein, wenn er der Herr seines Leben ist, wenn er von den Bedürfnissen seiner Gattung bestimmt ist, und nicht von einem ihm fremden Bedürfnis, das ihn unterordnet und verdinglicht. Nur dadurch ermöglicht die Arbeit die Selbstverwirklichung des Menschen. Aber die Arbeit bei Marx bestimmt nicht nur die Selbstverwirklichung des Menschen, sondern auch die Anerkennung des Anderen, indem der Mensch nicht nur für sich selbst arbeitet. Er produziert – nachdem er die primitive Phase seiner Existenz überwunden hat - für die Anderen und jeder von der Produktion der anderen abhängig. Die natürliche Angewiesenheit des Menschen auf den anderen entwickelt sich in der Arbeit. Der Mensch ist also auf den anderen angewiesen nicht nur weil er von anderen erzeugt werden und gepflegt werden muß, um zu überleben und weil er seine Sinnlichkeit nur durch die Sinnlichkeit des anderen entwickeln kann, sondern weil er darüber hinaus durch seine Arbeit seine Gesellschaft-

---

[67] Die These des Sich-selbst-schaffenden-Lebenswesens darf auf keinen Fall unter einer absoluten Perspektive angenommen werden, sonst wäre sie bloßer Abstraktionismus, denn der Mensch schafft sich nicht aus Nichts, sondern aus spezifischen Anlagen, die er von der Geburt mitbringt. Nur deswegen war es ihm möglich geworden seine Tätigkeit in Arbeit, sein Begreifen-können in Bewußtsein zu verwandeln, und dann ein *Gattungswesen zu werden.*

lichkeit baut und diese *natürliche* Angewiesenheit auf den anderen in eine *gesellschaftliche* verwandelt.

- *In den "Ökonomisch-philosophischen Manuskripte", analysiert Marx die Hauptgegenkategorie der Selbstverwirklichung, nämlich die Entfremdung.* Indem Marx die Entfremdung des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft entschleiert, zeigt er die Voraussetzungen zur Selbstverwirklichung des Menschen, die hauptsächlich die Einheit *Arbeit - organisiert menschliche Wirklichkeit - Freiheit* ist. Unter diesen ist die Arbeit das übergreifende Moment zur Selbstverwirklichung des Menschen[68]. Aber die entfremdete Arbeit verkehrt ihre Funktion und raubt dem Menschen seine *Lebenstätigkeit.* Sie dient nicht dem Subjekt des Tuns, sondern dem Objekt, seinem Produkt, das von einem Nichtproduzent angeeignet wird. Diese Expropriation der eigenen Tätigkeit (Arbeit) definiert ihren Sinn um, so daß der arbeitende Mensch zum entfremdeten Menschen wird. Indem Marx das Entfremdetsein der Arbeit in den bestehenden Umständen erklärt, hebt er zugleich die Möglichkeit ihre Aufhebung hervor. Die Aufhebung der Entfremdung taucht dadurch in der Marxschen Theorie nicht als ein bloßes Ideal auf, sondern, aus einer dialektischen Auslegung der Wirklichkeit, als reale Möglichkeit. Die Analyse der Entfremdung zeigt die Kategorie der Anerkennung als eine politische Kategorie, indem es unter verdinglichenden Umständen unmöglich ist sich als Menschen anzunehmen und auch den anderen so betrachten. Man kann den Menschen als Menschen nicht anerkennen, weil er eigentlich nicht als Mensch lebt, sondern als Objekt zum Schaffen von Kapital. Aber man kann ihn menschlich anerkennen, d.h. die negierte Menschlichkeit des anderen anerkennen, die dieselbe wie die eigene ist. Die Entfremdung ist die Negation der Selbstverwirklichung, und dieser Fakt macht die Anerkennung innerhalb der Marxsche Theorie zu einer *politischen* Kategorie.

- *In den "Pariser Manuskripten" sind die grundlegenden Fundamente der Anerkennung des Anderen bei Marx: a) die natürliche Angewiesenheit auf den anderen; b) sie, die Anerkennung des Anderen als Basis zur Anerkennung von sich selbst; c) als Voraussetzung zur Selbstverwirklichung; d) als der Weg zur Übung der Gemeinschaftlichkeit; e) als die Voraussetzung zur menschlichen Solidarität, d.i. als Gegenprinzip der Konkurrenz.* Eine explizite Diskussion über die Anerkennung findet sich bei Marx nicht. Man kann bei ihm jedoch, hauptsächlich in den "Pariser Manuskripten", Thesen finden, die sich in eine Theorie der Anerkennung einpassen lassen. Obwohl es also keine systematische Diskussion darüber gibt, kann trotzdem über dem Umweg seiner Theorie

---

[68] Über der Vorzug der Arbeit zur Vermenschlichung des Menschen, siehe die Analyse der Arbeit in dem Punkt III.2.1.

der Gesellschaft auf eine systematische Analyse des Menschen unter bestimmten Umständen geschlossen werden. So muß Marx zwangsläufig ein Bild des Verhältnisses Mensch-Mensch besitzen, und er hat sogar zwei Bilder: eins in dem dieses Verhältnis unter der Bestimmung der Logik des Kapitals gezeichnet ist, und ein anderes, in dem ein Verhältnis gezeichnet ist, in dem gegen die Logik des ersteren angekämpft wird. Und dies Verhältnis gründet sich bei ihm auf die Ethik. Eine rudimentäre Begründung einer Marxschen Theorie der Anerkennung befindet sich in der natürlichen Angewiesenheit des Menschen auf den Anderen. Diese These wurde schon von Hegel verteidigt. Die Differenz liegt darin, daß sie bei Marx im Laufe seiner ganzen Theorie der Revolution, der Gesellschaft, ein ethisches Fundament gewinnen wird. Die Frage, die sich gegen diese These stellt, ist, inwieweit bloß aus diesem natürlichen Fakt ein ethisches Fundament begründbar ist. Es steckt in dieser These zudem noch eine andere, die die Anerkennung des Anderen mit der Begründung rechtfertigt, daß man sich selbst nicht anerkennen kann, wenn man den anderen nicht anerkennt. Aber diese These ist noch nicht von einem ethischen Inhalt eingeprägt, weil die Anerkennung des Anderen, wie sie bisher entwickelt ist, bloß als Anerkennung der anderen Individualität angenommen werden kann. Aber wenn innerhalb der Marxschen Theorie die These gefunden werden kann, daß um sich selbstverwirklichen zu können, es unentbehrlich ist, daß jeder den anderen in seiner Menschlichkeit anerkennt, und deren Anerkennung in der Behandlung des anderen vergegenständlicht bewiesen sein muß, dann gewinnt der Begriff der "Anerkennung" bei Marx ein ethisches Fundament. Das zieht den Begriff der "Selbstverwirklichung" aus der Sphäre der individualistischen Individualität und stellt ihn in die der Gattung, d.h. der Gemeinschaftlichkeit. Die Voraussetzung der Anerkennung des Anderen für die Selbstverwirklichung des Menschen bei Marx ist eine These, die sich aus den "Pariser Manuskripten" herausarbeiten läßt, und die man aus anderen Texten von Marx direkt oder indirekt rechtfertigen kann. Insofern ist die Anerkennung des Anderen der Weg zum Üben des gemeinschaftlichen Agierens, zum Entwickeln einer Praxis, die den anderen berücksichtigt, seine Bedürfnisse, Grenzen und Umstände annimmt. Bei Marx muß jeder Mensch eins mit der Gattung sein, um sich selbstverwirklichen zu können. Aber diese Einigkeit mit der Gattung bedeutet überhaupt nicht, daß sich seine Individualität dadurch auflöst, sondern sich durch das Gemeininteresse praktiziert, befriedigt und entwickelt. Somit kann man sagen, daß die Anerkennung des Anderen bei Marx das Gegenprinzip der *Konkurrenz* ist. Sie ist die wirkliche Bekämpfung, innerhalb der Sphäre des Individuums, seiner eigenen Entfremdung, die die von allen ist. Jedoch ist es nicht überflüssig zu betonen, daß die Anerkennung des Anderen bei Marx nur mit dem politischen Engagement, das sich

für die allgemeine Vergegenständlichung der menschlichen Attribute einsetzt, verständlich ist.

- Von *"Selbstverwirklichung des Menschen" und "Anerkennung des Anderen" unter kapitalistischen Umständen zu sprechen, impliziert den Sturz der verdinglichenden Gesellschaftsorganisation zu berücksichtigen, d.i. von der Revolution zu sprechen; und wie oben schon erwähnt, geht es in diesem Werk nach Marcuse um eine Theorie der Revolution.* Sollte Marx die Selbstverwirklichung des Menschen ohne die Anerkennung des Anderen voraussetzen, wäre sie eine bloße abstrakte Vorstellung von Selbstverwirklichung. Sollte Marx die Anerkennung ohne sein Verständnis von Selbstverwirklichung des Menschen entwickelt haben, wäre seine Theorie keine Theorie zur radikalen Umwälzung der verdinglichenden Gesellschaftsstruktur. Die Revolution, d.i. die Vorstellung und Vergegenständlichung einer menschlichen Gesellschaftsstruktur, ist der Begriff, der den Begriffen der "Selbstverwirklichung" und "Anerkennung" bei Marx Sinn gibt:

> ...daß durch den Umsturz des bestehenden gesellschaftlichen Zustandes durch die kommunistische Revolution(...) und die damit identische Aufhebung des Privateigentums diese den deutschen Theoretikern so mysteriöse Macht aufgelöst wird und alsdann die Befreiung jedes einzelnen Individuums in demselben Maße durchgesetzt wird, in dem die Geschichte sich vollständig in Weltgeschichte verwandelt(Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd.03, S. 37)

In der obigen Passage steht, daß die Befreiung jedes Individuums, die die Vermenschlichung des Menschen bedeutet, also die Wirklichkeit der Selbstverwirklichung nur durch eine revolutionäre Bewegung entstehen kann. Diese enthält nicht nur die äußere Veränderung der Umstände, d.h. eine nicht-kapitalistische Gesellschaftsorganisation, sondern auch - und das ist eigentlich die Voraussetzung für eine wahre Revolution[69] - ihr eigentliches Fundament, das revolutionäre Bewußtsein. Dies ist nichts anderes als die Praxis des bewußten Seins seiner entfremdeten und entfremdenden Wirklichkeit und zugleich das Sich-gegen-sie-empören. Das ist einerseits die Voraussetzung der revolutionären Bewegung und andererseits die Folge von ihr. Die Empörung gegen seine Unterdrückung lehrt dem Mensch seine Menschlichkeit, indem durch sie die Unterdrückung in ihren feinsten Formen entschleiert wird und die Aufhebung der Unterdrückung zu seiner eigenen Forderung wird. Deshalb sagt Marx ,daß

---

[69] Eine wahre Revolution ist eine politische Bewegung die auf dem Interesse der Menschheit zum Sturz der unterdrückenden gesellschaftlichen Verhältnisse gegründet ist. Die Menschheitsinteressen sind diejenigen, die das menschliche Leben und insofern das Leben überhaupt fördern.

> ...die *stürzende* Klasse nur in einer Revolution dahin kommen kann, sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen und zu einer neuen Begründung der Gesellschaft befähigt zu werden.(Marx, K. Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd.03, S. 70)

Über beides – *Selbstverwirklichung und Anerkennung* – zu handeln, ohne eine bestimme Konzeption von Revolution zu verteidigen, die die radikale Umwälzung der unmenschlichen Gesellschaftsstruktur beinhaltet, wäre theologischer Diskurs oder abstrakte Philosophie und nicht die Praxis.

IV.3 – DIE AN DEN BEGRIFF DER "(GESELLSCHAFTLICHEN)ARBEIT" NOTWENDIG GEBUNDENE BEDEUTUNG DER KATEGORIEN DER SELBSTVERWIRKLICHUNG UND DER ANERKENNUNG

Der Weg um die Kategorien der Selbstverwirklichung des Menschen und Anerkennung des Anderen bei Marx herauszuarbeiten ist durch die Kategorie der Arbeit gegeben. Aber die Arbeit muß als Lebenstätigkeit verstanden und nicht auf ihre ökonomische Dimension reduziert werden, weil die kapitalistische Ökonomisierung der Arbeit den Menschen entfremdet, verdinglicht. Allein der Terminus "Selbstverwirklichung" ruft nach Tätigkeit, einer die schafft, verändert, kreiert. Denn um zu verwirklichen, muß man den Gegenstand seiner künftigen Intervention begreifen und ihn konkret bestimmen. Ohne diese konkrete Bestimmung auf die Wirklichkeit zu vergegenständlichen, ist dasjenige Begreifen eine bloß subjektive Vorstellung, die mehr den Status einer Phantasie als etwas Wirkliches verkörpert, obwohl die Phantasie ihre Wurzeln in der Wirklichkeit hat. In der zweiten These über Feuerbach gibt uns Marx dieses Kriterium sehr eindeutig an:

> Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein *scholastische* Frage.(Marx, K., Thesen über Feuerbach, MEW, Bd. 03, S. 05)

Das impliziert, daß die Selbstverwirklichung bei Marx keine bloß subjektive Verwirklichung der Idee des Subjektes in seinem eigenen Kopf bedeutet, sondern sie muß ihre Wahrheit in der Wirklichkeit haben, und das bedeutet die Existenz einer menschlichen

Gesellschaftsstruktur, beziehungsweise einer menschlichen Arbeitsstruktur. Und wenn es so ist, ist die Selbstverwirklichung des Menschen für Marx die Vermenschlichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, beziehungsweise der Arbeitsteilung, die Schaffung einer Arbeitsteilung, die aufgrund den menschlichen Attribute organisiert ist. Sie ist eine Folge des gemeinschaftlichen Kampfes der solidarischen Menschen[70] gegen die Unterdrückung der Menschlichkeit, gegen die Entfremdung. Das heißt, der Begriff "Selbstverwirklichung" wird bei Marx nur verstanden wenn man ihn mit dem Begriff der "Gemeinschaftlichkeit" (der "Anerkennung des Anderen") mitdenkt. Der Raum des Individuums ist nicht in Widerspruch mit dem der Gemeinschaft, obwohl er auf diesen nicht reduziert ist. Sich-selbstverwirklichen ist zugleich die materielle allgemeine Verwirklichung der Menschheit und es wird vorausgesetzt, daß die anderen ethisch anerkannt werden.

Folgende thesenartigen Überlegungen könnten dies rechtfertigen:

- *Die Arbeit ist die Weise durch die der Mensch sich äußert und aus sich selbst heraustritt.* Wenn die Verwirklichung des menschlichen Wesens ein Tun des Menschen ist, d.h. keine Zwangsläufigkeit der Gesetze der Natur ist, und sie nicht abstrakte bleibt, dann muß sie durch die Äußerung jedes Individuums geschehen. Die Äußerung des Menschen ist seine Betätigung, seine Bejahung als ein antwortendes Lebewesen, d.h. als eins, das arbeitet und durch seine Äußerung die Welt bestimmt, die Natur verändert. Die Arbeit definiert den Menschen als ein sich-äußerndes Lebewesen, und nur deshalb kann es sich selbst verwirklichen. Die Tatsache seiner Äußerung ist Bestätigung der Möglichkeit seiner Selbst-verwirklichung, und daher ist bei Marx die Arbeit ihr Fundament:

> Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein *Gattungswesen*...Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen*: indem er sich nicht nur wie im Bewußtsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt und sich selbst daher in einer von ihm geschaffenen Welt anschaut.(Marx, K., Pariser Manuskripten, MEW, EB1, S. 517) (Unterstreichung von mir)

Wenn für Marx der Gegenstand der Arbeit die Vergegenständlichung des Gattungslebens ist, dann geschieht die ganze Entwicklung des Menschen durch sie. Durch die Arbeit entdeckt sich der Mensch als ein bewußtes und werktätiges Wesen und zugleich re-

[70] Die solidarischen Menschen können für Marx nur die Proletarier sein, denn für Marx ist nur die Klasse, die die Auflösung aller Form von Herrschaft anstrebt, imstande, menschliche Solidarität zu empfinden und zu praktizieren.

produziert er sein Leben. Sie drückt aus, was der Mensch ist. Dieselbe These verteidigt Marx in der "Deutschen Ideologie", wenn er feststellt:

> Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie. Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion...Was die Individuen also sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion." (Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd.03, S. 21)

Insofern, um sich selbstverwirklichen zu können, hängt der Mensch von einer menschlichen Gesellschaftsstruktur ab. Die Arbeit ist das Fundament der Selbstverwirklichung wenn sie von einer Logik bestimmt wird, die sich nach dem Menschen richtet. Sie ist keine Zwangsläufigkeit des bloßen Existierens des Menschen, sondern eine geschichtliche Aufgabe, die dem Menschen von dem Menschen geschichtlich gestellt wurde.

- *Die Arbeit ist die Form, durch die der Mensch die Natur bestimmt.* Der Mensch bezieht sich auf die Natur und er ist keine bloße Erweiterung, obwohl er doch ein Teil von ihr ist. Das heißt, der Mensch bestimmt die Art und Weise seines Verhältnisses zu der Natur. Er kann sowohl wild als auch, um sie zu verändern, rationell mit ihr umgehen, indem er ihre Gesetzlichkeiten begreift. Die Bestimmung des Menschen über die Natur kann nur aus der materiellen Tätigkeit entstehen, d.i. aus der Arbeit. Nur durch sie beweist sich der Mensch als ein ver*gegenständlichendes Lebewesen*.

> Das praktische Erzeugen einer *gegenständlichen Welt,* die *Bearbeitung* der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesen, d.h. eines Wesens, das sich zu der Gattung als seinem eignen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält. [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 102. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 48362 (vgl. MEW Bd. 40, S. 516-517)]

Als ein Teil der Natur, oder besser gesagt, als ihr Angehöriger verwirklicht der Mensch durch seine Bestimmung über sie seine Präsenz in der Welt. Er macht sich zum Subjekt. Die Art und Weise der Präsenz des Menschen in der Welt, die durch die Arbeit determiniert wird, weist darauf hin, ob sie die Verwirklichung seiner Attribute, seiner Menschlichkeit oder nur die einseitige Ausnützung von ihr ist. In diesem zweiten Fall wird das Verhältnis Mensch-Natur von etwas dem Menschen Fremden vermittelt. Wenn diese Vermittlung nicht von/zu dem Menschen vor sich geht, trennt sie den Menschen von der Natur und verhindert, daß durch seine Arbeit, seine menschlichen Attribute frei vergegenständlicht werden. D.i. sich selbst zu verwirklichen, sich zu vermenschlichen, dadurch daß indem die Veränderung der Natur seiner Menschlichkeit nicht entspricht, sondern einem fremden Wesen. Insofern können wir sagen, daß weder ohne Arbeit noch

auch durch die entfremdete Arbeit keine Verwirklichung des Wesens des Menschen geschafft werden kann, denn sowohl ohne Arbeit als auch durch die entfremdete Arbeit gibt es kein Gattungsleben, weil dadurch der Mensch kein Subjekt seines eigenen Lebens sein kann.

- *Der Mensch entwickelt sich als Produktivkraft und schafft Produktivkräfte durch die Arbeit.* Als ein arbeitendes Lebewesen entwickelt der Mensch in sich Fähigkeiten[71], die aus der Auseinandersetzung Mensch-Natur entstehen. Der Mensch entwickelt sich subjektiv und objektiv als Produktivkraft und schafft zugleich in diesem Prozeß Produktivkräfte, die von ihm beherrscht werden sollen. Das Verhältnis zwischen dem Mensch als Produktivkraft und den von den Menschen geschaffenen Produktivkräften wird von der Art und Weise der Arbeitsteilung in der Gesellschaft determiniert und auf der anderen Seite bestimmen sie sich wechselseitig. Obwohl die Produktivkräfte eine Produktion des Menschen sind, werden sie unter den kapitalistischen Umständen nicht von allen Individuen angeeignet. Die einseitige Schaffung des Menschen, die Vermittlung seines Verhältnisses zu der Natur von einem fremden Wesen gibt einem anderen das Recht zu der Verwendung der Produktivkräfte. Diese Trennung stellt eine Herausforderung für den Menschen zur totalen Aneignung der Produktivkräfte dar, weil dies die bewußte Bestimmung des Menschen auf sein eigenes Leben bedeutet, wie selbst Marx schreibt:

> Die Aneignung dieser Kräfte ist selbst weiter nichts als die Entwicklung der den materiellen Produktionsinstrumenten entsprechenden individuellen Fähigkeiten.(Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd.03, S. 67/8)

Sich Selbstverwirklichen zu können, hängt von der freien Entwicklung der eigenen menschlichen Attribute ab, und das bedeutet die gemeinschaftliche bewußte Kontrolle der Gesellschaft, die Beseitigung der absoluten Zufälligkeit im Leben des Menschen. Selbstverwirklichung setzt die freie Entwicklung der menschlichen Attribute voraus. Sichselbstverwirklichen heißt, seine menschlichen Attribute zu vergegenständlichen, und das bedeutet, sie als Selbstzweck zu manifestieren. Sie als Selbstzweck zu haben, bedeutet, sie auf das menschliche Interesse einzurichten. Wenn die Entstehung, Bildung und Entwicklung von Fähigkeiten wesentlich einen praktischen Charakter haben und deshalb nur aus der Tätigkeit des Menschen geschehen können, dann fordert die Selbstverwirklichung die menschliche Vergegenständlichung der Produktivkräfte.

---

[71] Der Terminus "Anlage" differenziert sich von dem der "Fähigkeit" indem die ursprünglichen Anlagen seit der Geburt des Individuums in ihm sind, und die Fähigkeiten die Bildung, Entwicklung dieser Anlagen oder von geschichtlich geschaffenen Anlagen erst entstehen. Die Fähigkeit fordert einen Bildungsprozeß, um zu entstehen und die Anlagen ursprünglich nicht.

- *Durch die Arbeit schafft und entwickelt der Mensch seine Attribute und ermöglicht die Entstehung von neuen.* Diese vierte Begründung könnte als Wiederholung der dritten verstanden werden, wenn man die Ausdrücke "menschliche Attribute", "menschliche Fähigkeiten" und "Produktivkräfte" als Synonyme annimmt. Obwohl sie in einigen Fällen als Synonym angenommen werden können, wäre ihre Generalisierung ein Mißverständnis. Denn die menschlichen Attribute sind allgemeine Fähigkeiten, die den Menschen als Menschen definieren, z.B. Bewußtsein, Arbeit. Die menschlichen Fähigkeiten sind die spezifischen Fähigkeiten, die aus den allgemeinen Fähigkeiten entstehen, die den Menschen als Menschen definieren, z.B. Rechnen (aus dem Bewußtsein), Skulpturen formen (aus der Arbeit)[72]. Und die Produktivkräfte sind die ersten und die zweiten Formen von Fähigkeiten als auch die technologischen Erfindungen des Menschen. Die menschlichen Attribute haben für Marx keine ontologische Bestimmung[73], sondern geschichtliche. Jedoch das bedeutet nicht, daß der Mensch

---

[72] Es ist selbstverständlich, daß beide Fähigkeiten nicht nur auf einem von denjenigen menschlichen Attributen begründet sind. Was hier hervorgehoben werden soll, ist die Spezifizität der menschlichen Fähigkeiten.

[73] Der Begriff "Ontologie" wird hier im Gegensatz zu dem der "Geschichte" genommen. Der Begriff "Wesen des Menschen" soll demnach in geschichtlicher Perspektive verwandt werden, genauso wie Márkus ihn erklärt: "Der Begriff des >>menschlichen Wesens<< ist eine philosophische Abstraktion, die die determinierenden Züge der in *diesem* Sinn verstandenen allgemeinen Tendenz des geschichtlichen Gesamtprozesses charakterisiert."(Márkus, G., Anthropologie und Marxismus, 129) Dagegen sieht Marcuse in der Verwendung dieses Begriffs in den Marxschen Schriften das Übergeschichtliche. So behauptet er: "Marxschens positive Bestimmungen der Arbeit sind fast alle als Gegenbegriffe zur Bestimmung der entäußerten Arbeit gegeben, trotzdem kommt in ihnen der ontologische Charakter dieses Begriffs zum deutlichen Ausdruck. Wir greifen drei der wichtigsten Formulierungen heraus: ´Die Arbeit ist das Fürsichwerden des Menschen innerhalb der Entäußerung oder als entäußerter Mensch´, sie ist der ´Selbsterzeugungs- Selbstvergegenständlichungsakt des Menschen´, ´die Lebenstätigkeit, das Produktive Leben selbst´. Alle drei Formulierungen würden auch dann, wenn sie nicht innerhalb der ausdrücklichen Auseinandersetzung Marxens mit Hegel stände, auf Hegels ontologischen Begriff der Arbeit verweisen."(Marcuse, H., Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, 144/5)´. Alle drei Formulierungen von Marx beziehen sich auf die Arbeit und die Arbeit nach Marx ist eine Kategorie und als diese ist sie geschichtlich entstanden und hat im Laufe der Zeit Transformationen erlitten. Arbeiten können, d.h. die Natur verändern und daher sich selbst verändern. Das ist eine Fähigkeit, die der Mensch in sich geschichtlich geschaffen hat. Was immer in ihm da war, war die entsprechende Anlage um das machen zu können. Solange der Mensch sie nicht – durch Erfahrungen - gelernt hat, mußte er sich der Kausalitäten der Natur beugen. Diese Differenzierung wurde von Marcuse nicht gemacht, und der Grund scheint nach dem *Historischen Wörterbuch der Philosophie* seinen Heideggerschen Hintergründe zuzuschreiben zu sein: "Marx´ Ansatz der >>Pariser Manuskripte<< nimmt erst H. Marcuse – unter Einbringung Heideggerscher Gedanken – wieder auf."(Historisches Wörterbuch der Philosophie, 1222) Jedoch es gibt einigen Passagen in den "Pariser Manuskripten", in den Marx den Begriff "Ontologie" bzw. "ontologisch" unter der traditionellen Perspektive betrachtet. Aber diese Passagen beziehen sich überwiegend auf den Begriff der "Leidenschaft", wenn er behauptet: "Wenn die *Empfindungen*, Leidenschaften etc. des Menschen nicht nur anthropologische Bestimmungen im [engeren] Sinn, sondern wahrhaft *ontologische* Wesens~(Natur~)Bejahung sind...4. erst durch die entwickelte Industrie, i.e. durch die Vermittlung des

aus nichts sich selbst schafft. Denn es liegt in den Anlagen, die der Menschen in sich von der Geburt her hat, daß der Mensch bewußt wurde und arbeiten konnte. Und diese Anlagen sind das, was dem Menschen ermöglichte sich von den Tieren zu differenzieren. Deren Differenzierung wurde geschichtlich durch die menschliche Tätigkeit(Arbeit) realisiert. Das heißt, die menschlichen Attribute entstehen und entwikkeln sich durch die Arbeit, durch das Verhältnis Mensch-Natur. Wenn die Selbstverwirklichung des Menschen die Verwirklichung der menschlichen Attribute eines jeden Individuums ist, und die menschlichen Attribute aus der Arbeit entstehen und sich entwickeln, dann kann der Mensch sich selbstverwirklichen, nur durch eine Arbeit, die dem Menschen entspricht:

> Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst.(Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd. 03, S. 21)

Wenn die Produktion des materiellen Lebens des Menschen von der Produktion ihrer Lebensmittel determiniert wird, dann wird die allgemeine Verwirklichung der menschlichen Attribute in der Basis seiner Produktion von Lebensmittel determiniert. Wie der Mensch seine Lebensmittel produziert, so produziert er sein Leben. Dann ist der Sinn und die Form (Logik) der Produktion, beziehungsweise der Arbeit, die Basis des Lebens des Menschen. Die Arbeit, die menschliche Tätigkeit ist unentbehrlich, um das Überleben des Menschen in der Natur zu gewährleisten und das zeigt sich schon in der materiellen Äußerung des Menschen. Diese primäre Tatsache bestimmt die ganze Reihe der Voraussetzungen zur Selbstverwirklichung des Menschen. Das impliziert, daß die politische Bekämpfung der Verdinglichung, der Entfremdung, wenn sie diese beseitigen will, der materiellen Tätigkeit des Menschen eine menschliche Äußerung ermöglichen sollte – und diese schließt nicht nur die Produktion von Lebensmittel ein, sondern auch alle Formen von Vergegenständlichung des Menschen.

- *Durch die Arbeit bestätigt sich die Angewiesenheit des Menschen auf den anderen.* Seit den primitiven Gemeinschaften ist die Arbeit geteilt, und die erste Form der Teilung ist die zwischen Mann und Frau. Der Mann jagt und verteidigt seine Familie, das

---

Privateigentums, wird das ontologische Wesen der menschlichen Leidenschaft sowohl in seiner Totalität als in seiner Menschlichkeit; die Wissenschaft vom Menschen ist also selbst ein Produkt der praktischen Selbstbetätigung des Menschen..."(Marx, K., Pariser Manuskripte, 562/3); und ferner sagt er: "Die Leidenschaft, die Passion ist die nach seinem Gegenstand energisch strebende Wesenskraft des Menschen"(Marx, K., Pariser Manuskripte, S.579). Indessen ist es schwierig diese Interpretation von Marcuse nachzuvollziehen, denn die vierte These über Feuerbach impliziert eine wesentlich historische Annahme des Begriffs "Wesen des Menschen", heißt es: "Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse."(Marx, K., Thesen über Feuerbach, 06).

Weib kümmert sich um die Kinder, das Essen, das Haus und die Kleidung. Der Mann hängt von der Frau ab, um gekochtes Essen und Kleidung zu bekommen und ebenso die Versorgung seiner Kinder. Andererseits hängt die Frau von dem Mann ab, um gejagtes Fleisch und Pelze zu bekommen und seinen Schutz zu haben. Die Teilung der Arbeit läßt einen Mensch auf den anderen angewiesen sein[74]. Mit dem Vergesellschaftungsprozeß wächst die Abhängigkeit unter den Menschen, d.h. die Angewiesenheit verstärkt sich und das menschliche Leben wird bereichert und gründet sich mehr und mehr auf der wechselseitigen Abhängigkeit unter den Menschen. Die Angewiesenheit des Menschen auf den anderen, die durch die Teilung der Arbeit entstanden ist, ist geschichtlich geschaffen worden, und insofern wird sie von den geschichtlich gesellschaftlichen Umständen bestimmt. Das impliziert, daß die Logik der Arbeit den Sinn der Angewiesenheit determiniert, und die Verhältnisse unter den Menschen nährt. Wie der Mensch arbeitet, so bestimmt er das Verhältnis des anderen zu ihm. Positiv ausgedrückt, würde Marx folgendes sagen: Durch die Arbeit erzeugt der Mensch also nicht nur sein Verhältnis zu dem Gegenstand und dem Akt der Produktion, er erzeugt auch das Verhältnis, in welchem andere Menschen zu seiner Produktion und seinem Produkt stehen, und das Verhältnis, in welchem er zu diesen anderen Menschen steht[75].

- *Durch die Arbeit schafft der Mensch die ganze gesellschaftliche Produktion, d.i. sie kreiert die Gesellschaft, macht aus dem Menschen ein gesellschaftliches Sein, prägt in ihm die Gesellschaftlichkeit als ein Bedürfnis.* Insofern der Mensch nicht nur für sich selbst produziert, sondern auch für andere Menschen, nämlich die Produktion von Gegenständen, die die Bedürfnisse von anderen Menschen befriedigen werden, erweitert sich der Austausch unter ihnen. Dieser Austausch geht auf zweierlei Weise vor sich: nämlich als Austausch von Produkten und als Austausch von Sitten, Ge-

---

[74] Aber das heißt nicht, daß dies Verhältnis in der Frühzeit herrschaftslos entwickelt wurde, sondern mit der Unterdrückung der Frau durch den Mann. Die Teilung der Arbeit in den primitiven Gesellschaften entsteht durch Gewalt, nämlich die Ausübung der Kraft des Mannes gegenüber der Frau, dessen Macht mit ihrer Hilfe durchgesetzt wurde. Wie Marx in den "Deutschen Ideologie" feststellt: "Mit der Teilung der Arbeit, in welcher alle diese Widersprüche gegeben sind und welche ihrerseits wieder auf der naturwüchsigen Teilung der Arbeit in der Familie und der Trennung der Gesellschaft in einzelne, einander entgegengesetzte Familien beruht, ist zu gleicher Zeit auch die *Verteilung*, und zwar die *ungleiche*, sowohl quantitative wie qualitative Verteilung der Arbeit und ihrer Produkte gegeben, also das Eigentum, das in der Familie, wo die Frau und die Kinder die Sklaven des Mannes sind, schon seinen Keim, seine erste Form hat."(Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd. 03, S. 32)

[75] So schreibt Marx: "Durch die entfremdete Arbeit erzeugt der Mensch also nicht nur sein Verhältnis zu dem Gegenstand und dem Akt der Produktion als fremden und ihm feindlichen Mächten; er erzeugt auch das Verhältnis, in welchem andre Menschen zu seiner Produktion und seinem Produkt stehen, und das Verhältnis, in welchem er zu diesen andern Menschen steht."(Marx, K., Die Pariser Manuskripte, 519)

wohnheiten, Werten. Je größer den Austausch von Produkten unter den Menschen wird, desto stärker wird die Auseinandersetzung unter den Kulturen, desto mehr überschreitet jede Kultur die Grenzen der anderen, trotz aller Arten nationalistischer Bewegungen[76]. Desto stärker wird die Auseinandersetzung Individuum-Gesellschaft. Der Mensch wird ständig von "seiner" nahen Kultur entführt und begegnet anderen Welten. Seine Tätigkeit gehört nicht mehr exklusiv zu seinem persönlichen Kreis, sondern sie wirkt ferner auf das Leben der anderen Menschen[77]. Er wird ein total gesellschaftliches Sein:

> Nicht nur das Material meiner Tätigkeit ist mir -...- als gesellschaftliches Produkt gegeben, mein *eigenes* Dasein *ist* gesellschaftliche Tätigkeit; darum das, was ich aus mir mache, ich aus mir für die Gesellschaft mache und mit dem Bewußtsein meiner als eines gesellschaftlichen Wesens.(Marx, K., Die Pariser Manuskripten, MEW, EB1, S. 538)

Die gesellschaftliche Charakteristiken des Lebens des Menschen sind ein historisches Faktum, das im Laufe der Geschichte des Zivilisierungsprozesses angereichert wird.[78] Dieser Prozeß macht dem Menschen die Gesellschaftlichkeit zum Bedürfnis. Er will sich vergesellschaftlichen, nicht nur weil er dazu von den gesellschaftlichen Verhältnissen gezwungen wird, sondern auch weil es ein inneres Bedürfnis geworden ist. Jedoch das bedeutet nicht, daß die Betrachtung und Art der Befriedigung dieses Bedürfnisses uniform ist. Denn die Vergesellschaftung des Menschen wird von jedem bewertet und die Richtlinie dieses Prozesses wird einerseits von den gesellschaftlichen Verhältnissen, und anderseits von jedem Individuum bestimmt. Indessen sind das individuelle Leben des Individuums und sein Gattungsleben überhaupt nicht verschieden, oder zu verschiedener Welten gehörig. Die Wirklichkeit ist eine Totalität, die sich unter verschiedenen Perspektiven betrachtet läßt, und ihre Genesis entwickelt sich aus dem Aufeinanderwirken der unterschiedlichen Praxis:

> Das Individuum *ist* das *gesellschaftliche Wesen.* Seine Lebensäußerung -...- *ist* daher eine Äußerung und Bestäti-

---

[76] Auf eine nähere Diskussion dieses letzten Punktes kann hier nicht eingegangen werden.

[77] Die Vergesellschaftung des Individuums, die früher in einem sich negierenden Stillstand bestehen mochte, geriet mit der Entstehung der Industrie in einem Wachstumsprozeß, der ständig intensiv wächst. Sie ist die Basis auf der der Mensch sich die objektive Möglichkeit schafft, sich selbst zu verwirklichen. Wie Marx feststellt: " Sie erzeugte insoweit erst die Weltgeschichte, als sie jede zivilisierte Nation und jedes Individuum darin in der Befriedigung seiner Bedürfnisse von der ganzen Welt abhängig machte und die bisherige naturwüchsige Ausschließlichkeit einzelner Nationen vernichtete"(Marx, K., Die Deutsche Ideologie, 60)

[78] Das was heute "Globalisierung" genannt wird, die auf keinen Fall auf die ökonomische Sphäre reduziert werden darf, ist nichts anderes als der Vergesellschaftungsprozeß, den Marx damals schon erwähnt hatte und der die wesentlichen gesellschaftlichen Charakteristiken enthält.

> gung des *gesellschaftlichen Lebens*. Das individuelle und das Gattungsleben des Menschen sind nicht *verschieden*, so sehr auch – und dies ist notwendig – die Daseinsweise des individuellen Lebens eine mehr *besondre oder* mehr *allgemeine* Weise des Gattungslebens ist, oder je mehr das Gattungsleben ein mehr *besondres* oder *allgemeines* individuelles Leben ist.(Marx, K., Die Pariser Manuskripten, MEW, EB1, S. 538/9)

Die Unterscheidungen, die von den Individuen in der Gesellschaft durchgesetzt werden, sind keine Leugnung der gesellschaftlichen Bestimmungen, sondern sind die persönlichen Formen der Individuen sich ihnen gegenüber zu verhalten. Und je mehr diese Formen sich unterscheiden und miteinander auseinandersetzen, desto intensiver werden die gesellschaftlichen Verhältnisse. Schon in der bürgerlichen Gesellschaft, eine Gesellschaft in der diese Verschiedenheit sich über das Prinzip der Konkurrenz in der Gestalt der Opposition verkörpert, ist die Gesellschaftlichkeit des Menschen so weit gekommen, daß, wie Marx sagt:

> Der Mensch ist im wörterlichsten Sinn ...nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann.(Marx, K., Die Grundrisse der politischen Ökonomie, MEW, Bd. 13, S. 616)

Das bedeutet, daß mindestens theoretisch die Möglichkeit eines gemeinschaftlichen Lebens eine objektive Tatsache ist, aber andererseits die Maschen der Entfremdung enger geworden sind.

Für das jetzige Moment, kann in Bezug auf die *Selbstverwirklichung* folgendes festgehalten werden. Die Art und Weise der von der Arbeit geschichtlich gesellschaftlichen Produktion, die in der bürgerlichen Gesellschaft geschaffen worden ist, fordert bezüglich der Selbstverwirklichung, daß:

a) sie ein gesellschaftlicher Prozeß ist, da die Produktion des Lebens gesellschaftlich ist;
b) sie deshalb ein materielles Phänomen sein muß;
c) sie eine ständige Herausforderung in dem gesellschaftlichen Leben sein muß, weil der Vergesellschaftungsprozeß beständig komplexer wird;
d) sie ein universelles Phänomen sein muß, weil der Vergesellschaftungsprozeß ein universeller ist.

Das setzt voraus, damit sie zur Wirklichkeit wird, daß die Individuen ihre Praxis gemeinschaftlich zur Vermenschlichung des Menschen durchsetzen.

- *Die ganze Gesellschaft entwickelt und organisiert sich um die Arbeit.* Trotz allen Erscheinungen bleibt die Arbeit immer noch die zentrale Kategorie zur Bestimmung des Wesens des Menschen. Es ist notwendig, vorsichtig zu sein, wenn über die Zentralität X "Absetzung der Arbeit" in der heutigen Welt diskutiert wird. Denn die Arbeit als menschliche Lebenstätigkeit, d.i. als das unmittelbare Sich-verhalten mit der Natur ist ein natürliches Bedürfnis und Notwendigkeit des Lebens. Aber wenn dies Verhältnis von einer Dinglichkeit vermittelt wird, wird sie verdinglicht, in sich selbst getrennt, löst sich als Einheit. Sie wird dadurch parzelliert, und ihre Parzellierung (Ökonomisierung) in einem hoch entwickelten Grad, mag den Tod der Arbeit in Form ihrer ökonomischen und sozialen Notwendigkeit veranlassen. Dies Phänomen, das die automatisierte Produktion bewirkt, würde die Absetzung der Zentralität der Arbeit nur innerhalb derjenigen Parzellierung beweisen können. Deshalb kann gesagt werden, daß sie mehr der Ausdruck der Weltanschauung der herrschenden Klassen ist. Die Bedeutung der Zentralität der Arbeit für Marx wird von der Automatisierung der Produktion nicht vermindert, weil die Folge des wachsenden Abstrichs von Arbeitsstellen die Forderung und Möglichkeit der Vermenschlichung des Menschen bestätigt und dadurch die Zentralität der Arbeit noch deutlicher wird. Die objektive Möglichkeit der *Gesellschaft "ohne" Arbeit*[79] ist die Bestätigung der Marxschen Aussage über den Anfang der Geschichte des Menschen, und nicht die gesellschaftliche Leugnung dieser Aussage.

> Je weniger Zeit die Gesellschaft bedarf, um Weizen, Vieh etc. zu produzieren, desto mehr Zeit gewinnt sie zu andrer Produktion, materieller oder geistiger.(Marx, K., Die Grundrisse der politischen Ökonomie, MEW, Bd.42, S.105)

Jedoch wenn Marx in den "Grundrissen der politischen Ökonomie" die freie Zeit und nicht die Arbeitszeit als diejenige nimmt, die die volle Entwicklung des Individuums ermöglichen kann, nimmt er die Arbeit nicht mehr als Synonym der menschlichen Le-

---

[79] Ich verstehe das Ideal der Gesellschaft ohne Arbeit in der Marxschen Theorie, als die Verwirklichung der *kommunistischen Gesellschaft*, eine in der der Mensch arbeitet, nicht weil er arbeiten muß, sondern weil er die Arbeit, d.h. seine eigene Tätigkeit als ein Bedürfnis hat, das für jeden dasselbe ist, d.i. ein menschliches Bedürfnis. Und wenn seine eigene Tätigkeit nicht von einem ihm fremden Mittler vermittelt wird, sondern von dem Gattungsinteresse, dann kann sie vielfältig, universell sein. Wie Marx feststellt: "....in der kommunistischen Gesellschaft, wo jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweig ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden." (Marx, K., Die Deutsche Ideologie, 33)

dafür zu kämpfen. Gemeinschaftlich dafür zu kämpfen heißt, Gemeininteresse zu haben. Aber Gemeininteressen demjenigen Ziel entsprechend sind die, die sich auf das menschliche Interesse gründen. In Bezug auf die Arbeit heißt das, sie unter das allgemein menschliche Interesse zu setzen; sie als das menschliche Interesse, zu sehen, weil sie das Leben schafft. Die Erfahrung, die einige seltene Zivilisationen mit der Kooperation auf der Basis der Teilung der Arbeit und in dem Arbeitsprozeß gehabt haben, hat nicht dazu geführt, weil sie die dafür nötigen Produktivkräfte nicht entwickeln konnten. In der bürgerlichen Gesellschaft, in der diese Voraussetzung zwar erreicht ist, aber deren Verwendung von einer Logik beherrscht wird, die die Kooperation in den Verdinglichungsprozeß des Menschen verwandelt, ist dies auch nicht gelungen. Die höchste Entwicklung und Aneignung der Produktivkräfte ist eine Unentbehrlichkeit um die Kooperation in der Teilung der Arbeit und in dem Arbeitsprozeß zu erfahren, die die Selbstverwirklichung des Menschen bestimmt, weil

> ...ohne sie nur der *Mangel* verallgemeinert...weil ferner nur mit dieser universellen Entwicklung der Produktivkräfte ein *universeller* Verkehr der Menschen gesetzt ist...(Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd. 03, S. 34/5)

Später in den "Grundrissen der politischen Ökonomie" gibt Marx das geschichtliche Beispiel dieser These:

> Andrerseits kann gesagt werden, daß es sehr entwickelte, aber doch historisch unreifere Gesellschaftsformen gibt, in denen die höchsten Formen der Ökonomie , z.B. Kooperation, entwickelte Teilung der Arbeit etc. stattfinden..., z.B. Peru. (Marx, K., Die Grundrisse der politischen Ökonomie, MEW, Bd. 42, S. 37)

Damit die Arbeit die (menschliche)Kooperation fördert, ist es unentbehrlich, daß sie aufgrund der allgemeinen Interessen geteilt und organisiert wird. Menschliche Interessen sind diejenigen, die den Menschen als Teil der Menschheit und nicht bloß als Individuum ausweisen. Es sind diejenigen, die das Leben des Menschen und das Leben überhaupt fördern und es auf dem Schönen gründen. Das Schöne ist die Kreation, die das menschliche Leben und das Leben überhaupt auf eine noch qualifiziertere Existenz projektiert. Eine noch qualifiziertere Existenz ist eine, die zu der utopischen Aufgabe bereit ist, die ständige Überwindung der Differenzen unter den Menschen und die Bestätigung jedes Individuums als des totalen Menschen zu übernehmen. Der Begriff der "Kooperation" kann auch politisch betrachtet werden, nämlich als (menschliche) Solidarität, die überhaupt nichts mit Klasseninteresse zu tun hat; da Klasseninteresse rein ökonomische Interessen sind und die menschlichen Interessen sich nicht aus den ökonomi-

schen Blickwinkel betrachten lassen. Insofern gründet sich die Selbstverwirklichung auf der Kooperation, beziehungsweise Solidarität.

- *Wenn die Selbstverwirklichung des Menschen die Anerkennung des Anderen voraussetzt und sich durch die Arbeit durchsetzt, wird die Art der Anerkennung in der Gesellschaft von der Arbeitsweise bestimmt.* Die allgemeine Verwirklichung der menschlichen Attribute ist bei Marx Folge der solidarischen Vereinigung derjenigen, die sich dafür engagieren beziehungsweise die geschichtliche Aufgabe haben das zu realisieren, nämlich der Proletarier. Die kapitalistischen gesellschaftlichen Verhältnisse wirken auf die Individuen mit der Kraft der Alltäglichkeit, die jedes Individuum betrifft. Und kein Mensch ist dazu bereit, sich aus dieser gesellschaftlichen Determination zu isolieren. Das impliziert, daß jeder Mensch dazu gezwungen wird, sie als eine Zwangsläufigkeit, beziehungsweise als eine ewige Tatsache anzuerkennen. Dieses Bild der Wirklichkeit birgt in sich - in Bezug auf die Anerkennung - das Prinzip, das man nur durch das Geld anerkannt wird. Der Mensch bekommt die soziale Anerkennung seiner Existenz durch sein Kaufvermögen. Die Inexistenz dieses Vermögens annulliert die Möglichkeit, sich Anerkennung zu schaffen. Das Fundament dieser Bestimmung der Anerkennung liegt nicht in dem Menschen, sondern außer ihm. Das heißt, die gesellschaftlichen Verhältnisse in dem Alltag "zwingen" den Menschen, den anderen als ein Ding anzuerkennen, indem er als Geldbesitzer betrachtet wird, und nicht als Mensch. Obwohl dieser "Zwang" eine geschichtlich gesellschaftliche Tatsache ist, ist ihre Wirklichkeit nur durch die Praxis des Menschen möglich geworden. Sie existiert nur weil die Menschen sich das erlaubt haben. Und es ist so gewesen, weil die Gesellschaft gespalten ist. Diese Spaltung wird von einem Herrschaftssystem gewährleistet, das in seiner bürgerlichen Form, von einer sozialen Gruppe eingesetzt wurde, mit der falschen Versprechung, die allgemeine Vermenschlichung der Gesellschaft zu verwirklichen. Die praktische Herausforderung, die aus dieser Wirklichkeit entsteht, ist sich der Voraussetzungen zur Selbstverwirklichung, die die bürgerliche Gesellschaft geschafft haben, nämlich die höchste Entwicklung der Produktivkräfte, die Gleichgültigkeit der Arbeit(aber nicht in ihrer kapitalistischen Form) die komplexe Gesellschaftlichkeit anzueignen oder unter Kontrolle zu bringen, um die Verdinglichung des Menschen zu beseitigen. Die Beseitigung der Verdinglichung beginnt mit einer Art der Produktion von Lebensmitteln, deren Bezug der Mensch als Gattungswesen ist, indem die Art und Weise und Umstände, in denen der Mensch seine Lebensmittel produziert, die ganze Produktion des menschlichen Lebens auf die Komplexität, die dies erreichen kann, determiniert. D.h. die Selbstverwirklichung und insofern die Anerkennung des Menschen bestätigt sich in der menschlichen Weise und Umstände der Produktion von Lebensmitteln.

Nach der vorangegangenen Darstellung, daß eine Diskussion über die Kategorien der Anerkennung und Selbstverwirklichung bei Marx berechtig ist, kommt es jetzt darauf an, die Analyse dieser Kategorien aus seinen Schriften herauszuarbeiten und hier darzustellen.

Vorausgesetzt, daß die Selbstverwirklichung des Menschen nur durch die massenhafte Praxis der menschlichen Anerkennung des Anderen möglich ist, wird hier zunächst die Aufgabe übernommen, die Kategorie der Anerkennung aus den Marx´ Schriften herauszuarbeiten und danach die der Selbstverwirklichung.

V – ANERKENNUNG IN MARXSCHER PERSPEKTIVE

V.1 – TERMINOLOGISCHE ERKLÄRUNGEN: ERKENNEN UND ANERKENNEN DES ANDEREN UND DES MENSCHEN

Eine Diskussion über den Begriff der "Anerkennung" erfordert eine terminologische Erläuterung, die schon mit der Frage der Perspektive anfängt. *Anerkennung* von was bzw. von wem und aus welcher Perspektive? Der Begriff der "Anerkennung" hat eine zusätzliche Besonderheit, die aus seinem Präfix abzuleiten ist, nämlich das Präfix "*an*". Wenn wir es weglassen, dann haben wir einen neuen Begriff, einen neuen Terminus, das "Erkennen". Der hat eine spezifische Bedeutung, obwohl er sich in der begrifflichen Sphäre der *Anerkennung* bewegt, da er das sinnliche Verhältnis eines Subjektes auf die Wirklichkeit bezeichnet.

Erkennen wird von den folgenden Wörterbuchen so übersetzt:

1. "ERKENNEN, ...2) durch das Gesicht *oder* Gehör erkennen = *sehen, hören, Gegenstände sinnlich wahrnehmen, unterscheiden, herausfinden*...3) *geistiges erkennen und einsehen, höher als das bloß sinnliche vernehmen*...4) *erkennen, agnoscere, recognoscere, anerkennen*....5) erkennen, *decernere, sententiam pronuntiare...6)erkennen, dankbar erkennen*... (GRIMM, Jacob und Wilhelm. Deutsches Wörterbuch, 866/7/8/9)
2. "erkennen 1.*wahrnehmen, sehen, unterscheiden; merken, wer od. was es ist; merken wie etwas od. jmd. ist...* "(WAHRIG DEUTSCHES WÖRTERBUCH,437)
3."erkennen, *deutlich wahrnehmen"* (HUMBOLDT-BEDEUTUNGS-WÖRTERBUCH,137)

In allen drei Wörterbücher wird der Begriff *des* "Erkennens" als die Betätigung des Wahrnehmungssystems erklärt, durch das, das was außer mir ist, d.i. ein fremdes, ein bekanntes wird. Das *Erkennen* fordert bestimmte Bedingungen, um erfüllt zu werden. Bedingungen, die eine bestimmte äußere und innere Haltung des Subjektes voraussetzen. Eine Haltung, die schon ein Versuch ist, das Nicht-gekannte kennenzulernen, zu erfahren, zu erkennen. Das *Erkennen* zeigt sich somit, als das subjektive Betreten der Sphäre des Anderen, sei dieser ein Subjekt oder Objekt. Es ist das Wissen und das Verstehen der Wirklichkeit, das sich mit ihr zu verständigen versucht. Im Fall des Objektes ist es das, sich von ihm anzueignen, um es bestimmen zu können. Im Fall des Subjektes ist es auch das, es als ein mir gleiches sinnliches Subjekt zu erfahren und zugleich seine

Besonderheit als Individuum zu identifizieren, um mich mit ihm verständigen zu können. Der Status des *Erkennens* ist epistemologisch[83].

Der Terminus "*Anerkennen*" wird von diesen Wörterbüchern folgendermaßen erläutert:

1. "ANERKENNE, *agnoscere, recognoscere...*"(GRIMM, Jacob und Wilhelm. DEUTSCHES WÖRTERBUCH,320)
2. "anerkennen...*bestätigen, als gültig, richtig, bejahen, gelten lassen, würdigen, gutheißen, loben...*"(WAHRIG DEUTSCHES WÖRTERBUCH, 188)
3. "anerkennen...1.*für rechtmäßig, gültig erklären*...bestätigen, legitimieren.2.lobend bestätigen, hervorheben...würdigen."(HUMBOLDT-BEDEUTUNGSWÖRTERBUCH,32)

Wie in allen drei Wörterbücher drückt der Begriff der "Anerkennung" das Urteil des Subjektes aus, von dem gefordert wurde das "Objekt" unter einem bestimmten Umstand anzuerkennen – dies kann ein anderes Subjekt sein –. Im Fall eines Gegenstandes ist es nach der theoretischen Aneignung der Subjektivität, ein Produkt von ihr, wobei seine wirkliche Eigenschaft einerlei bleibt. Das *Anerkennen* bedeutet in diesem Fall das Bestätigen der Eigenschaften des Objektes durch ein anderes Subjekt. Im Fall dessen, daß das Objekt ein anderes Subjekt ist, kann es auf zweierlei Weise begriffen werden; einerseits in Bezug auf das Individuum und andererseits in Bezug auf die Gattung. Im ersten Fall verhält sich das Subjektobjekt auch sinnlich dem anderen gegenüber bestimmend. Es läßt sich nicht ohne Widerstand aneignen, denn es gibt dem anderen ein bestimmtes Bild von sich selbst, das von dem anderen auch – das ist selbstverständlich – sinnlich empfangen wird. Wenn dieser Empfang des verschenkten Bildes des Anderen mit dem Urteil des *Erkenners* zusammenfällt, gewinnt es seine *Anerkennung*. Im zweiten Fall entfaltet sich der Prozeß lediglich bei dem anerkennenden Subjekt; denn die Eigenschaften der Menschengattung erkennend, kann es das andere als eins zu dieser zugehörig *anerkennen* oder nicht.

Die *Anerkennung* gründet sich nicht auf die Wahrheit des Inhaltes des Objektes, sondern auf einen Umstand, der letztlich von einem anderen Subjekt bestimmt wurde. D.h. ich *erkenne* oder erkenne nicht den Anspruch eines bestimmten Subjektes *an*, daß in einem bestimmten Umstand ein bestimmtes Objekt gültig ist. Oder, ich erkenne nicht an, daß er ein Mensch ist, obwohl ich ihn als einen Menschen erkenne. Das *Nichtanerkennen* bedeutet nicht, daß ich das Objekt/Subjekt nicht als das, was es ist, *erkenne*, sondern ich erkenne einzig den Anspruch nicht an, etwas in einem bestimmten Umstand

---

[83]Die Bedeutung des *Erkennens als Anerkennens*, wie in der vierten Deutung des GRIMMSCHEN Wörterbuches ist ein Fall, der in einer bestimmten Situation verwendet werden kann, aber, der auf keinen Fall die Besonderheit dieses Terminus determiniert.

zu sein. Ein Beispiel: Jemand zeigt mir eine Birne und fordert von mir die Anerkennung, daß es eine Birne ist. Ich schaue sie, beobachte und komme zu der folgenden Konklusion:

- Eine Birne hat eine grüne Schale und ist drinnen weiß.
- Dieser Gegenstand ist genauso.
- Aber dieser Gegenstand ist keine Birne.
- Obwohl ich weiß, daß alle Birnen grüne Schalen haben und drinnen weiß sind, und dieser Gegenstand genau nach einer Birne aussieht; *erkenne* ich diesen Gegenstand nicht als eine Birne *an*. Warum? –Weil ich nicht genügend überzeugt bin, daß er eine Birne ist, denn es gibt anderen Faktoren, die mir nicht erlauben zu behaupten, daß es sich um eine Birne handelt.

Ich urteile nicht über die Eigenschaften der Birne, sondern es geht um den Anspruch, daß es sich bei dem, was mir als eine Birne vorgestellt wurde, *de facto* um eine echte Birne handelt.

Dadurch daß das Subjekt, um den Anspruch eines anderen Subjektes bezogen auf ein bestimmtes Objekt zu urteilen, eine Annäherung an den Umstand des Objektes zu seinen Eigenschaften macht, spiegelt die *Anerkennung* die Bewegung wieder, die das Präfix "*an*" determiniert, wie im dem Humboldt-Bedeutungswörterbuch steht. Das Präfix "*an*" "drückt Annäherung aus/auf das Objekt hin/zu." (HUMBOLDT-BEDEUTUNGSWÖRTERBUCH,30). Insofern können wir sagen, daß der Begriff des "Anerkennens" einen Status hat, der über die epistemologische Sphäre hinausgeht und in der Sphäre des Urteils landet.

Das impliziert, daß die Analyse über den Begriff der "Anerkennung" auf keinen Fall von vornherein selbstverständlich ist, da die Perspektive und Hinsicht divers sein können. Der Terminus "Anerkennung" ist in-sich ein allgemeiner Begriff, der genau bestimmt werden muß, um geklärt werden zu können.

Aus der obigen Erläuterung über die Termini "Erkennen" und "Anerkennen" habe ich vier Begriffe herausgearbeitet; nämlich "Erkennen des Menschen" und "Anerkennen des Menschen", und "Erkennen des Anderen" und "Anerkennen des Anderen", wie folgt:

- *Erkennen des Menschen* ist das Begreifen des Wesens des Menschen; das Von-seinen-Attributen-Wissen; das *Erkennen* der Bestimmungen des Menschen, d.i. was den Menschen als Menschen bestimmt. Das *Erkennen des Menschen* ist gleichzeitig das Erreichen des Bewußtseins von sich selbst als einem Menschen. Es ist das *Erkennen* der Menschgattung in ihrer Wirklichkeit, die nach Marx geschichtlich ist. Den Menschen *erkennen* ist, sich selbst zu *erkennen,* von sich selbst zu wissen. Den Menschen zu *erkennen,* heißt die geschichtliche Wirklichkeit des Menschen zu entschleiern und

das, was ihn als eine Gattung differenziert, zu identifizieren und sich selbst als Menschen zu begreifen.

- *Anerkennen des Menschen* ist das Bestätigen des Menschen als eine gesellschaftliche Wirklichkeit, d.i. die *Anerkennung der Selbstverwirklichung des Menschen.* Es ist nur möglich, den Menschen wirklich anzuerkennen, wenn er in der Wirklichkeit als Mensch lebt. Als Mensch in der Wirklichkeit zu leben heißt, sich frei zu vergegenständlichen. Sich frei zu vergegenständlichen bedeutet, sich in dem, was jemanden als Mensch bestimmt, zugunsten des Menschen und des Lebens überhaupt zu betätigen.
- *Erkennen des Anderen bedeutet die Individualität* des Anderen, die Kennzeichen seiner Personalität zu begreifen, ihn als eine andere Person zu entdecken. Ohne den anderen zu *erkennen,* kann ich mich mit ihm nicht verständigen, oder schaffe ich eine Kommunikation, die mir nicht ermöglicht, mit ihm in Dialog zu treten. Das *Erkennen des Anderen* ist die Voraussetzung einer *gemeinschaftlichen Praxis.*
- *Anerkennen des Anderen* unter der Marxschen Perspektive bedeutet die Menschlichkeit des Anderen, d.i. die Attribute, die ihn als Mensch definieren, "einerlei" der bestehenden gesellschaftlichen Wirklichkeit, wahrzunehmen. Die Möglichkeit der *Anerkennung des Anderen* hängt nicht von der gesellschaftlichen Wirklichkeit ab, weil die *An-erkennung des Anderen* eine Entscheidung ist, und als diese liegt sie im Subjekt. Zwar wird das Subjekt gesellschaftlich bestimmt, aber es wird nicht vollständig determiniert. Die kapitalistischen gesellschaftlichen Verhältnisse sind nicht bloße Negation des Menschen, denn wenn es so wäre, würden sie sich selbst negieren, und daher auflösen. Um den Menschen zu negieren, mußten sie ihn fördern, und das heißt seine Anlagen und die schon entwickelten Attribute noch fördern. Und das, was den Menschen geschichtlich als Menschen kennzeichnet, als Menschlichkeit des Menschen definiert, kann von jedem im Anderen *anerkannt* werden.

Aus dieser Klassifizierung lassen sich folgende Konklusionen ableiten[84]:

- ***Das Erkennen des Menschen* ist eine Voraussetzung für *die Anerkennung des Menschen*:** Die Bestätigung der Vermenschlichung der Gesellschaftsorganisation durch das Individuum, setzt voraus, daß es richtig bewußt ist, was der Mensch ist, was ihn als Mensch kennzeichnet. Das Nicht-begreifen dessen, was den Menschen als Mensch definiert, impliziert eine Praxis, die nicht seine Selbstverwirklichung anstrebt, einerlei was das Subjekt von sich selbst hält.

[84] Diese vier Begriffe bestimmen sich gegenseitig, und daher sind die Konklusionen, die daraus herausgearbeitet werden können, mehr als diejenigen, die ich hier hervorhebe. Ich habe nur diejenigen hervorgehoben, die wichtig für die folgende Diskussion sind.

- ***Das Erkennen des Menschen* ist eine Voraussetzung für die *Erkennung des Anderen***: Das Begreifen der Individualität des Anderen setzt voraus, dies als Gattung zu wissen, denn das Einzelne außer der Sphäre seiner Gattung zu begreifen heißt, den ganzen Reichtum der Welt als ungeschichtlich anzuerkennen und ihn ohne Kriterium verstehen zu wollen. Jedes Einzelne wäre daher der Ausgang- und Ankunftspunkt, und somit existierte die Möglichkeit nicht ein Konzept des Menschen als Totalität zu haben. Folglich, wäre die Kritik der Gesellschaftsordnung und Logik nicht erlaubt, wenn der Mensch auf das Individuum reduziert worden wäre. Um die Individualität des Anderen zu *erkennen*, nehme ich ihn als Ausgangspunkt als was er ist, nämlich als einen Menschen.

- ***Das Erkennen des Menschen* ist eine Voraussetzung für *die Anerkennung des Anderen***: *Die Anerkennung des Anderen* setzt ein bestimmtes Bild des Menschen voraus, das unter der Marxschen Perspektive aus der geschichtlichen Materialität herausgearbeitet wird. Sobald ich den Menschen demystifiziere und mir seine Inhalte theoretisch aneigne, bin ich bereit, die Menschlichkeit in jedem Individuum zu sehen. Aber das reicht nicht, um die *Anerkennung des Anderen* bei Marx zu interpretieren, denn sie muß praktisch sein. Das Individuum muß die theoretische *Anerkennung* vergegenständlichen, d.h. sie in seiner Praxis wirklich machen; sonst ist sie eine bloße Vorstellung.

Die zweite und dritte Konklusion sind wichtig, weil sie zwei verschiedene Perspektiven des Begriffes der "Anerkennung" betrachten, die der folgende Text enthält. Die zweite wird im Punkt V.6 erörtert und die dritte ist die Perspektive in der der Begriff der "Anerkennung" bei Marx hier interpretiert werden soll. Deshalb ist die dritte die Konklusion dieses Topics. Der Begriff der "Anerkennung" allein verwendet, bedeutet also immer schon *Anerkennung des Anderen.*

V.2 - DIE ANERKENNUNG IN DER KAPITALISTISCHEN GESELLSCHAFT

Es klingt vielleicht ironisch, über die *Anerkennung des Anderen* in einer kapitalistischen Gesellschaft zu sprechen, da diese eine ist, die den Menschen seiner natürlichen Kondition als Subjekt beraubt und ihn zum Prädikat seiner Tätigkeit macht. Insofern taucht die Frage auf, was für eine *Anerkennung des Anderen* die kapitalistisch gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmen. Die Antwort auf diese Frage, wenn man der Logik des Kapital treu sein will, muß sich selbstverständlich von vornherein von Kategorien wie

menschliche Solidarität oder *wohlverstandenes Interesse* entfernen und eine Art von *Anerkennung* darstellen, die sich zugunsten des Kapital verhält.

Wenn der Begriff "Anerkennung" unter diesen Umständen betrachtet wird, so soll damit die Aufmerksamkeit auf die Notwendigkeit der Analyse der Bestimmungen gelenkt werden, die die Individuen in der Gesellschaft "zwingen", sich so verhalten, daß jedes sich von dem anderen entfremdet und deren Aufeinander-sich-entfremdet-verhalten eine Welt schafft, die dem Mensch verbietet, sie für ein eigenes Werk zu halten.

Die kapitalistisch gesellschaftlichen Verhältnisse sind der Ausdruck einer Logik, die ein universelles gesellschaftliches Herrschaftssystem[85] betreibt und dessen Herrschaft letztlich Folge der Zusammenschließung einiger Individuen ist, um ein "unbegrenztes" Wohlstand zu schaffen, der nur durch die Ausnutzung der Leben der Mehrheit der Menschen möglich ist. Das impliziert, daß diese Verhältnisse eine Art von Gesellschaftlichkeit herstellen, die obwohl sie – das ist eine Selbstverständlichkeit - von den Menschen produziert wird, nicht zu ihren Gunsten wirken, sondern zugunsten des Kapitals. Die Individuen tauschen nicht, um das Leben des Menschen zu fördern, sondern um Geld zu machen, um überleben zu können. Die Logik des Austausches unter dem Kapitalismus ist prinzipiell und letztlich die Akkumulation. Der Austausch als Mechanismus des Überlebens ist ein gesellschaftliches Ereignis, das im Laufe der Zeit ein Bedürfnis des Lebens geworden ist, und das von dem Kapital genutzt und gefördert wird. Diese Unterordnung des Austausches unter die Akkumulation, veranlaßt im Verhalten der Individuen ein Prinzip, das sie in ihrer Entfremdung verblendet, und dadurch verknöchert der Austausch in seiner Unmenschlichkeit. Wie Marx sagt:

> Das Motiv des Austauschenden ist nicht die *Menschheit*, sondern der *Egoismus*. (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 560)

Das heißt, die Menschen beziehen sich nicht wegen der Persönlichkeit[86] des Anderen aufeinander, sondern wegen ihrer eigenen Interessen, deren Charakter der Befriedigung

---

[85] Wie Marx im "Manifest der kommunistischen Partei" schreibt: "Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen."(Marx, K., Manifest der kommunistischen Partei, 462) Das heißt, das Herrschaftssystem ist keine neue böse Erfindung des Kapitalismus, aber seine Umstände sind diejenigen, die die Voraussetzungen bieten, um diese Logik abzusetzen, und das Gegenteil gemacht haben. Wie Marx einige Abschnitte ferner feststellt: "Die aus dem Untergange der feudalen Gesellschaft hervorgegangene moderne bürgerliche Gesellschaft hat die Klassengegensätze nicht aufgehoben. Sie hat nur neue Klassen, neue Bedingungen der Unterdrückung, neue Gestaltungen des Kampfes an die Stelle der alten gesetzt."(Marx, K., Das Manifest der kommunistischen Partei, S. 463)

[86] In dem Begriff des "Tauschwertes" – der da unter der Bestimmung des Wertes gesteuert ist - erklärt Marx in den Grundrissen diese Verkehrung der kapitalistischen Gesellschaftlichkeit: " Im Tauschwert ist die gesellschaftliche Beziehung der Personen in ein gesellschaftliches Verhalten der Sachen ver-

des Genusses, privat ist. Es folgt durch die Praxis dieses *Egoismus*, daß das Privateigentum der Gesellschaft ihren Sinn gibt und es hat seinen Sinn nur in der Gesellschaft. In diesem für/in "Gesellschaft⇔Privateigentum" baut sich ein Teufelskreis auf, in dem sein Objektsubjekt - der Mensch – Diener seiner Sucht ist: Das bedeutet den Verlust – als Gattungsidentität - von sich selbst. Dieser Teufelskreis repräsentiert die Gefangenschaft des Menschlichen; kurz, der Mensch bleibt draußen drinnen seiend. Daraus entsteht die gesellschaftliche Macht des Geldes[87]:

> So repräsentiert das *Geld* ursprünglich seinem Begriff nach: 1.Das Privateigentum für das Privateigentum; 2.Die Gesellschaft für das Privateigentum; 3.Das Privateigentum für die Gesellschaft. (Marx, K., Auszüge aus James Mills, MEW, EB1, S. 446)

Die Individuen beziehen sich nicht direkt aufeinander, sondern durch die Dinge vermittelt. Sie treffen sich in Gesellschaft durch die Geschäfte, in denen den Produkten ihrer Arbeit gehandelt wird. Sie sind Käufer oder/und Verkäufer von Waren; und darauf sind alle ihre Sinne gerichtet. Es gibt keine andere Möglichkeit, sozialen Beziehungen aufzunehmen, die von dieser gesellschaftlichen Gesetzlichkeit nicht bestimmt werden. Das bedeutet jedoch nicht, daß das Individuum keine Privatsphäre hat, denn die Alternative[88] ist eine Wirklichkeit, die die Individualität jedes Leben bezeichnet. Diese Versachlichung der sozialen Beziehungen ist eigentlich die Entsozialisierung der Gesellschaftlichkeit des Leben der Menschen, denn Sinn und Logik des Lebens fundieren sich in den Dingen(Waren). Die Individuen beziehen sich folglich auf die Bewegungen des Kapitals und nicht auf ihren eigenen. Synthetisch stellt Marx darüber fest:

> Den letzteren erscheinen daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten 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 gesellschaftlichen Verhältnisse der Sache. (Marx, K., Das Kapital, MEW, Bd. 23, S. 87) (Unterstreichung von mir)

---

wandelt; das persönliche Vermögen in ein sachliches."(Marx, K., Die Grundrisse der politischen Ökonomie, Bd.42, S.91)

[87] In den "Pariser Manuskripten" verwendet Marx einen ganzen Abschnitt darauf um das Wesen des Geldes zu entschleiern. Da beschreibt Marx wie dies Wesen die menschliche Anerkennung besetzt. Da zitiert Marx Passagen von Goethe, Shakespeare um die Faszination des Menschen für das Geld hervorzuheben. In der "Deutschen Ideologie" analysiert Marx die Funktion des Rechts auf das *Privateigentum,* wenn er über das *jus utendi et abutendi* spricht, behauptend, daß jemand Besitzer von *Privateigentum* ist, nur wenn er bereit ist es zu vergeschäften, weil das Behalten eines *Privateigentums* nicht sein Wesen realisiert, sondern seine Negierung. Und in den Auszügen von James Mills deckt Marx die Logik des Kredits als Ersatz der Moral auf.

[88] Die Analyse dieser Kategorie wurde von Lukács reichlich unternommen, nämlich in seinem letzten Werk "Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins", im Kapitel über die Arbeit.

Daraus kann man die - schon mehrmals genannte – These der primären Bestimmung der Arbeit als zum Wesen des Menschen gehörend hervorheben, um zu der folgenden These zu kommen, nämlich daß die Arbeit – in ihrer Logik und Struktur – die Art der sozialen Beziehungen zwischen den Individuen bestimmt. Wenn sie zugunsten des Dinges bestimmt wird, dann werden die sozialen Beziehungen der Menschen dazu gezwungen, sich der verdinglichenden Logik zu unterstellen, denn die Arbeitswelt bestimmt die ganze Gesellschaftsstruktur, sie ist ihre Hauptkategorie. Es reicht aber nicht festzustellen, daß die Individuen nicht frei sind, ihre Praxis durchzusetzen, da die gesellschaftlichen Umstände der wirklichen Boden jeder Praxis sind. Diese Bestimmungskraft der Arbeit stellt Marx in den "Pariser Manuskripten" folgendermaßen dar:

> Was von dem Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit, zum Produkt seiner Arbeit und zu sich selbst, das gilt von dem Verhältnis des Menschen zum andren Menschen, wie zu der Arbeit und dem Gegenstand der Arbeit des andren Menschen. (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 518)

Und wenn die Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft in eine Möglichkeit verwandelt wurde und nicht mehr eine Natürlichkeit des Lebens ist, und diese Möglichkeit ein Handlungselement in der Hand der Kapitalisten geworden ist, dann ist das Leben des Arbeiters von ihren Interessen abhängig. Sowie ihre Interessen die des Kapitals sind, d.i. des Profites, ist dann das menschliche Leben dem Profit unterstellt. Der Profit, die Akkumulation als Ziel jedes Kapitalisten stellt das Leben des Arbeiters in Frage, indem die Möglichkeit zu arbeiten von ihm determiniert wird. Ohne Arbeit kann er nicht überleben und der Mangel an Arbeit macht jeden Arbeiter zu einer Bedrohung für das Leben des Anderen. Diese Situation erleichtert die Unterordnung der Arbeiter unter das Kapital, indem statt des Kampfes der Arbeiter gegen das Kapital, der Kampf der Arbeiter untereinander stattfinden. Dies Bild der unterdrückenden Gegenseitigkeit[89] ist keine Besonderheit der Arbeiterklasse, sondern sie spiegelt ein Prinzip des Kapitals wieder, nämlich die Konkurrenz; die die Menschen gegeneinander aufbringt, damit entweder das Überleben oder die Akkumulation garantiert wird, je nach der sozialen Position. Die sozialen Beziehungen werden unter diesen Umständen so bestimmt um sich gegenseitig so zu entwickeln, daß der Begriff "Menschheit" nur noch als eine Utopie angenommen wird. So beschreibt Marx diese Realität:

> Innerhalb des Privateigentums die umgekehrte Bedeutung. Jeder Mensch spekuliert darauf, dem andern ein neues Bedürfnis zu schaffen, um ihn zu einem neuen Opfer zu zwingen, um ihn eine neue Abhängigkeit zu versetzen und ihn

[89] Weil der Mensch als ein freies Wesen negiert.

> zu einer neuen Weise des *Genusses* und damit des ökonomischen Ruins zu verleiten. Jeder sucht eine *fremde* Wesenskraft über den andern zu schaffen, um darin die Befriedigung seines eigenen eigennützigen Bedürfnisses zu finden. (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 546/7)

Daraus taucht ein Widerspruch auf, nämlich wie dies Marxsche Bild der sozialen Verhältnisse im Kapitalismus mit den universellen sachlichen Abhängigkeitsverhältnissen dieses Systems zusammenpassen – In den Grundrissen gibt Marx die Antwort, wenn er erklärt, daß sich diese sachlichen Abhängigkeitsverhältnisse auf persönliche Unabhängigkeitsverhältnisse gründen, die eigentlich Gleichgültigkeit des Menschen gegenüber den anderen bedeutet. Diese persönlichen Unabhängigkeitsverhältnisse repräsentieren einerseits eine Entwicklung, wenn wir die vorige Form annehmen, in der das Leben eines Menschen direkt von einem anderen abhängig und nicht von seiner Arbeit ist; aber andererseits sind sie keine Realisierung des Menschlichen. Denn sie isolieren die Individuen voneinander und negieren insofern die Möglichkeit, die diese neue (die bürgerliche) Gesellschaft sich selbst geschaffen hat, nämlich die Befreiung des Menschen, d.i. seine Selbstverwirklichung:

> ...diese Unabhängigkeit, die überhaupt bloß eine Illusion ist und richtiger Gleichgültigkeit – im Sinne der Indifferenz –hieß..."(Marx, K., Die Grundrisse der politischen Ökonomie, MEW, Bd.42, S. 97)

Aber was bewirkt, daß der eine sich dem anderen indifferent verhält? – Woher kommt es, daß sie mit der *unbewußten Repräsentation* arbeiten, daß die anderen Menschen in ihrer Persönlichkeit keine menschliche Bedeutung[90] füreinander haben? – Die Menschen werden von den Umständen bestimmt. Sie leben nicht willkürlich, wie sie wollen, sondern sie werden primär konditioniert sich so zu verhalten wie es der Ausdruck der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse fordert. Die Möglichkeit einer Praxis, die sich gegen die bestehenden Umstände verhält, ist immer gegeben, da die Welt nichts mehr ist als eine Schaffung des Menschen, aber nicht des Einzelnen. Somit, kann ihre Veränderung nur Folge des Zusammenschlusses der Mehrheit der Individuen sein, um die Wirklichkeit zu verändern. Dies Gleichgültigkeit des einen auf den Anderen ist insofern die Konsequenz der *Entfremdung des Menschen von den anderen.* Sie ist einerseits eine materielle Bestimmung der kapitalistischen gesellschaftlichen Verhältnisse, und andererseits ist sie die ideologische Wiederspiegelung dieser Bestimmung im Bewußtsein des Men-

---

[90] Was ist eine *menschliche Bedeutung*? Sie ist eine, die dem Wesen des Menschen entspricht, nämlich der *Gemeinschaftlichkeit.*

schen, deren Vergegenständlichung von der Überzeugung des Individuums abhängt. Und darin hat die Konkurrenz unter den Menschen ihre Wurzeln.

Diese Sich-auseinandersetzenden-Beziehungen der Menschen haben ihre ursprüngliche Ursache in dem *Privateigentum.* Das Wesen des *Privateigentums* fordert eine treue und possessive Beziehung des Besitzers zu ihm, welche den Besitzer von den anderen Menschen isoliert. Die Liebe des Menschen zum Privateigentum hat als Preis seine Unfreiheit. Es wurde zum Gott des Menschen, denn ihm soll er sein ganzes Leben weihen. Wer nicht "bereit" ist, diesen Preis zu bezahlen, wird statt sein Vasall sein Knecht sein. Insofern ist klar geworden, daß das Wesen des *Privateigentums* zum Wesen des Menschen(*Gemeinwesen*) in Antinomie ist. Aus dieser Antinomie besteht die ganze Kraft, welche die Individuen in der kapitalistischen Gesellschaft gegeneinander bringt und zur Konkurrenz zwingt.

Die Anerkennung unter solcher Logik ist nur denkbar als eine, die von diesem fremden Mittler ermöglicht wird, welche den Menschen vereinsamt, weil jener die geistige Isolation des Menschen von den Anderen fordert. Die Verschleierung dieser Tatsache wird von einem Verständnis der Klassenzugehörigkeit geschaffen, das sich als eine Bühne zeigt, auf der jedes einsame Individuum mit seinen Gleichen mitleidet. Sie leiden mit und jammern, nicht, weil sie diese Verkehrung des Lebens des Menschen wirklich korrigieren möchten, sondern wegen der Schwierigkeiten der Auswahl. Diese Art von Solidarität, die man da erfährt, löst sich, sobald man nicht mehr da zugehört. Nur ein Bewußtsein, das auf dem *menschlichen Interesse* basiert, ist dazu berechtigt, Solidarität zu erfahren. Und nach Marx ist die einzige Klasse, die die Möglichkeit hat, Solidarität zu kultivieren, das Proletariat, weil die Kapitalisten als Kapitalisten verpflichtet sind, das Interesse des Kapitals zu verteidigen, seine Herrschaft durchzusetzen; insofern sind sie von vornherein unsolidarisch. Was man dabei erfahren kann, ist das Klasseninteresse, und dies gründet sich auf die ökonomische Kategorie und diese unterstellt den Menschen:

> Es geht aus der ganzen bisherigen Entwicklung hervor, daß das gemeinschaftliche Verhältnis, in das die Individuen einer Klasse traten und das durch ihre gemeinschaftlichen Interessen gegenüber einem Dritten bedingt war, stets eine Gemeinschaft war, der diese Individuen nur als Durchschnittsindividuen angehörten, nur soweit sie in den Existenzbedingungen ihrer Klasse lebten, ein Verhältnis, an dem sie nicht als Individuen, sondern als Klassenmitglieder teilhatten. (Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd. 03, S. 74) (Unterstreichung von mir)

Der Mensch wird dadurch auf seine Klassenmitgliedschaft reduziert, denn seine Anerkennung reduziert sich auf dieses Kriterium. Das Individuum ist das abstrakte Individuum geworden, es repräsentiert seine persönlichen Werte, indem es Geld hat. Die Abstraktheit des Individuums zeigt sich in seiner Machtlosigkeit über sich selbst, d.i. durch

seinen persönlichen Werte seine Anerkennung als Mensch zu schaffen. Er hat solche Anerkennung, insofern er die Bedingung dafür hat. Ohne sie bleibt er einen Teil der Masse. Und wer sie hat, kann sie kaufen. Das Geld tritt an die Stelle der gemeinten Persönlichkeit des Menschen und wird das Bindeglied der neuen Gemeinschaft. Deshalb ist nach Marx die einzige Möglichkeit eine echte Gemeinschaftlichkeit zu erfahren in der proletarische Klasse.

Es ist interessant in der obigen Passage zu bemerken, daß Marx dem Begriff des "Individuums" eine positive Bedeutung gibt, indem er ihn mit dem Begriff der "Persönlichkeit" gleichsetzt. Diese Annahme läßt sich an zwei Stellen dieser Passage beweisen; einmal wenn er den Begriff des "Durchschnittsindividuums" im Gegensatz zu dem des "Individuums" betrachtet, und wenn er diesen Begriff in Gegensatz zu dem des "Klassenmitgliedes" setzt. Aus dieser These kann man zu den folgenden Konklusionen kommen:

- Die kommunistische (menschliche) Gesellschaft gründet sich auf das Individuum, seine Individualität, seine Kennzeichnen. Statt sie in der Masse zu lösen, gibt die kommunistische Gesellschaft die Bedingungen ihrer Befreiung. Der freie Mensch ist das gemeinschaftliche Individuum und das freie Individuum ist der gemeinschaftliche Mensch.
- Die gemeinschaftlichen Interessen sind als solche diejenigen, die in sich selbst bedingt sind, weil die Voraussetzung einem Dritten(Verhältnis) gegenüber bedingt zu sein, die Unterwerfung dieses Dritten bedeutet, d.i. die Produktion und Reproduktion der Klassengesellschaft. Die gemeinschaftlichen Interessen sind in sich selbst bedingt, wenn ihre Realisierung kein Klasseninteresse erfüllt, außer das Interesse des Proletariates und dies ist nicht anderes bei Marx als das Menschheitsinteresse.
- Es folgt daraus, daß die wahren gemeinschaftlichen Interessen die Menschheitsinteressen sind. Und die Menschheitsinteressen sind diejenigen, die auf keinen Fall in Opposition mit irgendeinem Individuum geraten können; weil das gemeinschaftliche Interesse auch das Interesse des Individuums ist. Die persönlichen Interessen setzen auf jeden Fall ein bestimmendes Individuum voraus, das ein gemeinschaftliches Wesen hat.

Schließlich können wir sagen, daß in der kapitalistischen Gesellschaft statt Anerkennung Entgegensetzung herrscht; statt Selbstverwirklichung Selbstverdinglichung durch die vernichtende Opposition; statt bewußter Gemeinschaftlichkeit Individualismus. Dadurch werden alle Individuen Diener des Kapitals. Diener des Kapitals zu sein, heißt seine Sinne unter dessen Dienst zu setzen; und das ist nichts anderes, als sein Leben mit der Logik der Akkumulation zu führen. Der Mensch lebt um zu akkumulieren, d.i. zu alles das zu haben, was für das Kapital Wert hat. Der Mensch lebt für das Kapital. Wer

unter diesen Umständen Anerkennung seiner Individualität sucht, muß sich diesem Prinzip unterordnen. Der Sinn des Habens unterstellt den Menschen dem Ding und der einzige Weg in seiner Individualität anerkannt zu werden, ist als Geldinhaber; und als Geldinhaber sind die Menschen gegensätzlich zueinander. So geschieht der Verlust der Gattungsidentität:

> An die Stelle *aller* physischen und geistigen Sinne ist daher die einfache Entfremdung *aller* dieser Sinne, der Sinn des *Habens* getreten. Auf diese absolute Armut mußte das menschliche Wesen reduziert werden, damit es seinen innern Reichtum aus sich herausgebäre. (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 540) (Unterstreichung von mir)

Wenn Marx die Unterstellung aller menschlichen Sinnen unter den Sinn des Habens kritisiert, stellt er lediglich die geschichtliche Notwendigkeit der Aufhebung der feudalen gesellschaftlichen Verhältnisse fest, in denen die Entwicklung des inneren Reichtum des Menschen den Eindruck machte, im Stillstand zu sein. Die Entwicklung neuer Produktivkräfte, die den Menschen forderte, seinen inneren Reichtum aus sich herauszugebären, wurde insofern die geschichtliche Bedingung dafür. Deshalb baut Marx seine Affirmation auf eine konsekutive und konditionale Weise. Das heißt aber nicht, daß es so sein *müßte*, sondern daß es so sein *mußte*. Das Präteritum hier drückt einen bestimmten historischen Umstand aus. Und aus diesen neuen Umständen (kapitalistisch) entstanden die neuen gesellschaftlichen Bedingungen, die jeden Mensch bestimmen, sich dem Wesen des Kapitals entsprechend zu verhalten.

Am Ende dieser Analyse über die gesellschaftlichen Bestimmungen der kapitalistischen Gesellschaft soll nun die These stehen, daß jedes Individuum in jeder Gesellschaftsform von ihren Prinzipien bestimmt wird, um sie zu reproduzieren, in dieser Gesellschaft werden alle Individuen durch und von den gesellschaftlichen Verhältnissen "gezwungen", ihre Praxis dem Kapital entsprechend durchzusetzen. Aber diese Bestimmung bedeutet keine Zwangsläufigkeit, sondern spiegelt die gesellschaftliche Kraft der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen wieder. Die Alternative eine Praxis durchsetzen, die sich dagegen wehrt, besteht im Wesen des Menschen als eines bewußten Seins.

V.3 – DIE BEDEUTUNG DER KATEGORIE DER ANERKENNUNG BEI MARX

Unter Punkt V.1 wurde eine kurze terminologische Erläuterung über die Begriffe des "Erkennens" und des "Anerkennens" in Bezug auf ihre Unterschiede gemacht, um den Begriff der "Anerkennung des Anderen" zu rechtfertigen. Jetzt soll versucht werden, die Zulässigkeit der Verwendung des Terminus "*Anerkennung*" für eine Marxsche Inter-

pretation des Menschen zu rechtfertigen. Der Terminus "*Anerkennung*" handelt – wie schon geklärt - von dem Urteil eines Anspruches. Wenn der Ausdruck "*Anerkennung des Anderen*" erwähnt wird, soll damit primär der Mensch vorausgesetzt sein, weil der Mensch ein Lebewesen ist, das bewußt ist und anerkennen kann. Zweitens, es muß dieses Andere auch ein anderer Mensch sein, da der Terminus *Anderes* dem Anerkennenden ein Gleiches sei muß. Kurz, der Ausdruck "*Anerkennung des Anderen*" beinhaltet das Urteil eines Individuums über den Anspruch des Anderen, ihm gegenüber, Mensch sein zu wollen. Wenn Marx eine Theorie der Gesellschaft schafft, in der die Möglichkeit der Aufhebung der bestehenden Gesellschaftsorganisation aus ihrer Kritik abgeleitet wird, deren Hintergrund ein bestimmtes anthropologisches Bild des Menschen ist, das in der Denunziation der Unmenschlichkeit des kapitalistischen Systems und in der These der Angewiesenheit des Menschen auf den Anderen vorhanden ist, dann ist es berechtigt, die Frage erforschen zu wollen, was die Prinzipien sind, die die *Anerkennung des Anderen* bei Marx rechtfertigen. Die Erforschung der Kategorie der *Anerkennung* rechtfertigt sich aus der Unentbehrlichkeit der Erweckung des Individuums als gemeinschaftliches Wesen. Ohne die kann kein Umsturzversuch der verdinglichenden Umstände ihre Aufhebung bewirken, weil die Entfremdung in den sozialen Beziehungen immer noch vorhanden sein würde, solange die Menschen sich nicht solidarisch vereinigen.

V.3.1 - Anerkennung und der Begriff "Gattungswesen"

Der Mensch ist ein Gattungswesen. Das schließt sowohl alle anderen Gattungen als auch die eigene Gattung ein. Sich als ein *Gattungswesen* gegenüber anderen Menschen zu verhalten heißt, die Praxis der Anderen in Bezug auf seine eigene Praxis anzunehmen, die eigene Individualität durch die Bejahung der eigenen Gattungsidentität zu bereichern. Außerdem ist das Verhältnis zu sich selbst nur durch den anderen Mensch möglich. Das impliziert, daß eine absolut individualistische Handlung des Lebens eine praktische Unmöglichkeit ist. Diese theoretische Annahme läßt sich in der Wirklichkeit nicht bestätigen. Wenn der Mensch den anderen bloß als ein anderes Individuum anerkennt, entwickelt er keine *Gattungsidentität*. Wenn man Marx umformulieren darf, würde Marx feststellen, daß überhaupt der Satz, daß der Mensch sich als Gattungswesen anerkennt, heißt, daß er die anderen wie jeder Mensch sein menschliches Wesen anerkennt[91]. Die *Gattungsidentität* des Menschen gründet sich auf die Freiheit; d.i. auf die Möglichkeit die Natur zu bestimmen und die Welt seiner zu machen. Aber das ist nur

[91] Es geht um eine Passage der "Pariser Manuskripte", in denen Marx behauptet: "Überhaupt, der Satz, daß der Mensch seinem Gattungswesen entfremdet ist, heißt, daß ein Mensch dem andern, wie jeder von ihnen dem menschlichen Wesen entfremdet ist."(Marx, K., Die Pariser Manuskripte, 518)

gemeinschaftlich möglich, denn die individualistischen Versuche, die Natur zu bestimmen, trennen die Menschen und lassen sie sich gegenseitig auseinandersetzen. Solches Verhalten enthält eine Lebensweise, die auf etwas gerichtet ist, das über dem Mensch ist. Das ist eine Wirklichkeit, die die Verwirklichung des Wesens des Menschen nicht widerspiegelt, da sie die Spaltung der Essenz/Existenz produziert. Somit können wir sagen, daß die menschliche Eigenschaft als *Gattungswesen* die Praxis der Anerkennung des Anderen fordert. Um sie zu verwirklichen, müssen sich die Menschen solidarisch vereinigen. Jede menschliche Eigenschaft wird verwirklicht, wenn sie in der Gesellschaftlichen Materialität verallgemeinert wird. Die Wirklichkeit des Menschen als *Gattungswesen* ist keine bloße Verwirklichung des Individuums, sondern eine gemeinschaftliche Eroberung.

V.3.2 - "Subjektive" und objektive Anerkennung: Anerkennung des Anderen und des Menschen

Unter Punkt V.1 wurde über die *Anerkennung des Anderen* als die Anerkennung der Menschlichkeit des anderen Individuums gesprochen, d.i. über sein Wesen, es als ein gleicher Mensch anzuerkennen. Auch über die *Anerkennung des Menschen* als seine Anerkennung in der gesellschaftlichen Wirklichkeit wurde gesprochen, d.i. die Bestätigung des Individuums in der Vermenschlichung der Gesellschaft. Wenn wir diese beiden Begriffe genau betrachten, dann entdecken wir, daß es sich um die "*subjektive*" und die "*objektive*" *Anerkennung des Menschen* handelt; indem die erste im Bewußtsein[92] des Menschen und die zweite in der gesellschaftlichen Materialität ihre Wahrheit hat. Die Berechtigung dieser Klassifikation des Begriffes der "Anerkennung" findet sich bei Marx, wenn er die menschliche *Emanzipation* in zwei verschiedenen Momenten annimmt. Da kann man sowohl von einer subjektiven als auch von einer objektiven Anerkennung sprechen, da für Marx die menschliche Emanzipation beide Momente enthält. Einerseits indem die menschlichen Sinne und Eigenschaften subjektiv, und andererseits indem sie objektiv geworden sind:

> Die Aufhebung des Privateigentums ist daher die vollständige *Emanzipation* aller menschlichen Sinne und Eigenschaften; aber sie ist diese Emanzipation grade dadurch, daß diese Sinne und Eigenschaften *menschlich*, sowohl

[92] Das heißt aber nicht, daß es sich um eine bloße Phantasie handelt, sondern, daß die Widersprüchlichkeit der Wirklichkeit noch nicht aufgehoben wurde. Es herrscht noch der Widerspruch des Kapitalismus zwischen Essenz und Existenz. Was unter diesen Umständen anerkannt wird, ist die Negation meines Wesens, das selbst diese entfremdete Wirklichkeit geschaffen hat. Außerdem ist das Bewußtsein bei Marx ein praktisches.

> subjektiv als objektiv, geworden sind. (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 540)

Das Zusammenfallen des "*subjektiven*" mit der "*objektiven*" *Anerkennung des Menschen* ist bei Marx die vollständige *Aufhebung des Privateigentums*, deren Bedingung die Revolution ist. Der revolutionäre Prozeß setzt die massenhafte *Anerkennung des Anderen* in der Gesellschaft voraus; nur dadurch wird der Mensch bereit, die Revolution zu verwirklichen. Aber um den anderen als Mensch anerkennen zu können, muß das Individuum den Menschen erkennen. Und es schafft das durch eine wirkliche Kritik der Gesellschaft; denn in dieser Kritik ist der Inhalt des Menschen vorhanden. Die *menschliche Emanzipation* ist die Verwirklichung dessen, was der Mensch von sich selbst in der Gesellschaft erkannt hat: *seiner Menschlichkeit.*

V.3.3 - Das Bild Herr-Knecht bei Hegel in der Marxschen Theorie

Ich gehe davon aus, daß die Hegelsche Konzeption des Kampfes um Anerkennung ihre Basis im Kapitel über das Selbstbewußtsein, beziehungsweise über die Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins, Herrschaft und Knechtschaft hat. Da ist gründlich analysiert, was Hegel von dem Kampf um Anerkennung hält, wie und in welcher Dimension des Seins er vorgeht. Aber Hegel zu verstehen ist nicht einfach, nicht nur weil seine Theoretisierung sehr komplex ist, sondern auch weil er die Sprache so verwendet, daß es schwer zu bestimmen ist, was er wirklich sagen wollte[93].

Das zeigt schon, wie es problematisch es ist, die Konzeption von Marx über die Anerkennung bloß aus Hegel zu interpretieren, als ob die Gründen des Hegelschen Bildes über das Verhältnis *Herr-Knecht* unmittelbar auf Marx übertragen würden. Die Problematik beginnt schon mit der Konzeption von Philosophie, die ganz unterschiedlich ist. Hegel meint, daß die Aufgabe der Philosophie nicht ist, sich mit dem Sollen der Welt zu beschäftigen, sondern mit dem was ist. Aber was ist, ist für Hegel die Vernunft. Marx kommt auch von der Voraussetzung, daß es die Aufgabe der Philosophie ist, sich zu beschäftigen mit dem, was ist. Aber *was ist,* ist für Marx nicht die bloße Vernunft, sondern die geschichtliche Materialität, die die Philosophie nicht nur begreifen soll, sondern auch

---

[93] Ich beziehe mich jetzt auf das Hegelsche Bild Herr-Knecht, welches in einer "metaphorischen" Sprache geschildert wird, und vielfältige Auslegungen erlaubt. Aber das ist nicht die einzige Ursache der Vielfältigkeit dieses Bildes, denn dieses Problem ist keine Exklusivität von Hegel, denn geschichtlich gehört es schon zu den Begriffen "Herrschaft-Knechtschaft". Das wird von George Amstrong Kelly hervorgehoben: "Herrschaft und Knechtschaft war nicht nur für Hegel , sondern auch für seine großen Vorgänger und sein Zeitalter als ganzes ein Problem mit vielen Dimensionen – und ein Paradoxes Problem." (Kelly, George Amstrong., Bemerkungen zu Hegels <<Herrschaft und Knechtschaft>>, in Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes<, S. 204)

verändern will[94]. Wenn Marx eine Philosophie betreibt, die aus der und für die materielle Welt gedacht wurde, dann muß seine Konzeption von Anerkennung eine wirkliche sein; d.h. gesellschaftliche.

Wenn Marx´ Konzeption von Anerkennung eine gesellschaftliche ist, dann taucht die Frage auf, ob es gerechtfertigt ist, Hegels Konzeption von dem Kampf um Anerkennung als eine gesellschaftliche anzunehmen[95], damit es mindestens einen Sinn hat, eine Annäherung an diejenige zu vollziehen. Wenn mit Kojève[96] angenommen wird, daß Hegels Analyse über Herrschaft und Knechtschaft ihre Wurzel wesentlich in dem damaligen gesellschaftlichen Boden hat, dann wäre damit ein Paradox in seiner Philosophie konstruiert, da sie prinzipiell und letztlich eine abstrakte ist, wie er selbst sagt: denn das *was ist,* ist die Vernunft und nicht die gesellschaftliche Materialität. Aber das bedeutet nicht, daß diese keine Rolle in Hegels Theorie spielt, ganz im Gegenteil. Die wirkliche Welt hat eine sehr wichtige Funktion bei Hegel, ohne daß sie der Ausgangspunkt und das Ziel seiner Systematik ist. Wenn es denn so ist, dann haben wir eine theoretische Herausforderung zu erfüllen, nämlich die Bedeutung der Gesellschaftlichen Materialität für die Hegelsche Theorie zu rechtfertigen, so daß sie in die Gesamtheit seiner Theorie einpaßt und keine ungelöste Antinomie oder Widerspruch kreiert, die Hegel zu verstehen verunmöglichte. Eine kohärentere Auslegung dieser Problematik scheint da George Amstrong Kelly zu geben, die in Opposition zu derjenigen Kojéves steht, der das Hegelsche Bild über das Verhältnis Herr-Knecht als eine theoretische Widerspiegelung(Rechtfertigung) dessen interpretierte, was damals in der bürgerlichen Gesellschaft passierte. Kelly ist der Meinung, daß Hegel die Begriffe der "Herrschaft" und der "Knechtschaft" verwendet hat, um die Bildung des *subjektiven Geistes* zu entschleiern, um sie auszuloten. Das bedeutet aber nicht, meint Kelly, daß solche Auffassung die materielle Welt außen vor läßt. Denn es ist für alle, die sich mit Hegel befassen selbstverständlich, daß diese Dimension des Lebens für Hegel wichtig ist. Alles was sich in ihr entwickelt, entsteht, verwirklicht wird, repräsentieren Momente der – nach Hegel –

---

[94] Hegel drückt sich so aus: "...daß die Philosophie, weil sie das *Ergründen des Vernünftigen* ist, eben damit das *Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen,* nicht das Aufstellen eines *Jenseitigen* ist, das Gott weiß wo sein sollte..."(Hegel, G.W.F., Philosophie des Rechtes, 24) "Das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das *was ist,* ist die Vernunft".(Id.Ibidem,26) Dagegen stellt Marx in der elften These über Feuerbach: "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert,* es kommt drauf an, sie zu *verändern.*"(Marx, K., Thesen über Feuerbach, MEW, Bd. 03, S. 7)

[95] Es ist überhaupt nicht meine Intention, diese Polemik zu vertiefen, weil es mein Ziel ist, einfach die Identifikationen und Differenzen zwischen beiden Autoren kurz zu klären um die Besonderheit der Marxschen Konzeption von Anerkennung hervorzuheben.

[96] Als Hinweis sieh das Werk von Kojève: Hegel: Kommentar zur Phänomenologie des Geistes von Suhrkamp und den Aufsatz von George Amstrong Kelly "Bemerkungen zu Hegels >>Herrschaft und Knechtschaft<<, in Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes. Dieser Aufsatz geht um eine Auseinandersetzung mit Kojéve, in der Kelly die Position von Kojéve scharf kritisiert, und sie als einen Versuch, Hegel mit Marxschen Augen zu lesen beurteilen.

wirklichen Welt, Welt des Geistes. Ohne sie erreicht der Mensch nicht das *Selbstbewußtsein* und dadurch weiß er sich nicht als Manifestation des *Absoluten Geistes*, weil nur in ihr der Geist aus seiner Abstraktheit herausgeht und sich in der gesellschaftlichen Materialität verwirklicht und aus ihr das Fundament seiner Wirklichkeit erhält. Aber die Erscheinungen dieser Welt, wie das Zeitliche, das Entstehen und das Vergehen sollen auf keinen Fall als das Wirkliche angenommen werden, weil sie eigentlich vorübergehende Momente der Geschichte des *Absoluten Geistes* sind. Wie Hegel feststellt:

> Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht." (Hegel, G. W. F., Phänomenologie des Geistes, S. 50)[97]

Wie es oben betont ist, nimmt Hegel die Materialität des Lebens an, aber ihre Bedeutung in seiner Theorie wird von einem anderen Ausgangspunkt und Ziel determiniert, nämlich des Geistes. Deshalb behauptet er, daß "die Erscheinung die Wirklichkeit und die Bewegung der Wahrheit des Lebens ausmacht", d.h. an sich hat die Wirklichkeit die Wahrheit nicht, sondern der absolute Geist. Eigentlich gibt sie ihm seinen wirklichen Charakter. Ohne sie hat er keine Wirklichkeit. An sich ist die Materialität des Lebens wertlos. Nur der Geist rechtfertigt ihren Sinn. Darauf gründet Kelly seine These die Extreme vermeidend, in die normalerweise die Hegelschen Auslegungen geraten: die eine, die diesen Aspekt der Hegelschen Theorie unter der psychologischen Perspektive betrachtet, und die andere, die sie unter dem soziologischen Blickwinkel auffaßt. Nach Kelly:

> Herrschaft und Knechtschaft ist ein Moment des *Selbstbewußtseins*, das auf Gesellschaft vorausdeutet und explizite historische Verzweigungen besitzt. (Kelly, George Amstrong., Bemerkungen zu Hegels >>Herrschaft und Knechtschaft<< in Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes, S. 193)

---

[97] Eine interessante Passage der "Philosophie des Rechts" drückt sehr deutlich die Funktion der Wirklichkeit bei der Hegelschen Theorie aus. So sagt Hegel: "Darauf kommt es dann an, **in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen**.. Denn das Vernünftige, was Synonym ist mit der Idee, indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Existenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewußtsein zunächst haust, welche der Begriff erst durchdringt, um den inneren Puls zu finden und ihn ebenso in den äußeren Gestaltungen noch schlagend zu fühlen. **Die unendlich mannigfaltigen Verhältnisse aber, die sich in dieser Äußerlichkeit, durch das Scheinen des Wesens in sie, bilden, dieses unendliche Material und seine Regulierung ist nicht Gegenstand der Philosophie.**" (Hegel, G.W.F., Philosophie des Rechts, 25) (Hervorhebung von mir)

Einerseits situiert Kelly beide Begriffe in der Sphäre der inneren Welt, des Geistes, aber andererseits distanziert er sich von einer rein psychologischen Auslegung des Vorgangs des Selbstbewußtseins. Kelly sieht ein wechselseitiges Verhältnis zwischen den beiden Sphären. Was im Innern des Bewußtseins passiert, ist eng verflochten mit dem was in der Außenwelt geschieht. Schon das Bewußtsein erfährt diese Auseinandersetzung in sich selbst, wenn das Sein durch seine Äußerung als Ich entsteht, und das ist das ursprüngliche Moment des Kampfes um Anerkennung; wie Kelly selbst sagt:

> Bewußtsein tritt auf, wenn die natürliche Seele sich als ein Ich zu behaupten vermag, indem sie ihren Instinkt gegen die Natur setzt(§327). Die Beziehung zum Andersein ist nun eine Spaltung zwischen Selbst und natürlicher Seele..."(Kelly, George Amstrong., Bemerkungen zu Hegels >>Herrschaft und Knechtschaft<< in Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes, S. 201)

Das heißt, die Geburt der Subjektivität, ihre Affirmation, ist in sich schon eine Sphäre, die die Spannung zwischen Unmündigkeit und Mündigkeit, Abhängigkeit und Autonomie des Seins ausdrückt. Und das Aufeinandertreffen zweier Seins, die diese Erfahrung der Entwicklung ihrer Selbst haben, verschärft den Kampf um Anerkennung. Diese zwei Seins sind in sich zwei *Selbstbewußtseins*, daher wie Hegel sagt

> ...es tritt ein Individuum einem Individuum gegenüber auf.(Hegel, G.W.F., Phänomenologie des Geistes, 148)

Das ist das Moment, in dem jedes seine Vergegenständlichung in dem gesellschaftlichen Geflecht durchsetzt. Die Entstehung der Gesellschaft ist eigentlich Resultat dieses unendlichen Sich-treffens, in dem Vereinigungen und Gegenseitigkeiten enthalten sind. Da jedes Sein seine Sinnlichkeit nur durch eine andere Sinnlichkeit entwickeln kann, sucht jedes durch diese Bedingung die Wahrheit seiner eigenen Haltung im Bewußtsein des Anderen zu schaffen. Das heißt, derselbe Prozeß, der im Selbstbewußtsein passiert, reproduziert sich, nach Kelly, in der gesellschaftlichen Ebene:

> Aber wie die ursprüngliche Behauptung von Selbstbewußtsein durch das sich seiner Innewerden des Ich, so muß diese neue Stufe des Seins ihrerseits beglaubigt werden...(Kelly, George Amstrong., Bemerkungen zu Hegels >>Herrschaft und Knechtschaft<< in Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes, 202)

Das Ich ist bestrebt, eine Besonderheit in dem gesellschaftlichen Raum zu gebären; und dieser Versuch die Beglaubigung seiner selbst zu erreichen, ist das Moment des äußerlichen Kampfes um Anerkennung, das mit dem inneren Moment eng verstrickt ist. Kelly rechtfertigt sein Argument mit einer impliziten Frage, die den inneren Kampf um Aner-

kennung als eine Voraussetzung annimmt und seine Reproduktion im gesellschaftlichen Raum als eine Zwangsläufigkeit konzipiert. Dadurch mag er die gesellschaftliche Dimension des Verhältnisses Herrschaft-Knechtschaft aufnehmen, zugleich die Priorität des inneren Kampfes vor dem äußeren in der Hegelschen Theorie garantierend.

> Die parallel gehenden Erklärungen sind notwendig. Denn von einem rein sozialen Blickpunkt gesehen besteht kein guter Grund, warum nicht zwei identische Ich, in einem Kampf, der sie beide ihrer Bewegungsmöglichkeit beraubt, zu einem statischen Patt gelangen sollten. (Kelly, George Amstrong., Bemerkungen zu Hegels >>Herrschaft und Knechtschaft<< in Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes, 202)

Das heißt, die Existenz eines In-sich-schaffenden-Selbst (eines Zu-existierenden-Selbstbewußtseins) ist die Begründung dafür, daß ein Herr und ein Knecht, d.i. ein Sieger und ein Besiegter aus diesem Kampf herauskommen. Denn, wenn es das nicht gäbe, würden beide Seins in gleicher Form gegeneinander reagieren und daher gäbe es keinen Herr und keinen Knecht. Es würde den Tod beider bedeuten. *Im Resümee* wäre das die Negation der Hegelschen Theorie. Wie Hegel sagt:

> Durch den Tod ist zwar die Gewißheit geworden, daß beide ihr Leben wagten und es an ihnen und an dem Anderen verachteten; aber nicht für die, welche diesen Kampf bestanden. (Hegel, G.W.F., Phänomenologie des Geistes, 149) (Unterstreichung von mir)

Obwohl der Kampf um Anerkennung, um den Versuch des *Selbstbewußtseins* sich selbst zu verwirklichen geht und deren Selbstverwirklichung die des *absoluten Geistes* ist, kann die Interpretation des Kampfes um Anerkennung bei Hegel auf keinen Fall auf eine rein psychologische Ebene reduziert werden. Denn Hegel sagt:

> Der Geist aber hat sich uns gezeigt, weder nur das Zurückziehen des Selbstbewußtseins in seine reine Innerlichkeit zu sein noch die bloße Versenkung desselben in die Substanz und das Nichtsein seines Unterschiedes, sondern *diese Bewegung* des Selbsts, das sich seiner selbst entäußert und sich in seine Substanz versenkt und ebenso als Subjekt aus ihr in sich gegangen ist und sie zum Gegenstand und Inhalte macht, als es diesen Unterschied der Gegenständlichkeit und des Inhalts aufhebt. (Hegel, G.W.F., Phänomenologie des Geistes, 587/8)

Der Geist bewegt sich in beiden Sphären und deshalb kann sich die Bewegung des *Selbstbewußtseins* zu ihm nicht auf eine von beiden beschränken. Sonst hätte Hegel ein Paradox in der Phänomenologie geschaffen, das sie als ein System verunmöglichte.

Dieser Kampf ist zuerst der Ausdruck der Begegnung von zwei In-sich-schaffenden-Selbst und zugleich beweist er sich als das übergreifende Moment der Entstehung und Entwicklung der Gesellschaft. Die Anerkennung, die aus diesem Kampf geboren wird, hat insofern eine doppelte Bedeutung: eine innerhalb der Sphäre des Selbstbewußtseins und eine andere, die das gesellschaftliche Verhältnis zwischen den Menschen ausdrückt. Weder in der ersten noch in der zweiten wird sie von der Ethik gerechtfertigt. Diese Kategorie spielt keine Rolle in der Hegelschen Konzeption von Anerkennung. Warum die Ethik in der Hegelschen Begründung der Anerkennung entbehrlich ist, ist eine Frage, deren Antwort ein eigenständiges Forschungsvorhaben verlangt. Zwei, beziehungsweise drei Aspekte können jedoch als provisorisch Anhaltspunkte einer Antwort dienen:

- In der Sphäre des Selbstbewußtseins gibt es kein anderes Subjekt, das die Reflexion der Ethik erfordert. Das Verhältnis begrenzt sich auf das des Sich-schaffenden-Ichs mit dem der natürlichen Seele, wie bei Kelly steht.
- Obwohl die Anerkennung in der gesellschaftlichen Sphäre über das Selbstbewußtseins hinausgeht, bleibt ihr Inhalt innerhalb des Bewußtseins, da sie die Dimension des Wissens nicht überschreitet[98].
- In der *Philosophie des Rechts* ist die Notwendigkeit des Staates zur Gewährleistung der wechselseitigen Anerkennung der Beweis dafür, daß für Hegel der Mensch in sich selbst –sogar als *Selbstbewußtsein* – unfähig ist, den anderen anzuerkennen. Denn seine Freiheit besteht außer ihm, in dem Wesen seines *Selbstbewußtseins*: im Staat. Das heißt, in sich selbst ist der Mensch ein unfreies Sein und als dieses ist er egozentrisch und Egoist. Nur wenn er sich als ein Moment seines Wesens – als *Selbstbewußtsein* – weiß, ordnet er ihm seinen Willen und seine Wünsche unter und erreicht dadurch seine Freiheit[99].

Für eine Analyse der Bedeutung des Bildes Herr-Knecht bei Marx mögen die obigen Andeutungen ausreichend sein. Hier soll nur deutlich werden, daß das Bild, das sich im Verhältnis Herr-Knecht bei Hegel zeigt, innerhalb der Marxschen Theorie nur

---

[98] Wie Siep, Ludwig in "Die Bewegung des Anerkennens in der *Phänomenologie des Geistes*" schreibt: "Während es in den Jenaer Geistphilosophien die ´praktische´ Bedeutung des Anerkennens im Vordergrund stand, ist in der *Phänomenologie* der *Wissensaspekt* bedeutsamer. Das Selbstbewußtsein in seiner Reflexivität und seinem Autonomie-Bewußtsein soll als ´Prinzip´ der Realität erwiesen werden."(In: Phänomenologie des Geistes, Klassiker Auslegen, Herausgegeben von Dietmer Köhler und Otto Pöggleler, S. 117)

[99] Im dritten Abschnitt "Der Staat" stellt Hegel dies bezüglich fest: "Bei der Freiheit muß man nicht von der Einzelheit, vom einzelnen Selbstbewußtsein ausgehen, sondern nur vom Wesen des Selbstbewußtseins, denn der Mensch mag es wissen oder nicht, dies Wesen realisiert sich als selbständige Gewalt, in der die einzelnen Individuen nur Moment sind: es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist, sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft." (Hegel, G. W. F., Philosophie des Rechts, 403)

als eine Kritik der kapitalistischen verdinglichenden Wirklichkeit angenommen werden kann; auf keinen Fall aber als Bild für die Anerkennung des Menschen bei Marx zu verstehen ist. Denn die menschliche Anerkennung des Anderen bei Marx ist zugleich die praktische Anerkennung des menschlichen Wesen im Anderen, d.i. die menschliche Behandlung des Anderen. Sie geht über die Sphäre des Bewußtseins hinaus und verwirklicht sich in der Praxis. Es geht bei Marx auch nicht um einen Kampf, sondern -unter kapitalistischen Umständen- um das wirklich gemeinschaftliche Bekämpfen der Verdinglichung. Das Herrschafts-Knechtschafts Verhältnis wird bei Marx als Ausdruck der entfremdeten Arbeit gesehen, da der "Nichtarbeiter" nur durch die Tätigkeit des Arbeiters seine Herrschaft aufbaut und die Anerkennung dieser Herrschaft durch die Bedingungen der Tätigkeit des Arbeiters bestimmt wird. Arbeitend kreiert der Arbeiter Reichtum, und durch die Entfremdung von seinen Gegenständen sieht er sich in einem Herrschaftssystem eingesperrt. Das heißt, daß die Herrschaft einerseits ein Produkt der materiellen Tätigkeit des Arbeiters und andererseits ein "Produkt" seines Bewußtseins ist, da sie, um vergegenständlicht zu sein, in der Praxis der Arbeiter verwirklicht werden muß. Darin liegt der Grund, weshalb die Möglichkeit ihrer Aufhebung real ist. In der folgenden Passage der "Pariser Manuskripte" beschreibt Marx das Verfahren, in dem der Arbeiter das Herrschafts-Knechtschafts-Verhältnis durch seine Arbeit aufbaut. Er drückt sich darüber sehr eindeutig aus:

> Durch die entfremdete Arbeit erzeugt der Mensch also nicht nur sein Verhältnis zu dem Gegenstand und dem Akt der Produktion als fremden und ihm feindlichen Mächten; er erzeugt auch das Verhältnis, in welchem andre Menschen zu seiner Produktion und seinem Produkt stehn, und das Verhältnis, in welchem er zu diesen andern Menschen steht. (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 519) (Unterstreichung von mir)

Die Ähnlichkeit mit Hegel, die aus dieser Behauptung spricht, ist deutlich. Bei Hegel ist die Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft das Fundament des Herrschafts-Knechtschafts Verhältnis mit dem Unterschied, daß sie bei Marx als Kritik vorgestellt wird und nicht als Rechtfertigung der Wirklichkeit. Eine zweite Ähnlichkeit ist, daß für beide Autoren die Arbeit der Boden der gesellschaftlichen Anerkennungsbestimmungen und der Selbstverwirklichung ist. In Bezug auf diesen Einfluß von Hegel auf Marx kann man noch die Darstellungsweise, beziehungsweise die Sprache der Marxschen Analyse des Verhältnisses Kapital-Arbeit hervorheben, in der Marx die Hegelsche Sprache zu benutzen scheint. So sehen wir, wie er dies Verhältnis in den "Grundrissen der politischen Ökonomie" beschreibt:

> Die **Arbeit** ist nicht nur der dem **Kapital** gegenüberstehende *Gebrauchswert*. Sondern sie ist der Gebrauchswert

> des **Kapitals** selbst.... Dem **Kapital** gegenüber ist sie bloße abstrakte Form, die bloße Möglichkeit der wertsetzenden Tätigkeit, die nur als Fähigkeit, Vermögen existiert in der Leiblichkeit des **Arbeiters**. Aber durch den Kontakt mit dem **Kapital** zur **wirklichen Tätigkeit** gebracht – aus sich kann sie nicht dazu kommen, da sie gegenstandslos ist-, wird sie eine wirkliche wertsezende, produktive Tätigkeit... Durch den Austausch mit dem **Arbeiter** hat sich das **Kapital** die **Arbeit** selbst angeeignet; sie ist eins seiner Momente geworden, die nun als befruchtende Lebendigkeit auf seine nur daseiende und daher tote Gegenständlichkeit wirkt. (Marx, K., Die Grundrisse der politischen Ökonomie, MEW, Bd.42, S. 219) (Hervorhebung von mir)

Wenn es erlaubt ist, eine Affirmation des Anderen umzuschreiben, dann könnte in diesem Fall deutlich werden, wie stark die Hegelsche Sprache Marx beeinflußt hat. Zum Beispiel, wenn der Terminus "Arbeiter" durch "*Selbstbewußtsein*"; "Arbeit" durch "*Bewußtsein*"; "Gebrauchwert" durch "*Subjekt*" und "Kapitals" durch "*absoluten Geist*" ersetzt würde, dann würde dort die Behauptung stehen, daß das Bewußtsein nicht nur dem absoluten Geist gegenüberstehende Subjekt ist, sondern auch, daß jedes Bewußtsein das tätige Subjekt des absoluten Geistes selbst ist. Dem absoluten Geist gegenüber ist das Bewußtsein bloße abstrakte Form, die bloße Möglichkeit seiner Vergegenständlichung, die nur als Fähigkeit, Vermögen durch die Leiblichkeit des Bewußtseins existiert. Aber in Kontakt mit dem absoluten Geist gebracht, wird es sich selbst verwirklichen. Durch den Austausch mit dem Selbstbewußtsein hat sich der absolute Geist das Bewußtsein angeeignet; es ist eins seiner Momente geworden, die nun als befruchtende Lebendigkeit auf seine nur daseiende und daher tote Materialität wirkt. Marx hat, wie diese Umschreibung zeigt, – wenn sie gerechtfertigt ist - die Hegelsche Sprache verwendet, um die Bewegung des Kapitals in Bezug auf die Arbeit zu beschreiben[100].

Zurückkehrend zur Ursache der Herrschaft kann festgehalten werden, daß, wenn die Logik des Arbeitsprozesses eine dem Arbeiter fremde und feindliche ist, dann wird ihm seine Tätigkeit ebenso erscheinen und er wird den Besitzer seiner Arbeit als ihm überlegen annehmen. Die Herrschaft entsteht durch die Arbeit des Anderen und ihre Anerkennung ist ein gesellschaftlicher "Zwang" der Lebens- und Arbeitsumstände der Arbeiter. Die Anerkennung der tatsächlichen Herrschaft des Besitzers der Arbeitsmittel von der Seite der Arbeiter ist das Fundament auf dem ein Verhältnis Herr-Knecht entsteht. Denn die Herrschaft ist keine Naturgegebenheit des Zusammenlebens der Menschen, sondern ein Ergebnis des bisherigen Klassengegensatzes. Sie ist wesentlich das

[100] Es gibt anderen Passagen der "Grundrissen", in denen sich unsere Hypothese bestätigen läßt, z.B. in den Seiten 206 und 210. Es ist nicht mein Ziel überhaupt eine direkte Analogie zwischen den Marxschen und Hegelschen Gedanken herzustellen, sondern nur die sprachliche Ähnlichkeit zwischen beiden Autoren in diesem Fall zu zeigen.

wirkliche Hindernis der Verwirklichung des Wesens des Menschen als einer allgemeinen Wirklichkeit:

> Wenn er sich also zu dem Produkt seiner Arbeit, zu seiner vergegenständlichten Arbeit, als einem *fremden, feindlichen,* mächtigen, von ihm unabhängigen Gegenstand verhält, so verhält er sich zu ihm so, daß ein andrer, ihm fremder, feindlicher, mächtiger, von ihm unabhängiger Mensch der Herr dieses Gegenstandes ist. (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 519)

Und die Bekämpfung dieser gesellschaftlichen Bestimmung, die eigentlich als ein "Zwang" wirkt, realisiert sich durch eine Praxis, die sich dagegen wehrt; eine, die die anderen Menschen in ihrer negierten Menschlichkeit anerkennt, indem sie diese menschlich behandelt.

V.3.4 - Der materielle Charakter der Anerkennung

Die Anerkennung des Anderen ist nur wirklich, wenn sie ihre Wahrheit in der Objektivität hat, d.h. in der Praxis des Menschen dem anderen gegenüber ausgedrückt wird. Eine Anerkennung, die ihre Unfähigkeit sich zu vergegenständlichen, mit den gesellschaftlichen Bestimmungen rechtfertigt, setzt eine Praxis durch, die die gesellschaftlichen Bestimmungen reproduzierend, diese zugleich verstärkt. Sie verkörpert die Bestimmung als eine Zwangsläufigkeit und reproduziert sie in ihrer Praxis. Solche Praxis begrenzt sich in der Verteidigung ihrer individualistischen Interessen, weil sie ihre Freiheit in den Grenzen ihrer Gefangenschaft betrachtet. Der Mensch schafft für sich sein Gemeinwesen, indem er durch Handlungen für seine individualistischen Interessen eintritt. Die Freiheit, als Freiheit von allen, reduziert sich auf die Hegemonie des Individualismus. Nur eine Praxis, die sich den Inhalt ihres Gemeinwesens aneignet und ihn durchsetzt, ist eine, in der die Anerkennung des Anderen wirklich ist. Sie ist eine Praxis, die die Verdinglichung des Menschen bekämpft, und sie macht das, indem sie sich mit Ihresgleichen organisiert. Ohne diesen materiellen Charakter ist die Anerkennung bloß subjektiv, und ihre Praxis ist die bloß Reproduktion ihrer Illusionen; eigentlich ihrer Entfremdung . In der "Deutschen Ideologie" stellt Marx fest:

> ..daß alle Formen und Produkte des Bewußtseins nicht durch geistige Kritik, durch Auflösung ins >>Selbstbewußtsein<< oder Verwandlung in >>Spuk<<, >>Gespenster<<, >>Sparren<< etc., sondern nur durch den praktischen Umsturz der realen gesellschaftlichen Verhältnisse, aus denen diese idealistischen Flausen hervorgegangen sind, aufgelöst werden können – daß nicht

> die Kritik, sondern die Revolution die treibende Kraft der Geschichte auch der Religion, Philosophie und sonstigen Theorie ist. (Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd.03, S. 38)

Wenn diese Illusion nicht nur ein eigenes Bild des Bewußtseins des Individuums ist, dann ist sie im seinem Kopf der theoretische Ausdruck des Fetischismus der entfremdenden Wirklichkeit. Ihre Bekämpfung innerhalb der Sphäre des Individuums, trotz ihres wirklichen Charakters, reicht nicht um ihre Wurzeln aus den gesellschaftlichen Verhältnissen zu entfernen, da ihre gemeinsame Bekämpfung eine Voraussetzung ihres Umsturzes ist. Die Bekämpfung des Fetischismus der kapitalistischen Realität setzt zuerst seine Entschleierung voraus, die nur aus einer kritischen Praxis geschafft werden kann. Und eine kritische Praxis ist eine, die ein revolutionäres Verhalten zeigt. Der Mensch weiß sich als Mensch, aber kann nicht Mensch sein, obwohl er in der Sphäre des Individuums sich den anderen gegenüber menschlich verhalten kann. Dazu setzt Marx voraus, daß der Mensch das entsprechende Bewußtsein dafür erzeugt: nämlich das *kommunistische Bewußtsein*. Marx fragt sich aber, was sind die Bedingungen, damit ein großer Teil der Menschen dies Bewußtsein und seine entsprechende Durchsetzung erreicht? Diese Antwort gibt er in der "Deutschen Ideologie", wenn er sagt:

> ...daß sowohl zur massenhaften Erzeugung dieses kommunistischen Bewußtseins wie zur Durchsetzung der Sache selbst eine massenhafte Veränderung der Menschen nötig ist, die nur in einer praktischen Bewegung, in einer *Revolution* vor sich gehen kann; daß also die Revolution nicht nur nötig ist, weil die *herrschende* Klasse auf keine andre Weise gestürzt werden kann, sondern auch, weil die *stürzende* Klasse nur in einer Revolution dahin kommen kann, sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen und zu einer neuen Begründung der Gesellschaft befähigt zu werden. (Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd.03, S. 70) (Unterstreichung von mir)

Diese drückt in sich eine wechselseitige Bedingung aus: Da dies voraussetzt, daß die Menschen sich massenhaft verändert haben, um die massenhafte Erzeugung des kommunistischen Bewußtseins und seine Durchsetzung zu schaffen; und genauso umgekehrt, dadurch daß die Menschen sich verändern, setzt sich die massenhafte Erzeugung und Durchsetzung des kommunistischen Bewußtsein in Gang. Marx löst diese Sackgasse, indem er die Revolution als Prozeß und nicht als Resultat annimmt. Das heißt, die massenhafte Erzeugung und Durchsetzung des kommunistischen Bewußtseins bestimmt die massenhafte Veränderung der Menschen und *vice-versa*. Und die Verwirklichung der Revolution ist also nichts anders als das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit. Das ist für Marx die *revolutionäre Praxis*.

> Das Zusammenfallen des Ändern(s) der Umständen und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden. (Marx, K., These über Feuerbach, MEW, Bd. 03, S. 06)

Sie ist eine, die die Selbstverwirklichung des Menschen (Individuums) und der anderen anstrebt, indem sie sich mit ihren Gleichen vereinigend dies anerkennt.

V.3.5 - Die Bedeutung der Anerkennung des Anderen für die *Selbstverwirklichung*

Das Ziel sich selbst zu verwirklichen ist identisch mit dem Ziel, sein Wesen zu verwirklichen, weil das Wesen des Menschen ein Gemeinwesen ist. Das bedeutet, er arbeitet, denkt und schafft seine Freiheit in Gesellschaft, d.i. zusammen mit anderen Menschen. Aber Freiheit, Arbeit und Bewußtsein getrennt von dem Gemeinwesen des Menschen wird Individualismus, Entfremdung und bloßes Selbstbewußtsein. Die menschlichen Attribute dürfen sich nicht in ihrer Wesenheit widersprechen, sonst gerät der Mensch in die Negation von sich selbst als Mensch. Das Gemeinwesen ist der Lenker, auf den alle menschlichen Attribute sich richten müssen. Die bewußte Aneignung und Bildung seines Gemeinwesens bewirkt die Praxis der menschlichen Behandlung des Anderen, d.i. die Praxis seiner Anerkennung; und diese Praxis ist eine, die auf die Selbstverwirklichung des Menschen abzielt. Nur eine gemeinschaftliche Praxis (massenhafte), die Ausdruck der wechselseitigen Anerkennung zwischen den Menschen ist, ist mächtig genug, um die Selbstverwirklichung des Menschen zu ermöglichen, weil sie die wirklichen Umständen verändert, sie vermenschlicht. Die Anerkennung des Anderen ist deshalb eine grundsätzliche Voraussetzung zur Selbstverwirklichung. Sich anerkennend bekämpfen die Menschen ihre Entfremdung. Dadurch ist diese Praxis – solange die Menschen die verdinglichenden Umstände noch nicht umgestürzt haben – das Fundament der Möglichkeit ihrer Aufhebung. Aber sobald die verdinglichenden Umständen aufgehoben wurden, ist sie der Ausdruck der Selbstverwirklichung des Menschen. Nach Marx drückt sich in dem Verhältnis Mann-Weib der eigentliche Inhalt der Verhältnisse zwischen den Menschen aus, da es das **natürlichste** Verhältnis zwischen ihnen ist. Wenn Marx in dem Verhältnis Mann-Weib das natürliche Muster sieht, um die Art des Verhältnisses zwischen den Menschen zu beurteilen; dann muß für ihn die menschliche Anerkennung des Anderen zuerst in diesem Verhältnis vergegenständlicht sein:

> Das unmittelbare, natürliche, notwendige Verhältnis des Menschen zum Menschen ist das *Verhältnis* des *Mannes* zum *Weibe*. In diesem *natürlichen* Gattungsverhältnis ist das Verhältnis des Menschen zur Natur unmittelbar *wie* sein Verhältnis zum Menschen, wie das Verhältnis zum

von Familie, die auf dem Prinzip der wechselseitigen doppelten Anerkennung der Geschlechtlichkeit des Anderen und seines Wesens gegründet ist.

Das Verhältnis des Mannes zum Weib beginnt mit seinem Verhältnis zu der Mutter, seiner Einstellung ihr gegenüber. Und dann folgt das zu der Frau. Wie er sich den beiden gegenüber verhält, ist letztlich der Inhalt seiner – bewußten oder unbewußten - Entscheidung vor den gesellschaftlichen Bestimmungen. Das Verhältnis des Mannes zum Weib spiegelt als – wie Marx sagt – das *natürlichste* Verhältnis des Menschen zum Menschen, deshalb unmittelbar, die gesellschaftlichen Einstellungsbestimmungen und zugleich die Haltung des Menschen ihnen gegenüber wieder. Der Inhalt der Haltung des Mannes zu der Frau wird von seiner Haltung gegenüber den gesellschaftlichen Einstellungsbestimmungen determiniert. Wenn seine Einstellung seiner Entfremdung widersteht, dann entspricht die Anerkennung ihrer Geschlechtlichkeit dem Wesen des Menschen. Das bestimmt insofern seine Einstellung zur Sexualität der Frau gegenüber und dem Geschehen einer Schwangerschaft. Das bestimmt auch sein Verhältnis zu dem im Entstehen begriffenen Menschen, der aus seiner Entscheidung mit der Frau geschlechtlich zu verkehren, geschaffen wurde.

Die Bedeutung der Anerkennung des Anderen für die Selbstverwirklichung des Menschen ist bei Marx groß. Sie ist eigentlich der Weg zur Verwirklichung des Wesens des Menschen, wenn dies ein *Gemeinwesen* ist. Sich-anerkennend revolutionieren die Menschen ihre Umstände und dadurch schaffen sie die notwendigen Bedingungen zur Entstehung einer menschlichen Gesellschaft.

V.4 - ANERKENNUNG ALS ANGEWIESENSEIN DES MENSCHEN AUF DIE ANDEREN

V.4.1 - Angewiesenheit als Basis der Anerkennung bei Marx

Diese Bestimmung der Angewiesenheit des Menschen auf den Anderen ist eine zwangsläufige Konsequenz seines *Gemeinwesens*. Der Mensch ist ein Lebewesen, das nur in Gesellschaft leben kann, obwohl er außer ihr leben mag. Der Versuch sich zu isolieren ist mit der Gesellschaftlichkeit des Individuums verstrickt, und die Einsamkeit, in der er leben mag, wird von den gesellschaftlichen Bestimmungen, die in ihm eingeprägt sind, bestimmt. Die wechselseitige Angewiesenheit zwischen den Menschen baut ein Netz, das den Menschen ermöglicht eine Gattungsidentität zu schaffen, die nur durch die wechselseitige Anerkennung des Anderen geschaffen wird. Wenn die wechselseitige Anerkennung des Anderen eine Gattungsidentität schafft, dann ist das Wesen dieser nichts anders als die *Gemeinschaftlichkeit*. Das heißt, die Gattungsidentität entspricht dem Wesen

> Was von dem Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit, zum Produkt seiner Arbeit und zu sich selbst, das gilt von dem Verhältnis des Menschen zum andren Menschen, wie zu der Arbeit und dem Gegenstand der Arbeit des andren Menschen. (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 518)

Dieses Sich-gegenseitig-bestimmen durch die Arbeit vergesellschaftet die Angewiesenheit des Menschen auf den Anderen so sehr, daß die Menschheit heute vernetzt ist. Aber der Inhalt dieser Vernetzung enthält ein grundlegendes Problem, das aus diesem Fortschritt entstanden ist, nämlich der Individualismus. Jedes Ziel, jedes Setzen nimmt als einzige Voraussetzung die eigene Person an. Dadurch wird die Idee der *Menschheit* im Kopf der Individuen aufgelöst. Aber ihr wirkliches Fundament bleibt nach Marx immer noch real, denn die Angewiesenheit des Menschen auf den Anderen – in diesem Fall determinierte durch die gegenseitige Abhängigkeit der Arbeit des Anderen - ist eine Tatsache, welche in-sich selbst in der Existenz des *gemeinschaftlichen Interesses* impliziert ist, und es dadurch gründet. Diese These von Marx findet sich in der "Deutschen Ideologie" und bestätigt die Wurzeln der Marxschen Theorie in der Philosophie der Natur, indem er die *gegenseitige Abhängigkeit* mit dem *gemeinschaftlichen Interesse* gleichsetzt. Das heißt, weil die Menschen voneinander abhängen, hätten sie *gemeinschaftliches Interesse*:

> Ferner ist mit der Teilung der Arbeit zugleich der Widerspruch zwischen dem Interesse des einzelnen Individuums oder der einzelnen Familie und dem gemeinschaftlichen Interesse aller Individuen, die miteinander verkehren, gegeben; und zwar existiert dies gemeinschaftliche Interesse nicht bloß in der Vorstellung, als >>Allgemeines<<, sondern zuerst in der Wirklichkeit als gegenseitige Abhängigkeit der Individuen, unter denen die Arbeit geteilt ist. (Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd. 03, S. 32/3)

Seine Begründung besteht darin, daß damit die Individuen in einer gegenseitigen Abhängigkeit voneinander leben, es eine Bedingung geben muß, nämlich ein *gemeinschaftliches Interesse* zu haben.– Zuerst weist Marx auf den Widerspruch zwischen ihm und dem einzelnen oder familiären Interesse hin, danach bejaht er den wirklichen Charakter des *gemeinschaftlichen Interesses*. Wenn es existieren sollte und die Individuen eine Praxis durchsetzen, die ihm widerstehen, dann es handelt sich um eine Praxis, die sich selbst entgegensteht, weil sie sich gegen eine ihrer Bedingungen stellt, nämlich die *gegenseitige Abhängigkeit*. Wenn es dieses *gemeinschaftliches Interesse* geben sollte, dann ist es in der kapitalistischen Gesellschaft das gemeinschaftliche Interesse der Existenz der *Handlungsbedingungen*. Wollte Marx in dieser Passage der "Deutschen Ideologie" sich einfach auf diesen Aspekt der Wirklichkeit beziehen? Ich sehe keine große Bedeutung solcher Hervorhebung für seine Analyse. Außerdem, wenn er selbst sagt, daß es

keine bloße Vorstellung sondern wirklich ist, warum fährt er nicht fort und befaßt sich mit den Fundamenten und der Natur des *gemeinschaftlichen Interesses* und läßt den Begriff im Raum stehen? Was man daher vermuten kann, ist, daß, da er selbst ihn nicht expliziert und trotzdem als Grund seiner Kritik verwendet, das *gemeinschaftliche Interesse* für Marx ein *ethisches Fundament* hat. Diese Hypothese läßt sich in den nächsten Zeilen bestätigen, in denen er das *gemeinschaftliche Interesse* als eine der unentbehrlichen Voraussetzungen für die Aufhebung der Entfremdung annimmt:

> Und endlich bietet uns die Teilung der Arbeit gleich das erste Beispiel davon dar, daß, solange die Menschen sich in der naturwüchsigen Gesellschaft befinden, solange also die Spaltung zwischen dem besondern und gemeinsamen Interesse existiert, solange die Tätigkeit also nicht freiwillig, sondern naturwüchsig geteilt ist, die eigne Tat des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht. (Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd. 03, S. 33) (Unterstreichung von mir)

Die Verteidigung der Einheit zwischen dem besonderen und dem gemeinsamen Interesse impliziert die Verteidigung des Prinzips der *Solidarität* für die *menschliche Praxis*. Nur eine Praxis, die sich mit der anderen *solidarisch* verhält, ist eine, die die Aufhebung der Entfremdung anstrebt. Die These der Nichtspaltung zwischen diesen beiden Interessen weist auf ein dialektisches Verhältnis hin, dessen Spannung durch die solidarische Praxis bewirkt wird. Die Entscheidung sich solidarisch zu verhalten ist die bewußte Übernahme der Angewiesenheit auf den Anderen.

Die Diskussion über die Angewiesenheit durch die Arbeit enthält in sich die Angewiesenheit durch die Gesellschaftlichkeit, da die Angewiesenheit durch die Arbeit Folge der neu entstanden gesellschaftlichen Verhältnisse ist. Der Vergesellschaftungsprozeß, der im Kapitalismus ausbricht, definiert den Sinn und die Weise der Arbeit um, und dabei wandelt sich das ursprünglich natürliche Wesen der *Angewiesenheit des Menschen auf den Anderen*, in ein gesellschaftliches um.

V.4.5 - Der ethische Charakter der Angewiesenheit

Die Angewiesenheit des Menschen auf den Anderen steht bei Marx in allen vier Aspekten, die wir hier dargestellt haben, auf einer ethischen Basis. Das bestätigt sich, da

- sie wechselseitig existiert, einen wechselseitigen Sinn hat. Sie fordert die *menschliche Solidarität*, damit die Menschen durch die Annahme dieser Gesetzlichkeit des Lebens das menschliche Leben und das Leben überhaupt fördern und qualifizieren.

- die Freiheit des Menschen für Marx durch die gegenseitige Abhängigkeit des Anderen und nicht gegen sie erreicht werden kann. Damit der Mensch durch die Abhängigkeit von dem Anderen sich von der Entfremdung befreit, setzt es voraus, daß er zusammen mit den anderen die Praxis der Freiheit des Menschen einrichtet. Sich als Mensch anerkennend – behandelnd – betreibt er eine Ethik, die zugunsten des Menschen – der Menschheit - ist.
- das Wesen des Menschen ein Gemeinwesen ist.

Aber die ethische Verantwortung für sein Gemeinwesen zu übernehmen, d.i. die Anderen als Mitmenschen anzuerkennen, ist einzig eine Entscheidung des Individuums. Das heißt, sie ist nur durch die Praxis wirklich, und solange diese den anderen nicht anerkennt, ist das ethische Fundament der Angewiesenheit maximal eine empirische Rechtfertigung, weshalb der Mensch den Anderen anerkennen soll. Es hat zwar eine Bestimmungskraft, aber es handelt sich nicht um eine Zwangsläufigkeit, und es hat letztlich eine pädagogische Funktion für die Bildung des Menschen.

V.5 - ANERKENNUNG ALS AUSDRUCK EINER SICH VERMENSCHLICHENDEN PRAXIS

V.5.1 - Die Praxis der Anerkennung des Anderen bei Marx

Die Praxis der Anerkennung des Anderen unter der Marxschen Perspektive ist diejenige, die durch die Affirmation (Vergegenständlichung) von sich selbst die anderen bejaht: d.h. eine Praxis, die eine allgemeine Affirmation des Menschlichen anstrebt, und solche Praxis ist eine, die sich nur auf das *Gemeininteresse* begründen kann. Die "Anerkennung des Anderen" taucht in den Marxschen Schriften unter verschiedenen Begriffen auf. In den "Pariser Manuskripten" verwendet Marx die Begriffe der "Armut des Menschen" und des "Gemeinwesens". Beide weisen auf den Begriff der "Anerkennung des Anderen" hin. "Die Armut des Menschen" ist ein Begriff, der sich sowohl auf das Individuum als auch auf die Menschheit bezieht, aber dessen Sinn enger auf das Individuum bezogen ist, da seine Bildungsfunktion ist, die Anerkennung des Anderen als den größten Reichtum anzusehen und daher als Bedürfnis zu veranlassen:

> Der *reiche* Mensch ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung *bedürftige* Mensch. Der Mensch, in dem seine eigene Verwirklichung, als innere Notwendigkeit, als *Not* existiert. Nicht nur der *Reichtum*, auch die *Armut des Menschen* erhält gleichmäßig – unter Voraussetzung des Sozialismus – eine *menschliche* und daher gesellschaftliche Bedeutung. Sie ist das passive Band, welches den Menschen den größten Reichtum, den *anderen* Menschen, als Bedürfnis empfinden läßt. (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 544)

Das Empfinden des Anderen als den größten Reichtum, den der Mensch haben kann, bewirkt das Bewußtsein seiner Notwendigkeit für die sinnliche Bereicherung jedes Menschen. Seine Wirklichkeit besteht in der Praxis, die diese Notwendigkeit als ein Bedürfnis empfindet. Dieses Bewußtsein gründet sich auf der Armut jedes Menschen gegenüber der Totalität der menschlichen Sinnlichkeit. Der Mensch, der sinnlich reich werden will, muß das Bewußtsein seiner Armut erreichen, denn dadurch scheint ihm die Anerkennung des Anderen eine wesentliche Voraussetzung für seine Bereicherung.

Der Begriff des "Gemeinwesens" des Menschen ist jedoch bei Marx am deutlichsten in seinen "Auszüge aus James Mills Buch "Élemens D'économie Politique". Er fordert den Begriff der "Anerkennung", da ohne diesen das *Gemeinwesen des Menschen* in eine entfremdete Form gerät. Die nicht-entfremdete Verwirklichung des *Gemeinwesens* des Menschen ist nur möglich durch die solidarische Vereinigung der Menschen. Sie ist keine bloße Realisierung des Individuums. Aber das bedeutet nicht, daß die menschliche Vergegenständlichung seines Gemeinwesens schon auf seine Vermenschlichung und

die des Anderen hinweist[103], sondern sie ist sowohl ihre Voraussetzung als auch das Indiz, das sie geschieht.

In der "Deutschen Ideologie" verwendet Marx den Begriff des "gemeinschaftlichen Interesses" in Opposition zu der illusorischen Form der *Gemeinschaftlichkeit*, welche die Wirklichkeit dem Individualismus überläßt. Somit erhält der Begriff des "gemeinschaftlichen Interesses" bei Marx eine ethische Bedeutung, die nur durch Hinweis auf die *Anerkennung des Anderen* gerechtfertigt werden kann[104].

In der "Heiligen Familie" verwendet Marx einen Begriff, der als Synonym des "*gemeinschaftlichen* Interesses" angenommen werden soll; nämlich den Begriff des "wohlverstandenen Interesses". Marx stimmt der These zu, daß das *wohlverstandene Interesse* das Prinzip aller Moral ist. Daher verteidigt er die menschliche Aufgabe des Zusammenfallen des Privatinteresses des Menschen mit dem *wohlverstandenen Interesse.* Das ist aber nur möglich, wenn jeder den anderen anerkennt, und die Menschen sich dadurch vereinigen[105].

In dem Text "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" verwendet Marx einen Ausdruck, der schwer als Begriff aufzunehmen ist, da er ihn selbst nicht erklärt. Er geht von der Voraussetzung aus, daß er allen selbstverständlich ist, und verwendet ihn deshalb als Voraussetzung zur Befreiung des Menschen(Person). Wenn er behauptet, "...die Bedürfnisse der Völker sind in eigener Person die letzten Gründen ihrer Befreiung"[106], dann bejaht er die Bevorzugen des *gemeinschaftlichen Interesses* dem Privatinteresse gegenüber, und dadurch impliziert er die Notwendigkeit der Anerkennung des Anderen.

In dem "Manifest der kommunistischen Partei" enthält der Begriff des "Proletariates" den ganzen Sinn des Begriffes der "Anerkennung", da die Erreichung dieses Bewußtseins eine Praxis voraussetzt, die sich auf die *menschliche Solidarität* begründet. Das Proletariat hat seine Vitalität nur durch die Vereinigung der Arbeiter, deren Kraft

---

[103] In den "Auszüge aus James Mills Buch ‚Elemens D'économie Politique' ", schreibt Marx: "Nicht durch Reflexion entsteht daher jenes *wahre Gemeinwesen*, es erscheint daher durch die *Not* und den *Egoismus* der Individuen, d.h. unmittelbar durch die Betätigung ihres Daseins selbst produziert. Es hängt nicht vom Menschen ab, daß dies Gemeinwesen sei oder nicht; aber solange der Mensch sich nicht als Mensch erkennt und daher die Welt menschlich organisiert hat, erscheint dies *Gemeinwesen* unter der Form der *Entfremdung.*" (S.451)

[104] Marx erklärt den Inhalt des *gemeinschaftlichen Interesses* wie folgt: "...und zwar existiert dies gemeinschaftliches Interesse nicht bloß in der Vorstellung, als >>Allgemeines<<, sondern zuerst in der Wirklichkeit als gegenseitige Abhängigkeit der Individuen, unter denen die Arbeit geteilt ist." (Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd. 03, S. 32/3)

[105] So argumentiert Marx bezüglich des Begriffes des "wohlverstandenen Interesses": "Wenn das wohlverstandene Interesse das Prinzip aller Moral ist, so kommt es darauf an, daß das Privatinteresse des Menschen mit dem menschlichen Interesse zusammenfällt." (Marx, K., Die Heilige Familie, MEW, Bd. 02, S. 138)

[106] Marx, K., Zur Kritik der Hegelschen Rechtphilosophie, MEW, Bd. 01, S. 381.

auf der *menschlichen Solidarität* gegründet ist. Die *menschliche Solidarität* ist ein Wert, der den Menschen zu dem anderen Menschen führt. Sie ist das Wesen und Schein der Anerkennung des Anderen.

In der dritten "These über Feuerbach", wenn Marx die *revolutionäre Praxis* definiert, weist er doch auf die Anerkennung des Anderen hin, da das Individuum nicht die Macht hat, bloß durch seine Praxis die Wirklichkeit zu verändern. Nur eine gemeinschaftliche Praxis, die aus der wechselseitigen Anerkennung der Menschen entsteht, ist dazu in der Lage, die Wirklichkeit zu transformieren.

Wenn es einerseits unleugbar ist, daß Marx sich mit dem Begriff der "Anerkennung" nicht explizit beschäftigt hat, ist es andererseits nicht weniger wahr, daß er doch eine anthropologische Diskussion unternommen hat, in der es notwendig war, – trotz der Mittelbarkeit – das Verhältnis zwischen den Menschen vorauszusetzen, um es sowohl in seiner entfremdeten Gestalt zu kritisieren als auch in seiner menschlichen zu bestätigen.

V.5.2 - Die Praxis als Sphäre der Anerkennung des Anderen

Unter Punkt V.3.4, wo der materielle Charakter der Anerkennung des Anderen diskutiert wurde, wurde, ohne jedoch die notwendige Rechtfertigung angeboten zu haben, festgestellt, daß dieser Charakter in der Praxis besteht. Das soll hier nachgeholt werden.

Die Praxis ist der Geburtsort der *Anerkennung des Anderen* bei Marx. Das Bewußtsein ist der Geburtsort der *Anerkennung des Anderen* bei Marx. Beide Affirmationen stimmen mit den Marxschen Gedanken überein. Praxis und Bewußtsein können bei Marx nur richtig verstanden werden, wenn sie in einem engen Zusammenhang ausgelegt werden. Die erste Behauptung zeigt den materiellen Charakter der Anerkennung bei Marx und die zweite weist auf die Voraussetzung der Überzeugung des Individuums zur Anerkennung des Anderen und die theoretische Tätigkeit – das Erkennen des Menschen - hin. Erkennen und Anerkennen des Menschen (Anderen) sind bei Marx wirkliche Tätigkeiten. Beide haben den materiellen Boden als Fundament ihres Verfahrens. Die menschliche Akzeptanz und Behandlung des Anderen basiert sie doch auf einer Kritik der Wirklichkeit, in der der Mensch erkannt wird; aber ihre Wirklichkeit besteht in der Praxis des Menschen. Deshalb ist die Anerkennung des Anderen die wirkliche Bekämpfung der Entfremdung im Kreis des Individuums.

Die Anerkennung, die als menschliche Anerkennung von dem Anderen nicht empfunden wird, verliert deswegen nicht die Wahrheit ihrer Wirklichkeit[107]. Die Nichtanerkennung der menschlichen Anerkennung vergegenständlicht sich in der Sich-entfremdenden-Praxis. Und ihr Widerstehen ihrer verdeckten - durch ihre Entfremdung - Menschlichkeit widerspricht der Bestätigung ihrer menschlichen Anerkennung durch einen Anderen.

Die Idealisierung der Praxis der Anerkennung, welche meint, daß nur eine andere menschliche Praxis diese als solche spüren kann, leugnet den pädagogischen Charakter einer Praxis, die sich menschlich durchsetzt. Der Mensch gefesselt in seiner Selbstentfremdung benötigt sein Gegenteil, nämlich einen Anderen, der ihn menschlich behandelt. Denn der Inhalt dieser Praxis ist die Bestimmungskraft den selbstentfremdenden Menschen in seiner Selbstentfremdung zu erwecken. Zwei gegenteilige Praxis denunzieren sich gegenseitig. Dabei besteht die Möglichkeit der Erreichung des Bewußtseins der Selbstentfremdung und der Notwendigkeit ihrer Aufhebung. Deshalb steckt in der Behauptung, daß eine menschlich solidarische Praxis nur von ihrer gleichen Praxis als solche empfunden werden kann, eine Affirmation in der Dimension des Unmittelbaren.

V.5.3 - Die Anerkennung des Anderen: Eine politische Kategorie mit humaner Bedeutung

Die Anerkennung des Anderen ist eine *politische Kategorie*, die das Engagement des Individuums zu einer allgemeinen menschlichen Gattungswirklichkeit veranlassen mag, indem sie sich ein humanes Bild der Welt wünscht. Sie kann die politische Dimension nicht überschreiten, weil sie nicht in sich selbst die Macht hat, die Wirklichkeit umzuwälzen, aber sie kann sie immerhin bestimmen. Nur wenn sie eine allgemeine Wirklichkeit wird, – durch die Vereinigung der Sich-anerkennenden-Praxis -, ist sie imstande die gesellschaftlichen Verhältnisse umzustrukturieren und die Anerkennung als ein Zeichen der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu prägen. Nur dann darf man den Ausdruck "*Anerkennung des Menschen*" verwenden, weil der Mensch in seinen Umständen als Mensch anerkannt wird.

Die Anerkennung des Anderen ist auch eine politische Kategorie, weil sie zur Veränderung der Wirklichkeit angestrebt wird. Dafür bewirkt sie die solidarische Vereinigung derjenigen, die ihre Praxis gegen die kapitalistische Logik durchsetzen. Das impli-

---

[107] Unter Punkt VII.2, wenn ich über die Bedeutung des sich menschlich solidarischen Verhalten diskutiere, komme ich zurück zu diesem Problem und versuche daraus eine Marxsche Interpretation herauszuarbeiten.

ziert, sich gegen den bürgerliche Staat zu wehren, und das fordert ihre politische Organisierung, um ihn zu stürzen. Die *Anerkennung des Anderen* ist nicht nur die Bekämpfung der kapitalistischen Herrschaft, sondern auch der Herrschaft überhaupt. Deshalb erweitert sich ihr politischer Charakter auf das spezifisch individuelle Leben. Darin ist schon ein zweites Fundament ihres politischen Charakters enthalten: nämlich der Fakt, daß sie in der Praxis des Individuums angelegt ist und daß jede menschliche Praxis in sich selbst schon politisch ist.

Die humane Bedeutung der Kategorie der *Anerkennung des Anderen* liegt, wie schon hier angedeutet wurde, einerseits in ihrem Ziel, die Gesellschaft zu vermenschlichen. Andererseits ist sie, was eigentlich dasselbe ist, die Humanisierung des Menschen. Indem das Individuum das andere menschlich behandelt, d.i. als einen ihm gleichen Menschen, mit dem er die Aufgabe zu erfüllen hat, die Welt in eine des Menschen zu verwandeln, fängt er an, die Aufgabe seiner *Selbsthumanisierung* zu erfüllen, die eigentlich mit der gemeinschaftlichen Bestrebung der Humanisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse vollständig realisiert wird.

V.5.4 - Der bildende Charakter einer sich vermenschlichenden Praxis

Berücksichtigend, daß wir in einer kapitalistischen Gesellschaft leben, ist die vermenschlichende Praxis eine, die versucht, die Attribute des Menschen zu verwirklichen, dadurch daß sie die Reproduzierung der verdinglichenden gesellschaftlichen Bestimmungen in sich bekämpft. Das impliziert innerhalb der Sphäre des Individuums seine - bewußte - Tätigkeit zum Mittel seiner Freiheit zu machen, deren Wahrheit vergegenständlich gewonnen werden muß, um wirklich zu sein. Das heißt, die menschliche Freiheit ist nur wirklich, wenn sie ein Zeichen der gesellschaftlichen Verhältnisse ist. Insofern ist die Freiheit keine willkürliche individualistische Errungenschaft des Menschen, sondern die gemeinschaftliche Verwirklichung seines Wesen, deren Voraussetzung die massenhafte wechselseitige menschliche *Anerkennung des Anderen* ist. **Kurz gesagt**: Eine sich vermenschlichende Praxis ist eine, die in der menschlichen Anerkennung des Anderen besteht. Das heißt, indem man den Anderen anerkennt, vermenschlicht er sich selbst den Anderen vermenschlichend. Das passiert, weil die Anerkennung die Voraussetzung ist, das Wesen des Menschen gemeinschaftlich zu verwirklichen. Solange das nicht geschieht, wird notwendigerweise, die Möglichkeit der Freiheit unter denjenigen Umstände reduziert auf die bloße Freiheit[108] diese Umstände zu bekämpfen.

Bei der Erläuterung, was der Inhalt einer Praxis ist, die ihre Vermenschlichung anstrebt, lautete die hier die zentrale These: Der Schlüssel dazu liegt in der Anerken-

---

[108] Siehe Analyse über die Freiheit im Text "Das Wesen des Menschen" in dieser Arbeit.

nung des Anderen. Der obige Untertitel erfordert es jetzt, die Frage zu beantworten, **weshalb eine sich vermenschlichende Praxis in sich selbst erzieherisch ist**. Um diese Frage beantworten zu können, muß zuerst geklärt werden, **was den bildenden Charakter eines Tuns darstellt**. Dieser besteht in dem Versuch sich sein Wesen anzueignen und seine Attribute bewußt unter seine Kontrolle zu bringen. An der Bildung des Menschen wird gearbeitet, wenn er seine Praxis zugunsten seiner Vermenschlichung einrichtet. Solche Praxis nimmt die Aufgabe auf, die die – geschichtlich-gesellschaftliche - Natur dem Menschen gestellt hat: Sein *Gattungswesen*[109] zu verwirklichen. Seine Verwirklichung hängt von der wechselseitigen Praxis der Anerkennung ab, und jedes Tun, das sich dafür engagiert und ausbildet, ist ein bildendes Tun: d.i. eins, das die Bestimmungskraft hat, den Menschen zu dem Menschen zu führen[110].

Nachdem kurz versucht wurde, die Frage nach den Gründen des bildenden Charakters eines Tuns zu erläutern, soll jetzt ein Blick auf das konkrete Moment der Bemühung des Menschen sich zu bilden, geworfen werden. Die Bildung des Menschen ist zuerst eine gesellschaftliche Aufgabe, die die Geschichte ihn gestellt hat. Aber da jeder Mensch aufgrund seines eigenen Urteils den gesellschaftlichen Bestimmungen gegenüber reagiert, ist jeder frei, seine Einstellung in der Gesellschaft selbst zu determinieren. Daraus entsteht eine gesellschaftliche Totalität, die von den Menschen geschaffen wurde, die aber auf keinen Fall dem besonderen Willen eines jeden untergeordnet ist. Dadurch befindet sich jedes Individuum in einer Wirklichkeit, die seine Selbständigkeit herausfordert, indem sie ihm gegenüber autonom ist. Ihre Autonomie besteht in den Zusammenhängen der dauernden Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Praxis. Nur das Zusammenschließen der Menschen würden ihnen ermöglichen dieselbe Gesellschaft, die sie selbst geschaffen haben, unter ihre Kontrolle zu bringen. Berücksichtigend, daß wir in einer kapitalistischen Gesellschaft leben, reproduzieren die gesellschaftlichen Bestimmungen, die auf uns wirken, verstärkt, diese Entfremdung der Menschen von ihrer eigenen Welt mit der Verschärfung, daß sie die Menschen in einem Kreislauf gezogen haben, der von ihrer eigenen Tätigkeit reproduziert wird. Die Schwierigkeit, eine Praxis unter diesen Umständen durchzusetzen, die diesen verdinglichenden Bestimmungen widersteht, ist so groß, daß die Möglichkeit der Autonomie des Menschen – jedes Individuums - zwar in Frage gestellt wird, aber nicht geleugnet werden kann, weil sie immerhin eine Schaffung der Menschen ist.

Die bewußt angenommene Aufgabe, eine vermenschlichende Praxis unter diesen Umständen durchzusetzen, fordert Voraussetzungen des Individuums, ohne die es ihm unmöglich ist, sie zu verwirklichen. Die erste Voraussetzung ist die Unzufriedenheit mit

---

[109] Die Erläuterung des Begriffes "Gattungswesen" habe ich schon in dem Text *Über das Wesen des Menschen* gegeben.

[110] Das heißt aber nicht, daß sie zwangsläufig gelingt.

der eigenen Entfremdung, d.i. die Begierde, sich von ihr zu befreien. Das ist jedem Menschen möglich, weil er ein sinnliches[111] Sein ist, das die Wirklichkeit wahrnehmen kann. Die zweite Voraussetzung, die schon der ersten implizit ist, ist das Erkennen der Wirklichkeit, das nicht nur und hauptsächlich Erkenntnisse voraussetzt, sondern auch die entsprechende entwickelte Fähigkeit, um die Genese der Wirklichkeit zu entschleiern. Die dritte Voraussetzung, die schon in den ersten zwei Momenten geschehen kann, ist die Vereinigung mit denjenigen, die eine unentfremdende Praxis durchzusetzen versuchen. Die Erfüllung dieser Voraussetzung ist nichts anderes als die Realisierung seiner *Selbsterziehung.*

Eine (sich) vermenschlichende Praxis bei Marx ist eine, die ihre Umstände umwälzt, und sie vermag das zu schaffen, weil sie keine individualistische Praxis ist, sondern eine gemeinsame. Eine Praxis, die vermenschlichend zu sein scheint sich aber nicht vereinigt mit Ihresgleichen zusammenschließt, ist keine wirklich vermenschlichende Praxis. Die Tat, die die kapitalistische Wirklichkeit in ihrer verdinglichenden Verknöcherung nicht stört und sie in Bewegung bringt, ist eine einsame In-sich-selbst-bleibende-Praxis. Um wirklich zu sein, muß eine vermenschlichende Praxis in der Wirklichkeit vergegenständlicht sein. Und ihre Vergegenständlichung zeigt sich in den Reaktionen, die durch die vermenschlichende Praxis ausgelöst werden:

> Man bildet indessen noch keinen *welthistorischen Gegensatz* durch die Erklärung, sich im Gegensatz zu der ganzen Welt zu befinden. Man kann sich einbilden, der Stein des allgemeinen Anstoßes zu sein, weil man aus Ungeschick allgemein anstößt. Zu einem welthistorischen Gegensatz gehört nicht nur , daß ich die Welt für *meinen* Gegensatz erkläre, sondern daß anderseits die *Welt* mich für ihren wesentlichen Gegensatz erklärt, als solchen behandelt und *anerkennt.* (Marx, K., Die Heilige Familie, MEW, Bd. 02, S. 152)

Deshalb ist der Beweis des revolutionären Charakters einer Praxis in der Art zu sehen wie sie die bestehende Herrschaft auf ihre Setzungen zurückgreift und ob sie das tut. Daher muß eine Praxis, um revolutionär zu sein, das bewirken können. Insofern ist klar, daß der Begriff der "(sich)vermenschlichenden Praxis" bei Marx in dem Begriff der "revolutionären Praxis" enthalten ist. Das bestätigt sich in der Marxschen These, daß der *Locus* der *Bildung des Menschen* (das *kommunistische Individuum*), die Revolution - oder wie er selbst einfach sagt - die "praktische Bewegung" ist. Indem das Individuum sich in einer praktischen Bewegung befindet, die die *Humanisierung* der Wirklichkeit fordert, wird es gefördert sich selbst zu humanisieren. Daraus gewinnt die revolutionäre Bewe-

---

[111] Über die Marxsche Analyse der menschlichen Sinnlichkeit in den "Pariser Manuskripten" siehe S.540-544.

gung ihre Macht. Somit besteht die Antwort auf die Frage, warum die Revolution die pädagogische Umwelt zur Bildung des Menschen ist, in dem folgenden Gedanken von Marx:

> ...daß sowohl zur massenhaften Erzeugung dieses kommunistischen Bewußtseins wie zur Durchsetzung der Sache selbst eine massenhafte Veränderung der Menschen nötig ist, die nur in einer praktischen Bewegung, in einer *Revolution* vor sich gehen kann... (Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd. 03, S. 70)[112]

Denn nach Marx kann das Individuum die Fundamente und Voraussetzungen seiner Humanisierung nur in einer praktischen(revolutionären) Bewegung lernen, deren Ziel die Aufhebung aller Formen von Herrschaft ist. Um die Herrschaft überhaupt bekämpfen zu können, muß der Mensch sie in seiner Praxis bekämpfen, das impliziert die Praxis der menschlichen *Anerkennung des Anderen.*

V.6 - ANERKENNUNG ALS EIN GESELLSCHAFTLICHES KENNZEICHEN:

V.6.1 - Was ist die Anerkennung des Menschen in den gesellschaftlichen Verhältnissen?

Unter Punkt V.1 ist schon etwas über die Bedeutung der Betrachtung der Kategorie der Anerkennung in dieser Hinsicht angedeutet. Die Anerkennung des Menschen ist die Bestätigung des Individuums bei der Verwirklichung des menschlichen Wesens. Somit ist sie eine Kategorie nur in einer Gesellschaft, deren Struktur menschlich ist. Denn man kann nur anerkennen was es gibt. Wenn wir in einer Gesellschaft leben, deren Logik dagegen unmenschlich ist, dann ist der Mensch als Mensch in ihr nicht vorhanden. *Die Anerkennung des Menschen* ist die Anerkennung der Menschlichkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse. Ihre Untersuchung beweist, daß der Mensch sein Leben als Mensch produziert. Die Kritik der kapitalistischen Gesellschaft weist auf das Wesen des Menschen hin, aber zeigt auch, daß seine allgemeine Verwirklichung, d.i das Schaffen einer menschlichen gesellschaftlichen Totalität, unter ihren Umständen unmöglich ist. *Die Anerkennung des Menschen* zeigt sich unter diesen Umständen als Kritik der Entfremdung des Menschen, dagegen unter menschlichen Umständen als die theoretische Seite der

---

[112] Über die Widersprüchlichkeit dieser Aussage habe ich schon gesprochen. Siehe den Untertitel *Der materielle Charakter der Anerkennung.*

Selbstverwirklichung des Menschen, indem sie diese wiederspiegelt. In dieser Hinsicht sagt Marx:

> Ich kann mich praktisch nur menschlich zu der Sache verhalten, wenn die Sache sich zum Menschen menschlich verhält. (Marx, K., Die Pariser Manuskripten, MEW, EB1, S. 540)

Denn, wenn die Gegenstände in der Welt des Menschen menschlich vorhanden sind, dann hängt das Verhältnis zu ihnen bloß von der Entscheidung des Individuums, sich menschlich zu ihnen verhalten, ab. In dieser Hinsicht ist die Möglichkeit der *Anerkennung des Menschen* (als ein gesellschaftliches Zeichen) objektiv.

V.6.2 - Der Sinn, die Kategorie der Anerkennung unter dieser Perspektive zu betrachten

Der Sinn der Betrachtung der Kategorie der *Anerkennung* unter dieser Perspektive liegt – wie oben schon angedeutet – in der Verschärfung der Kritik der kapitalistischen Logik durch die Vorstellung eines Gegenbildes, in dem der Mensch sich als Mensch in den gesellschaftlichen Verhältnissen anschaut. Und dadurch liegt er auch noch in der Rechtfertigung weshalb bei Marx die Menschlichkeit keine bloß geistige Existenz hat, sondern die Menschlichkeit das Wesen der Wirklichkeit sein muß. Außerdem liegt er in dem Fundament, daß die menschliche Wirklichkeit das menschliche Sich-anerkennen-können beinhaltet. Denn das menschliche Sich-anerkennen-können ist die Wirklichkeit einer menschlichen Wirklichkeit, einer Wirklichkeit, die für das Menschliche strukturiert ist. Insofern geht Marx darüber hinaus und definiert das menschliche Verhalten zu dem Gegenstand als den Beweis der Vermenschlichung der Gesellschaftsstruktur; dessen Inhalt ihr Inhalt ist:

> Die Aneignung der *menschlichen* Wirklichkeit, ihr Verhalten zum Gegenstand ist die *Betätigung der menschlichen Wirklichkeit*, menschliche *Wirksamkeit* und menschliches *Leiden*, denn das Leiden, menschlich gefaßt, ist ein Selbstgenuß des Menschen. (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 539/0)

In dieser Passage betont Marx die Bestimmungskraft der gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen das Individuum strikt eingebunden ist und von denen es sein Wesen gewinnt. Daher mag er die Reduzierung des menschlichen Verhaltens auf die Aneignung der menschlichen Wirklichkeit gerechtfertigt und sie als Betätigung der menschlichen Wirklichkeit angenommen haben. Die Gesellschaft, in der die *Anerkennung des Menschen* eine Wirklichkeit ist, ist für Marx die *kommunistische Gesellschaft*. In der "Deutschen Ideolo-

gie" und im "Manifest der kommunistischen Partei" beschreibt Marx sie als "den Ort", wo der Mensch frei ist sich zu betätigen, wo seine Tätigkeit ihn befreit. In ihr ist der Mensch wirklich ein *Gattungswesen*, denn er verhält sich beherrschend zu der Natur, und befreit dadurch sich selbst und alle anderen. Jeder ist jeder, indem jeder er selbst und dadurch alle ist:

> ... wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden. (Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd. 03, S. 33)

> In der kommunistischen Gesellschaft ist die aufgehäufte Arbeit nur ein Mittel, um den Lebensprozeß der Arbeiter zu erweitern, zu bereichern, zu befördern. (Marx, K., Das Manifest der kommunistischen Partei, MEW, Bd. 04, S. 476)

Die Voraussetzung dafür, daß der Mensch frei sei sich zu betätigen und nicht in einem beliebigen Zweige ausgeschlossen zu werden, ist, daß die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt, d.h., daß die gesellschaftlichen Verhältnisse keine bloße Zufälligkeit für jedes Individuum sind. Das setzt indessen voraus, daß sie von den Menschen kontrolliert werden. Dafür muß jedes Individuum – wie Marx in der "Heiligen Familie" behauptet – sein Privatinteresse mit dem Gemeininteresse zusammenzuschließen. Das impliziert, die Betätigung der Freiheit dem wohlverstandenen Interesse unterzuordnen. Das ist die grundlegende Voraussetzung der menschlichen Gesellschaft(*kommunistische*); wo der Mensch als Mensch anerkannt werden kann.

V.6.3 - Die Voraussetzung der Anerkennung des Anderen für die Anerkennung des Menschen

Die gesellschaftliche Wirklichkeit, in der die Anerkennung des Menschen eine objektive Möglichkeit ist, ist eigentlich Folge der massenhaften wechselseitigen Anerkennung des Anderen. Daher hat die Anerkennung für die Selbstverwirklichung des Menschen eine so große Bedeutung. Denn diese ist nichts anderes als die Objektivität der Anerkennung des Menschen in den gesellschaftlichen Verhältnissen. Durch die solidarische Vereinigung der Individuen, die für ihre Humanisierung kämpfen, kann sie Wirklichkeit werden. Indem die revolutionäre Praxis das Interesse aller Menschen repräsen-

tiert, muß sie sich auf die Anerkennung des Anderen gründen. Deshalb liegt die Bestimmungskraft der revolutionären Praxis gerade in der Durchsetzung der menschlichen Solidarität.

Die Frage nach der Anerkennung des Menschen in der Gesellschaft – wo der Mensch als Mensch anerkannt werden kann – fordert die Frage nach der Praxis der Anerkennung des Anderen, sonst wäre sie eine rein idealistische Frage, die nicht verwirklicht werden könnte. Insofern wird die Kategorie der Anerkennung als die Anerkennung des Anderen von der Anerkennung als Menschen bestimmt. Denn der Sinn der Anerkennung des Anderen ist die Verwirklichung einer menschlichen Gesellschaft. Diese entsteht zuerst als eine Frage, die sich unter unmenschlichen Umständen als eine Utopie zeigt. Aber die Eindeutigkeit der Antwort auf die Frage nach der Anerkennung des Menschen wird in dem gesellschaftlichen Kampf ihrer Verwirklichung gewonnen. Dadurch entscheiden die Menschen ihre Vermenschlichung in der Praxis. Die Anerkennung unter beiden Perspektiven setzen sich gegenseitig voraus.

V.7 – DER ETHISCHE STATUS DER KATEGORIE DER ANERKENNUNG BEI MARX

Als Punkt V.4.5 "Der ethische Charakter der Angewiesenheit" und V.5.1 "Anerkennung als Ausdruck einer sich vermenschlichenden Praxis" diskutiert wurden, wurde schon eigentlich die Hauptbegründungen der obigen These vorgestellt. Der Grund für die Anerkennung des Anderen beruht bei Marx erstens auf der Angewiesenheit des Menschen auf den Anderen. Diese Kategorie hat bei ihm einen ethischen Charakter[113]. Zweitens haben die anderen Begriffe, die bei Marx den Begriff der "Anerkennung" voraussetzen oder implizieren, ebenfalls ethischen Charakter. Es beginnt[114] mit dem Begriff der "Angewiesenheit", deren ethisches Fundament hier schon bewiesen wurde, und es folgen die Begriffen: "Bedürfnisse der Völker", "Gemeinwesen", "Armut des Menschen", das "wohlverstandene Interesse", die "Revolution" und das "Proletariat".

Jeder der genannten Marxschen Begriffe beinhaltet die ethische Anerkennung des Anderen:

---

[113] Nur als Erinnerung, damit diejenige Analyse hier nicht wiederholt wird, die Angewiesenheit des Menschen auf den Anderen gründet sich auf ihren wechselseitigen Charakter: auf die Marxsche Konzeption von Freiheit und auf sein Gemeinwesen.

[114] Ich stelle die *Angewiesenheit* als das erste Fundament des ethischen Charakter der Anerkennung bei Marx dar, weil sie bei ihm ursprünglich eine natürliche Determination hat, die unabhängig der Gesellschaftlichkeit existiert, nämlich die Angewiesenheit durch die Zeugung des Menschen.

- ***Die Bedürfnisse der Völker:***

> *...die Bedürfnisse der Völker sind in eigener Person die letzten Gründen ihrer Befreiung. (Marx, K., Zur Kritik der Hegelschen Rechtphilosophie, MEW, Bd. 01, S. 381)*

Marx, in seiner Kritik der deutschen Gesellschaft, des deutschen *Status quo*, warnt die Deutschen vor ihrem Irrtum, nämlich der Eingeschlossenheit der ihrer Weltanschauung. Dagegen stellt Marx das *a priori*, daß die Befreiung der Person nur durch die Berücksichtigung der (allgemeinen, menschlichen)Bedürfnisse der Anderen geschafft werden kann. Die Bedingung der Befreiung der Person durch die Berücksichtigung der Bedürfnisse der Anderen fordert die Reflexion der Privatinteresse von ihren Bedürfnissen aus. Das setzt das Einnehmen einer ethischen Einstellung dem anderen Menschen gegenüber voraus, die sich auf das Gemeinschaftliche begründet. Diese ethische Einstellung impliziert die menschliche Anerkennung des Anderen, sofern das Berücksichtigen der Bedürfnissen von Anderen, nur von der menschlichen Anerkennung der Anderen ausgelöst werden kann. Die Tatsache, daß das Individuum sich nur durch die Berücksichtigung der Bedürfnisse der Menschheit befreien kann, ist ein ethischer Imperativ, ohne den der Mensch in sich selbst, in seiner Person eingesperrt bleibt. Damit der Mensch sich frei mit den anderen verhalten kann, ist es unentbehrlich – voraussetzend, daß es unter der Perspektive der Totalität betrachtet wird – daß jeder mit einem festen Kriterium seine Praxis ausübt, das vermeidet, daß das Privatinteresse über dem Interesse des Anderen steht und dadurch ein Herrschaftsverhältnis entsteht. Das ist Folge einer langfristig geschichtlichen Bestrebung, deren Voraussetzung eine massenhafte Veränderung der Menschen[115] ist.

- ***Das Gemeinwesen:***

> *Nicht durch Reflexion entsteht daher jenes* wahre Gemeinwesen, *es erscheint daher durch die* Not *und den* Egoismus *der Individuen, d.h. unmittelbar durch die Betätigung ihres Daseins selbst produziert. Es hängt nicht vom Menschen ab, daß dies* Gemeinwesen *sei oder nicht; aber solange der Mensch sich nicht als Mensch erkennt und daher die Welt menschlich organisiert hat, erscheint dies Gemeinwesen unter der Form der Entfremdung." (Marx, K., Auszüge von J. Mills, MEW, EB1, S. 451)*

Die Übernahme dieser Passage Mills bei Marx entspricht Marx´ Konzeption des Charakters des Wesens des Menschen, das materiell ist. Das *Gemeinwesen*, so wie ihn in der Marx´ Theorie aufgenommen werden kann, ist der Herrschaft entgegengesetzt, diese

---

[115] Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd. 03, S. 70.

ist die Negation der Gemeinschaft, weil das *Gemeinschaftliche* die gleiche Verteilung des Wohlstandes voraussetzt. Das bedeutet nicht, daß es keine Hierarchie geben dürfte, aber auf keinen Fall die Hegemonie einer Person oder Gruppe. Das würde dem *Gemeinschaftlichen* widersprechen, wenn der ganze von den Menschen produzierte Reichtum, nicht allen gemein wäre.

Wenn Marx das Gemeinwesen des Menschen als eine gesellschaftliche Tatsache betont, deren Existenz keine von der Subjektivität geschaffene Abstraktion ist, und die kapitalistische Form als eine entfremdete verwirft, dann arbeitet er in Hintergrund mit einer nicht-entfremdeten beziehungsweise einer menschlichen Vorstellung des Gemeinwesens des Menschen. Wenn die bestehende entfremdete Form durch den Vergesellschaftungsprozeß den Menschen von den Anderen getrennt/entfremdet hat, so soll seine menschliche Form die Menschen vereinigen, verbrüdern. Aber solcher gesellschaftliche Zustand entsteht nur aus der massenhaften Anerkennung des Anderen. Das bedeutet, daß das *Gemeinwesen* die ethische Überzeugung jedes Menschen als eine Notwendigkeit fordert: zur Anerkennung des Anderen, für die Verwirklichung seines Wesens. Ihre Wirklichkeit liegt in der Praxis der Anerkennung des Anderen.

Die ethische Überzeugung ist in sich schon der Anfang der ethischen Bildung des Menschen, die von dem wirklichen Leben bestimmt wird, aber deren Umsetzung von der Entscheidung des Individuums abhängt. Die Ethik entsteht aus der bewußten Praxis des *Gemeinwesens* des Menschen. Die Anerkennung des Anderen ist der Weg (Motivation – Anstoß) zu ihrer Praxis. Diese enge Nähe der Kategorie des *Gemeinwesens* mit der der Anerkennung bestätigt sich bei Marx in der oben zitierten Passage. Denn die Anerkennung des Menschen[116] kann nur möglich sein durch die massenhafte wechselseitige Anerkennung des Anderen. Das bedeutet, daß der Begriff "Gemeinwesen" bei Marx eine ethische Bedeutung hat, die eindeutig in dieser Affirmation enthalten ist.

- ***Die Armut des Menschen:***

> *Der* reiche *Mensch ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung* bedürftige *Mensch. Der Mensch, in dem seine eigne Verwirklichung, als innere Notwendigkeit, als* Not *existiert. Nicht nur der* Reichtum, *auch die* Armut *des Menschen erhält gleichmäßig – unter der Voraussetzung des Sozialismus – eine* menschliche *und daher gesellschaftliche Bedeutung. Sie ist das passive Band, welches den Menschen den größten Reichtum, den* andren *Menschen, als Bedürfnis empfinden läßt. (Marx, K. Die Pariser Manuskripte, MEW; EB1, S. 544)*

[116] Hier ist zu beachten, daß ich mich da auf die Kategorie der Anerkennung des Menschen und nicht die der Anerkennung des Anderen beziehe. Dieser Sinn des Bezugs rechtfertigt sich aus der Marxschen Forderung an den Menschen, sich als Menschen zu erkennen. Das ist nur möglich in einer vermenschlichten Gesellschaft.

Unter den Begriffen, die die Anerkennung des Anderen voraussetzen oder implizieren, ist die "Armut des Menschen" derjenige bei Marx, der am offensichtlichsten ein ethisches Fundament hat. Das bestätigt sich in seiner doppelten Affirmation, nämlich, daß der Mensch der größte Reichtum in der Welt ist und als solcher von jedem Menschen als ein Bedürfnis angenommen werden soll.

Die Annahme des Menschen als der größte Reichtum setzt ihn als Referenzstelle für die Praxis des einzelnen Individuums und für die Organisation der Gesellschaft voraus. Um diesen Reichtum (den Menschen) zu erreichen, soll jedes Individuum seine Praxis zugunsten der Totalität der Menschen (der Menschheit) einrichten. Aber das setzt voraus, daß diese Annahme von jedem als ein Bedürfnis empfunden wird. Nur dadurch erhält sie die objektive Möglichkeit, verwirklicht zu werden.

Im Bereich des Individuums impliziert die erste These, daß es sein Leben nicht dem Sinn des Habens unterordnet, sondern dem Menschen (der Menschheit). Die Anerkennung zeigt sich dadurch nicht als Pflicht oder Sollen, sondern, wie Marx selbst sagt, als ein Bedürfnis, das es befreit, weil seine Verhältnisse zu anderen Menschen von keinem fremden Wesen vermittelt werden, sondern von seinem eigenen Wesen.

Im Bereich der Gesellschaft als Totalität bedeutet das: die Unterordnung der Gegenstände unter den Menschen (die Menschheit), die Unterordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse unter das Interesse das menschliche Leben zu fördern und das Leben überhaupt. Das heißt, daß die materielle Welt der menschlichen[117] Existenz der Menschheit geplant und geschaffen wird.

Die beiden Voraussetzungen, die dem Begriff der "Armut des Menschen" zu gründen liegen, bewirken eine positive Haltung des Menschen dem Anderen gegenüber.

- ***Das wohlverstandene Interesse:***

> *Wenn das wohlverstandene Interesse das Prinzip aller Moral ist, so kommt es darauf an, daß das Privatinteresse des Menschen mit dem menschlichen Interesse zusammenfällt. (Marx, K., Die Heilige Familie, MEW, Bd.02, S. 138)*

Marx macht die obige Affirmative wenn er sich über den praktischen, gesellschaftlichen Charakter der Vermenschlichung des Menschen bezieht. Wenn für ihn diese nur als eine gesellschaftliche Tatsache für jeden Menschen Wirklichkeit haben und das Individuum nur durch das Gemeinschaftliche seine Freiheit erreichen kann, dann muß jeder seine Praxis auf dem *wohlverstandene Interesse* einrichten.

Das ethische Fundament des Begriffes des "wohlverstandenen Interesses" liegt in den folgenden Bemerkungen über die oben zitierte Marxsche Aussage:

---

[117] Das ist doch eine Redundanz, denn wie wir folgend sehen werden, enthält der Begriff "Menschheit" dies Attribut.

VI – SELBSTVERWIRKLICHUNG IN MARXSCHER PERSPEKTIVE

VI.1 – DIE SELBSTVERWIRKLICHUNG IN DER KAPITALISTISCHEN GESELLSCHAFT

VI.1.1 - Terminologische Erläuterung des Begriffes "Selbstverwirklichung"

Der Begriff der "Selbstverwirklichung" wird hier auf keinen Fall unter der psychologischen Perspektive betrachtet, geschweige angenommen. Es geht hier darum, die *Selbstverwirklichung* philosophisch zu betrachten und die Marxsche Konzeption dieses Prozesses aus seiner Theorie herauszuarbeiten und insofern vorzustellen. Zunächst jedoch soll versucht werden, eine Erläuterung des Terminus "Selbstverwirklichung" zu unternehmen.

"Selbst – Verwirklichung" ein Kompositum[118], dessen erster Teil ein Präfix ist, das die Richtung des Inhaltes des Wortes gibt. "*Verwirklichen*"[119] ist realisieren, wirklich machen, was möglich ist. Nur was möglich ist, kann verwirklicht werden. "*Selbst*"[120] ist die Referenz wovon und wie die Verwirklichung geschehen wird, nämlich von dem verwirklichenden Menschen durchgeführt und seinem Wesen entsprechend. Das heißt die *Selbstverwirklichung* ist die Verwirklichung, die der Mensch von sich selbst (als Mensch) realisiert, aber keine abstrakte, sondern die praktische Verwirklichung. Deshalb kann *Selbstverwirklichung* nichts anderes sein als die Verwirklichung der menschlichen Attribute in der Materialität, d.i. des Wesens des Menschen.

Die *Selbstverwirklichung* unterscheidet sich von der *Selbstvergegenständlichung*, indem diese sich auf die materielle Äußerung des Menschen limitiert, ohne die Forderung, daß seine Vergegenständlichung seine Vermenschlichung bewirkt. Die *Selbstvergegenständlichung* beinhaltet die teleologische Setzung des Menschen, d.i. sie drückt die Ausrichtung der Idee auf die gesellschaftliche Materialität aus, ihren Versuch, die Wirklichkeit zu bestimmen. Im Gegensatz dazu ist *Selbstverwirklichung* die *Selbstvergegenständlichung*, deren Inhalt und Weise sich menschlich zeigen. Dies zu ermöglichen, ent-

---

[118] Nach G. Gerhardt: "Das Kompositum <S.> findet sich erstmals bei G.W.F.HEGEL in seinen ab 1816 gehaltenen <Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie>..."in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, S. 556.

[119] Alle drei Wörterbücher, die von mir untersucht wurden, definieren den Terminus "verwirklichen" in dem Sinne, "*...etwas wirklich machen...*" Siehe DUDEN, Seite 1675; WAHRIG auf der Seite 1319 und BRÜDER GRIMM auf der Seite 2294.

[120] Es handelt sich hier nicht darum, den Begriff "*Selbst*" zu problematisieren und sich für eine bestimmte philosophische Perspektive zu entscheiden, sondern er wird verwendet im Sinne der Tatsache, daß er sich auf den Mensch, das Subjekt bezieht.

> Was für das Bewußtsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein[e], die Einheit derselben ist; *Ich*, und *Wir*, das *Wir*, das *Ich* ist. Das Bewußtsein hat erst in dem Selbstbewußtsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet. (Hegel, G.W.F., Phänomenologie des Geistes, 145) (Unterstreichung von mir)

Es scheint, daß die Behauptung eines individuellen Charakters der *Selbstverwirklichung* bei Hegel in der zitierten Passage geleugnet wird, denn er behauptet, daß die Substanz die Einheit der verschiedenen Selbstbewußtseine ist und dafür müßte sie ein allgemeines (kollektives) Phänomen sein. Es scheint, daß das *Wir* erst *Ich* sein kann, wenn das *Ich* das *Wir* ist; d..h. wenn das *Ich* sich als das *Wir* konzipiert und insofern sich so verhält. Obwohl die Geschichte jedes Subjekts der bloße Beweis der Wahrheit (des Geistes) ist, bleibt sie aber immerhin seine Geschichte. Und sie ist nur seine Geschichte, sofern es sie realisiert, aber nicht, sofern es ihren Inhalt determiniert und ihr Ziel in Frage stellen könnte. Ihr Inhalt und ihr Ziel sind schon vorbestimmt. Wie Hegel selbst feststellt, ist die Geschichte der Beweis der Wahrheit des absoluten Geistes. Deshalb kann für Marx Hegels Konzeption der Selbstverwirklichung keine wirkliche, praktische sein. Daher ist die Selbstverwirklichung bei ihm keine irdische Verwirklichung des Wesens des Menschen, sondern die Verwirklichung der Substanz im Bewußtsein des Menschen:

> Die Wahrheit ist für Herrn Bauer wie für Hegel ein *Automaton*, das sich selbst beweist. Der Mensch hat ihr zu *folgen*. Wie bei Hegel ist das Resultat der wirklichen Entwikkelung nichts anders als die *bewiesene*, d.h. zum *Bewußtsein* gebrachte *Wahrheit*...Der Mensch ist da, damit die Geschichte, und die Geschichte ist da, damit der *Beweis der Wahrheit* da ist. In dieser *kritisch* trivialisierten Form wiederholt sich die spekulative Weisheit, daß der Mensch, daß die Geschichte da ist, damit die *Wahrheit* zum *Selbstbewußtsein* komme. (Marx, K., Die Heilige Familie, MEW, Bd. 02, S. 83) (Unterstreichung von mir)

Darin liegt nach Marx die Abstraktheit der Hegelschen Konzeption der Verwirklichung des Wesens des Menschen. Sie ist abstrakt, weil sie im Grundgenommen ein Wissensprozeß und die Verwirklichung eines unwirklichen Wesens ist.

In Bezug auf den Begriff der "Selbstverwirklichung" unterscheiden sich Marx und Hegel also in den folgenden Punkten:

a) Bei Marx ist das Wesen des Menschen *wirklich* und bei Hegel ist es der absolute Geist.
b) Bei Hegel ist die Selbstverwirklichung grundsätzlich ein Wissensprozeß und bei Marx eine objektive Setzung, der eine entsprechende gesellschaftliche Materialität entspricht.
c) Bei Marx kann die Selbstverwirklichung des Menschen nur gemeinschaftlich erreicht werden. Bei Hegel ist sie wesentlich eine Sache des Individuums, seiner Erkenntnis.

Wenn Marx Hegels Konzeption des Menschen, der Entfremdung und der Wirklichkeit als eine jenseitige Selbstverwirklichung, die keine Wirklichkeit hat, kritisiert, gibt er schon die Richtung, die Basis seiner Konzeption von Selbstverwirklichung an; nämlich als eine praktische und gemeinschaftliche Verwirklichung des Wesens des Menschen, gerade weil es praktisch und Resultat der Totalität der Praxis ist.

VI.2.3 - Der geschichtliche Charakter der Selbstverwirklichung

Der geschichtliche Charakter der Selbstverwirklichung bei Marx ist eigentlich ein Hegelsches Erbe. Sie ist bei beiden eine geschichtliche Errungenschaft, und ebenso wird sie durch die Arbeit erreicht. Die Differenz besteht in der Sphäre, in der die Arbeit betätigt werden soll. Für Hegel ist sie gründlich die geistige Sphäre, obwohl er in seinem Verständnis der Selbstverwirklichung die materielle Arbeit aufnimmt, doch diese ist der geistigen Arbeit untergeordnet und hat ihren Sinn nur in ihr. Marx dagegen setzt die Arbeit in das materielle Leben und von diesem Ansatzpunkt her entwickelt er seine Konzeption des Wesens des Menschen und seiner Verwirklichung. Wenn die Selbstverwirklichung so verstanden wird, dann ist sie keine geschichtliche Zwangsläufigkeit, die über die Menschen hinaus verwirklicht wird, denn sie ist eine geschichtliche Aufgabe (Herausforderung), die der Menschen sich selbst gestellt hat, und er kann sie nur erfüllen, da sie praktisch ist. Die Selbstverwirklichung des Menschen ist kein vorgezeichnetes Bild, das eines Tages erreicht wird und sich unverändert erhält, sondern sie erhält ihren Inhalt aus der in ständigen Veränderungen bestehenden Wirklichkeit. Die Selbstverwirklichung des Menschen ist ein Produkt der Geschichte und als dieses ist sie ein Produkt des Tuns der Menschen. Ohne den Willen und die Anstrengung des Menschen, würde sie nie Wirklichkeit sein werden; d.h. sie bleibe eine zu erfüllende Aufgabe des Menschen und stellt somit keine Zwangsläufigkeit dar.

Die Denunziation, die sich hinter diesem Verständnis des geschichtlichen Charakters der *Selbstverwirklichung* verbirgt, ist die, daß sie für Hegel eine Zwangsläufigkeit

ist. Zumindest ist es das, was in Marx´ Kritik der Hegelschen Geschichtesauffassung angelegt ist:

> Der Mensch ist da, damit die Geschichte, und die Geschichte ist da, damit der *Beweis der Wahrheit* da ist. (Marx, K., Die Heilige Familie, MEW, Bd. 02, S. 83)

Das heißt, der Mensch ist ein Prädikat einer Geschichte, deren Weg schon vorbestimmt ist. Er könnte Subjekt seiner Geschichte sein, wenn es nicht um einen Beweis einer vorexistierenden Wahrheit ginge und ihr Kurs vordeterminiert wäre, sondern es sich um einen offenen Möglichkeitenkomplex handelte, dessen Kurs die existierenden Menschen entscheiden. Eine Geschichte, deren Ende zwangsläufig die Verwirklichung des Wesens des Menschen ist, ist keine Geschichte, sondern lebendige Erzählung der jenseitigen Wahrheit. Die Geschichte für Hegel ist die Geschichte des *absoluten Geistes* und dieser ist die *Substanz*, aus der alles entsteht. Die Geschichte für Marx ist immer eine Frage, deren Antwort in der geschichtlich bestehenden Wirklichkeit zu finden ist.

VI.2.4 - Die Voraussetzung der universellen Entwicklung der Produktivkräfte

Die Selbstverwirklichung des Menschen setzt die *universelle* Entwicklung der Produktivkräfte voraus, weil sie nur als ein universelles Phänomen geschaffen werden kann. Die Entwicklung der Produktivkräfte ist nur *universell,* wenn es jedem Individuum möglich ist, sie sich anzueignen und sie dem Menschen als *Gattungswesen* entsprechen. Damit die Menschen sich vereinigen und ihren Charakter entwickeln können, bedürfen sie der entsprechenden Mittel, Fähigkeiten und Einstellungen, die nur die Entwicklung der Produktivkräfte bewirkt. Die *universelle* Aneignung der Produktivkräfte ist keine individuelle Errungenschaft, sondern nach Marx, die Aufgabe einer Klasse: das Proletariat:

> Nur die von aller Selbstbetätigung vollständig ausgeschlossenen Proletarier der Gegenwart sind imstande. Ihre vollständige, nicht mehr bornierte Selbstbetätigung, die in der Aneignung einer Totalität von Produktivkräften und der damit gesetzten Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten besteht, durchzusetzen. (Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd.03, S. 68)

Dies setzt voraus, wie oben zitiert, daß die Proletarier, sich **eine** Totalität der Produktivkräfte aneignen, die es ihnen ermöglicht, vollkommen eigenständig zu betätigen. Sich vollständig selbst betätigen können, heißt, seine Tätigkeit nicht durch fremde Vermittlung äußern müssen. D.h. der Mensch kann sich die Gesamtheit der Produktivkräfte

aneignen, wenn die Art der Aneignung sein Tun als Subjekt affirmiert und ihm nicht entgegen wirkt.

Das Individuum, das unter verdinglichenden Umständen seine individuelle Fähigkeiten entwickelt hat, hat bei sich die Voraussetzung dafür erfüllt, für seine Vermenschlichung zu kämpfen, aber an sich stellt dies noch nicht seine *Selbstverwirklichung* dar. Wenn die Aneignung der Produktivkräfte eine allgemeine – jedem Individuum mögliche - Wirklichkeit wird, ist sie der Ausdruck einer Gesellschaft, deren Verhältnisse nicht zufällig, sondern Folge des gemeinschaftlichen Bestimmens der Menschen ihrer Existenz sind. Wenn Marx behauptet, daß die Aneignung dieser Kräfte selbst weiter nichts ist als die Entwicklung der den materiellen Produktionsinstrumenten entsprechenden individuellen Fähigkeiten[126], setzt er voraus, daß nur in einer menschlich organisierten Gesellschaft es allen Individuen möglich ist, sich die entwickelten Produktivkräfte *universell* anzueignen. Das bestätigt sich in den darauffolgenden Zeilen, wenn er feststellt, daß diese Aneignung durch die sich aneignenden Individuen und nicht von jedem Individuum bedingt ist[127].

Solange dies noch nicht geschehen ist – wenn es überhaupt geschehen sollte – bedeutet die einzelne Entwicklungen der Fähigkeiten keine *universelle* Aneignung der Produktivkräfte, weil sie keine Selbstbestimmung hinsichtlich der angeeigneten Kräfte enthält, sondern stellt - durch den Entfremdungsprozeß - die kapitalistische Bedingung für ihre Aneignung dar.

Die einseitige Aneignung der Produktionsmittel bestimmt nicht, daß der Arbeiter sich vermenschlicht, denn dieses hängt von der Art und Weise ab, wie die Aneignung vollgezogen wird. Sie ist nur dann eine *universelle* Aneignung, wenn sie durch die freie Vereinigung der Arbeiter geschaffen wird. Wie Marx feststellt, ist die Aneignung ferner bedingt durch die Art und Weise, wie sie vollzogen wird[128]. Wenn sie einseitig vollzogen wird, ist sie entfremdend und deshalb keine freie Aneignung, sondern eine, die Enteignung des Selbst enthält. Um *universell* zu sein, muß sie dem Menschlichen untergeordnet sein. Nur dadurch realisiert sich der Mensch als *Gattungswesen.* Deshalb ist die universelle Entwicklung der Produktivkräfte die notwendigste Bedingung für die Möglichkeit der Selbstverwirklichung, denn sie setzt die Aufhebung des *Privateigentums* voraus, und diese bedeutet in sich die Aufhebung der Entfremdung. Die **positive** Aufhebung des Privateigentums ist eigentlich der Prozeß der *Selbstverwirklichung des Menschen.* Deshalb enthält die universelle Entwicklung der Produktivkräfte die Zeichen einer sich vermenschlichenden Gesellschaft:

---

[126] Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd. 03, S. 67/8.
[127] Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd. 03, S. 68.
[128] Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd. 03, S. 67/8)

> ...weil ferner nur mit dieser universellen Entwicklung der Produktivkräfte ein *universeller* Verkehr der Menschen gesetzt ist, daher einerseits das Phänomen der >>Eigentumlosen<< Masse in allen Völkern gleichzeitig erzeugt (allgemeine Konkurrenz), jedes derselben von den Umwälzungen der andern abhängig macht, und endlich *weltgeschichtliche*, empirisch universelle Individuen an die Stelle der lokalen gesetzt hat." (Marx, K. Die deutsche Ideologie, MEW, Bd.03, S. 35) (Unterstreichung von mir)

Hier betont Marx die gesellschaftlichen Konsequenzen der *universellen Entwicklung der Produktivkräfte*:

- **Die universelle Verbindung zwischen den Menschen**: Die Praxis, das Leben auf gesellschaftliches Interesse auszurichten, reißt den Menschen aus seiner räumlichen Begrenztheit heraus und setzt ihn in Verbindung mit der ganzen Welt. Die Gesellschaft reduziert sich weder auf sein Land noch auf seine Klasse oder auf seine private Sphäre. Sie ist die menschliche Gesellschaft und sie ist derart, weil sie dem menschlichen Interesse unterstellt ist. Der Mensch wird nicht mehr gezwungen sich zu entfremden und entfremdet zu leben, und deshalb hat er ein unmittelbares Verhältnis zur Natur. Der Inhalt des Sich-unmittelbar-mit-der-Natur-verhaltens ist das gemeinsame Planen und Fördern des menschlichen Leben und des Lebens überhaupt. Dies aber ist nur möglich, wenn sein Privatinteresse dem Gemeininteresse entspricht.
- **Das Phänomen der eigentumslosen Masse**: Es wird kein fremdes Wesen geben, dem sich die Menschen unterstellen, nach dem er sein Leben ausrichten müßten. Dies ist die Bedingung dafür, daß die Menschen in eine universelle Beziehung zueinander treten. Ohne die Existenz des Sinns des Habens sind sie in ihrem Verhalten zueinander frei.
- **Gemeinschaftliche Abhängigkeit der Völker**: Es wird nicht mehr so sein, daß die Abhängigkeit aufgrund einer Herrschaft existiert, sondern sie ist die wirklich universelle Abhängigkeit zwischen ihnen. Jedes Volk erkennt seine Angewiesenheit auf das andere an und plant seine Gesellschaft mit Rücksicht auf die anderen Völker. Dies tut es, weil es weiß, daß jede Umwälzung bei ihm und bei anderen sich auf das Leben aller Völker auswirkt. Die *universelle* Verbindung zwischen den Menschen ist das Fundament der gegenseitigen Abhängigkeit der Völker.
- **Die empirisch universellen Individuen**: Indem der Mensch in einer universellen Verbindung mit den anderen stehen kann, weil die Gesellschaft gemäß dem menschlichen Interesse organisiert ist, ist er frei, sich der Wirklichkeit gegenüber universell zu verhalten. Er macht sich zum Herr seines eigenen Lebens

und determiniert insofern seine Beziehung zu der materiellen Welt. Er ist dadurch ein wirkliches *Gattungswesen.*

VI.2.5 - Privateigentum X Selbstverwirklichung

Die kapitalistische Entwicklung der Produktivkräfte kann auf keinen Fall *universell* sein, weil sie die Verwirklichung eines Wesens ist, das dem des Menschen fremd und feindlich ist. Das bestimmt, daß jedes Individuum seine Privatinteresse dem der anderen entgegensetzt. Die feindliche Gegenseitigkeit trennt die Menschen voneinander; nur dadurch ist es möglich, daß ein Akkumulationsprozeß stattfindet, dessen selektive Logik seiner Universalisierung entgegensteht. Die Selbstverwirklichung *des Menschen* wird in der kapitalistischen Gesellschaft deshalb eine Unmöglichkeit. Insofern hat das Privateigentum die negative Kraft, die Selbstverwirklichung des Menschen zu verhindern, weil es die Negation des Gemeinwesens ist. Das Privateigentum zwingt das *Gemeinwesen* des Menschen sich ihm zu unterordnen.:

> Das jus utendi et abutendi selbst spricht einerseits die Tatsache aus, daß das Privateigentum vom Gemeinwesen durchaus unabhängig geworden ist..." (Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd. 03, S. 63)

Aber die Unabhängigkeit des Privateigentums gegenüber dem Gemeinwesen des Menschen ist nur eine Konsequenz der Unterordnung dieses Wesens demjenigen gegenüber. Indem die Menschen ihre Verhältnisse durch die Ware vermitteln müssen, um sich miteinander zu beziehen und als eine Gemeinschaft zu existieren, dann ist die Ware (das Privateigentum, das Kapital) das Bestimmende in der Gesellschaft. Somit ist das Privateigentum als solches durchaus unabhängig.

Der gesellschaftliche "Zwang" Reichtum zu akkumulieren, fordert vom Menschen, daß er alle seine Sinne dem Sinn des Habens unterordnet. Selbst das Überleben ist diesem Zwang untergeordnet. Der Mensch wird gezwungen zu sparen, um seinen Wohlstand zu garantieren. Die menschliche Sinnlichkeit wird dem Sinn des Habens unterstellt. Die Unterordnung der Sinnlichkeit des Menschen unter dem Sinn des Habens bewirkt die Entfremdung aller Sinne. Das Privateigentum materialisiert in sich die Entfremdung des Menschen. Deshalb sind dem Wesen des Menschen alle Formen von Privateigentum fremd, denn sie entfremden den Menschen von sich selbst, dem anderen und seiner eigenen Gattung. Insofern setzt die Selbstverwirklichung die Sinnlichkeit des Menschen für das Menschliche voraus. So beschreibt Marx diesen Prozeß:

> An die Stelle *aller* physischen und geistigen Sinne ist daher die einfache Entfremdung *aller* dieser Sinne, der Sinn des

> *Habens* getreten. Auf diese absolute Armut mußte das menschliche Wesen reduziert werden, damit es seinen inneren Reichtum aus sich herausgebäre. (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 540)

Die Entwicklung des Sinns des Habens ist daher die Negativität der menschlichen Sinne, weil die Vergegenständlichung und Entwicklung des menschlichen Reichtums durch diesen Sinn hervorgeht. Indem dieses vorangetrieben wird, entfremdet sich der Mensch. Durch seine Praxis - die Bedingung seiner Verwirklichung - verdinglicht er sich selbst. Von dem Sinn des Habens konditioniert zu sein ist keine Entscheidung des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft, wohl aber ihm zu "glauben". Die Praxis ist zwar eine konditionierte, aber doch eine selbstgesetzte Tätigkeit jedes Individuums.

Eine ausführliche Diskussion über die Kategorie des Sinnes des Habens findet sich in den Marxschen Schriften nicht. Implizit ist dies bei ihm jedoch in den Begriffen der "Entfremdung"; des "Privateigentums" und der "Gemeinschaftlichkeit" beinhaltet. Allerdings verwendet Marx, wie oben zitiert, in den "Pariser Manuskripten" die Terminologie des Sinnes des Habens, wenn er zeigt, wie der Mensch sich in der kapitalistischen Gesellschaft selbst entfremdet. Aber weiteres diskutiert Marx nicht, sondern verweist er die Analyse über diese Kategorie auf Moses Hess beziehungsweise seine Schriften "Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz"[129]. Dennoch, obwohl Marx selbst die Verweisung auf Hess macht, kann schwerlich Hess' Perspektive und einige seiner Thesen mit dem Marxschen Standpunkt in Einklang gebracht werden. Hess scheint noch im deutschen Idealismus verankert zu sein, obwohl er eigentlich dagegen ankämpft. Doch das Kennzeichen dieser immer noch vorhandenen Verbundenheit besteht in dem offensichtlichen Idealismus-Naturalismus seiner Vorstellung über die Entstehung(das Schaffen) einer menschlichen Gesellschaft, manchmal sogar mit psychologischen Elementen angereichert. Der Grund des Privateigentums wird z.B., nicht durch die Analyse des Klassenkampfes Kapitalist-Arbeiter und der entfremdeten Arbeit diskutiert, sondern aus der Perspektive der Selbstentfremdung des Individuums, so als ob die Ursache nicht gesellschaftlich, materiell wäre, sondern bloß ideologisch:

> *Das materielle Eigentum ist das zur fixen Idee gewordene Fürsichsein des Geistes.* Weil er die Arbeit, das Ausarbeiten oder Hinausarbeiten seiner selbst nicht als eine freie Tat, als sein eignes Leben geistig begreift, sondern als ein materiell anderes erfaßt, muß ers auch für sich festhalten, um sich ins Endlose zu verlieren, um zu seinem Fürsichsein zu kommen. ... Es ist eben die *Seinsucht*, die Sucht nämlich, fortzubestehen als bestimmte Individualität, als beschränk-

[129] "Über die Kategorie des Habens siehe Hess in den »21 Bogen«." [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 142. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 710 (vgl. MEW Bd. 40, S. 540)].

> tes Ich, als endliches Wesen – die zur *Habsucht* führt. (Hess, M., Einundzwanzig Bogen aus der Schweiß, S. 146) (Hervorhebung von mir)

Obwohl diese Auslegung von Hess Marx nicht direkt entgegensteht, bleibt doch der darin vorgezeichnete Weg der Aufhebung der Entfremdung ein anderer als der von Marx. Die Gleichsetzung der Sittlichkeit und Selbstbestimmung(Freiheit der geistigen Tätigkeit) scheint ebenfalls schwierig zu akzeptieren, insbesondere die Deduktion Selbstbestimmung > Gemeinschaft > Sittlichkeit:

> Freiheit ist Sittlichkeit, Vollziehung des Gesetzes des Lebens überhaupt, der geistigen Tätigkeit, sowohl im engern Sinne, wo die Tat Idee, wie im weitern, wo die Idee Tat genannt wird, mit klarem Bewußtsein desselben, also nicht aus Naturnotwendigkeit oder Naturbestimmtheit, wie bisheran in dem Leben aller Kreatur geschehen ist, sondern aus Selbstbestimmung. – Ohne diese Sittlichkeit ist kein Zustand der Gemeinschaft denkbar, aber ohne Gemeinschaft auch keine Sittlichkeit. (Hess, M., Einundzwanzig Bogen aus der Schweiß, S. 146)

Obwohl für Hess das Persönliche nur durch das Gemeinschaftliche sich entwickeln und verwirklichen kann[130], und die sittliche Gemeinschaft nur mit selbstbewußten Individuen entstehen kann, scheint seine Betrachtung immer noch von dem Einzelnen zu der Totalität(Gemeinschaft) auszugehen ohne die umgekehrte Bewegung dabei zu implizieren.

Ein anderes Problem der Annahmen Hess' für eine Marxsche Betrachtung der Wirklichkeit ist das Verständnis, daß mit der Aufhebung der Erblichkeit das Privateigentum verbunden ist:

> Soll die Erblichkeit aufgehoben werden, wie es die St. Simonisten wollten, so ist eben damit das Privateigentum aufgehoben, und es kommt dann nur noch darauf an, das Wesen des Kommunismus zu begreifen. (Hess, M., Einundzwanzig Bogen aus der Schweiß, S. 158)

Innerhalb der Marxschen Theorie darf die Abschaffung der Vererbung nicht mehr als eine primäre Form der gesellschaftlichen Bekämpfung der Entfremdung angenommen werden. Sie wird bei Marx nicht einmal direkt als Forderung gestellt, denn für Marx impliziert schon die "negative" Aufhebung des Privateigentums, nämlich als Gegenstand, die Aufhebung der Erblichkeit. Außerdem ermöglicht diese Behauptung von Hess die

---

[130] "Durch Hegel kam aber der deutsche Geist zu der Erkenntnis, daß die Freiheit der Person nicht in der *Eigentümlichkeit* des einzelnen, sondern in dem allen Menschen *Gemeinschaftlichen* zu suchen sei. Jeder Besitz, der nicht ein allgemein menschlicher, ein *allgemeines* Gut ist, kann meine persönliche Freiheit nicht fördern – ja, nur dasjenige ist wahrhaft mein eignes, unverletzliches Eigentum, welches zugleich ein allgemeines Gut ist." Hess, M., Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz, S. 153/4.

Auslegung, daß mit der Aufhebung der Erblichkeit die Menschen den Sinn des Habens aufgehoben hätten und dieser also nicht erst Resultat eines Bildungsprozesses ist.[131]

VI.2.6 - Die Voraussetzung der Revolution für die Selbstverwirklichung

Die *Selbstverwirklichung des Menschen* ist ein praktischer Prozeß und als solcher fordert er den Versuch des praktischen Umsturzes, der nach Marx nur durch die Vereinigung der Proletarier erreicht werden kann. Die Vereinigung des Proletariats ist imstande dies zu erreichen, wenn ihre Praxis auf der menschlichen Solidarität gegründet ist und nicht auf dem Klasseninteresse[132]. Das impliziert eine Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft, die über die Klasseninteressen hinausgeht, und das Proletariat als die Klasse annimmt, die die geschichtliche Aufgabe hat, das menschliche Interesse zu vertreten. Wenn das Wesen der Revolution die praktische Vermenschlichung der Gesellschaftsstruktur ist, dann ist sie der Weg zur *Selbstverwirklichung.* Marx begründet die Notwendigkeit der Revolution folgendermaßen:

> ...daß sowohl zur massenhaften Erzeugung dieses kommunistischen Bewußtseins wie zur Durchsetzung der Sache selbst eine massenhafte Veränderung der Menschen nötig

---

[131] Es gibt noch andere Aspekte seiner Theorie, die derjenigen Marx' entgegenstehen, wie z.B., seine Ablehnung der Notwendigkeit der planmäßige Organisierung der Gesellschaft: "Die Arbeit, die Gesellschaft überhaupt, soll nicht organisiert werden, sondern sie organisiert sich von selbst, indem jeder tut, was er nicht lassen kann, und unterläßt, was er nicht tun kann. – Zu irgendeiner Tätigkeit, ja zu sehr verschiedenartiger Tätigkeit hat jeder Mensch Lust – und aus der Mannifaltigkeit der freien menschlichen Neigungen oder Tätigkeiten besteht der freie, nicht tote, gemachte, sondern lebendige, ewig junge Organismus der freien menschlichen Gesellschaft, der freien menschlichen Beschäftigungen, die hier aufhören, eine >>Arbeit<< zu sein, die hier vielmehr mit dem >>Genuß<< durchaus identisch sind." S.158 (Unterstreichung von mir) Obwohl Marx die freie Tätigkeit des Menschen auch verteidigt, wie z.B., in der "Deutschen Ideologie", in der er diese Dimension(persönlich)der menschlichen Freiheit sagt: "...während in der kommunistischen Gesellschaft, wo jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden." [Marx/Engels: Die deutsche Ideologie, S. 34. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 1294 (vgl. MEW Bd. 3, S. 33)] Die Entstehung der menschlichen Gesellschaft ist für ihn ein Schaffensprozeß der solidarischen Menschen, deren Einigung auf ein Ziel gerichtet ist, dessen Erreichen gar nicht spontan naturwüchsig geschafft werden kann, denn wie er selbst im "Kapital" feststellt: "Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d.h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter **planmäßiger** Kontrolle steht. [Marx: Das Kapital, S. 130. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 3439 (vgl. EW Bd. 23, S. 94)] (Hervorhebung von mir)

[132] Der Unterschied zwischen der Solidarität durch Klasseninteresse und der durch das menschliche Interesse wird unter Punkt VII diskutiert.

> ist, die nur in einer praktischen Bewegung, in einer *Revolution* vor sich gehen kann; daß also die Revolution nicht nur nötig ist, weil die *herrschende* Klasse auf keine andre Weise gestürzt werden kann, sondern auch, weil die *stürzende* Klasse nur in einer Revolution dahin kommen kann, sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen und zu einer neuen Begründung der Gesellschaft befähigt zu werden. (Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd. 03, S. 70)[133]

Die Erzeugung des kommunistischen Bewußtseins - die Voraussetzung für eine revolutionäre Bewegung - ist nach Marx Konsequenz der Veränderung des Menschen. Der Mensch sieht die Wirklichkeit nicht mehr wie sie ihm gegeben ist, sondern mit seinen eigenen Augen. Er verändert sich und diese Veränderung ist nur wirklich, wenn sie praktisch ist. D.h. die Revolution ist zugleich die Selbstveränderung des Menschen und die Veränderung seiner Wirklichkeit. Sie ist das Zusammenfallen von beiden. Die Erreichung und Durchsetzung des kommunistischen Bewußtseins von einigen Individuen, die nicht *massenhaft* ist, wird in der Marxschen Theorie nicht als *Revolution* bezeichnet, weil die *Revolution* den praktischen Umsturz der kapitalistischen Umstände impliziert, und das ist keine Aufgabe der einzelnen oder einer Gruppen, sondern einer Klasse: des Proletariats.

In dieser Passage der "Deutschen Ideologie" stellt Marx noch fest, daß nur in einer revolutionären Bewegung das Proletariat sich "den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen" in der Lage ist, d.i. seine Menschlichkeit gewinnen kann. Und das heißt, sich von allen Werten, die den Menschen verdinglichen, zu befreien. Das ist nichts anderes als die Selbstbildung des Menschen. Er lernt durch die Bekämpfung seiner Entfremdung sein Wesen ständig tiefer und distanziert sich dadurch von den entfremdenden Werten, die eine Herrschaftsgesellschaft gründen. Aber es gelingt ihm nur seine Vermenschlichung zu verwirklichen, wenn sie eine massenhafte Bewegung ist. Somit ist die *Revolution* eine wichtige Voraussetzung für die *Selbstverwirklichung des Menschen*, gerade weil sie ein Moment ihres Prozesses enthält.

VI.2.7 - Anerkennung → Selbstverwirklichung → Anerkennung

Schon unter Punkt V.3.5 "Die Bedeutung der Anerkennung des Anderen für die *Selbstverwirklichung*" wurde über den ersten Moment dieses Zusammenhanges disku-

---

[133] Die erste These dieses Zitats ist in der folgenden These über Feuerbach festgestellt: "Das Zusammenfallen des Ändern(s) der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden." (Marx, K., Thesen über Feuerbach, 06)

tiert, nämlich die Voraussetzung der Anerkennung des Anderen für die *Selbstverwirklichung*. Dort wurde festgestellt, daß die Praxis der Anerkennung des Anderen, d.i. die menschliche Behandlung des Anderen, die wirkliche Bekämpfung der Selbstentfremdung ist. Das impliziert, daß ohne die massenhaft wechselseitige Anerkennung des Anderen, die Möglichkeit der *Selbstverwirklichung* eine Utopie bleibt. Die Anerkennung des Anderen zeigt sich dadurch als die Basis der *Selbstverwirklichung*, als ihre Hauptbestimmung einerseits; andererseits, ist die *Selbstverwirklichung des Menschen* die Bedingung dafür, daß der Mensch in der gesellschaftlichen Wirklichkeit als Mensch anerkannt werden kann. Daher können wir sagen, daß die Realisierung des Wesens des Menschen, die Selbstverwirklichung, die wirkliche, objektive Anerkennung des Menschen ist.

Die Anerkennung des Anderen und die *Selbstverwirklichung* bilden bei Marx eine Einheit, so daß die *Selbstverwirklichung* des Anderen der eigenen Verwirklichung beiträgt. Das ist nur möglich, weil es ein gemeinsames Interesse gibt, und weil das Privatinteresse diesem Gemeininteresse untergeordnet ist. Das setzt aber voraus, daß beide sich gegenseitig anerkennen. Die *Anerkennung des Anderen* bestätigt dadurch ihre vorrangige Stellung in Bezug auf die *Selbstverwirklichung*:

> ...insofern der Mensch *menschlich*, also auch seine Empfindung etc. *menschlich* ist, ist die Bejahung des Gegenstandes durch einen andren, ebenfalls sein eigner Genuß. (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 563)

Der Mensch ist menschlich, weil die Wirklichkeit ihm entspricht, nur deshalb kann er sie menschlich empfinden. Daher impliziert ihre Bejahung durch einen anderen Menschen die eigenen Bejahung; d.i. trägt dazu bei, bzw. drückt denselben Inhalt aus. Indem ein Mensch seine *Selbstverwirklichung* anstrebt, empfindet er die Bejahung des menschlichen Gegenstandes durch einen Anderen als seinen eigenen Genuß.

VI.2.8 - Selbstverwirklichung x menschliche Gesellschaftsstruktur

Selbstverwirklichung und menschliche Gesellschaftsstruktur bestimmen sich wechselseitig. Der Mensch kann sich nur verwirklichen, wenn die gesellschaftliche Struktur menschlich ist, und die gesellschaftliche Struktur ist nur menschlich, wenn der Mensch sich selbstverwirklicht. Nur durch die Praxis der Menschen wird die menschliche Wirklichkeit errichtet, und nur unter einer menschlichen Gesellschaftsstruktur kann eine menschliche Praxis zu ihrer wirklichen Entfaltung gelangen. Aber dies setzt voraus, daß sie keine einzelne, sondern das Bestreben der solidarischen Menschen ist. Darüber stellt Marx in den "Pariser Manuskripten" fest:

> Die Aneignung der *menschlichen* Wirklichkeit, ihr Verhalten zum Gegenstand ist die *Betätigung der menschlichen Wirklichkeit*, menschliche *Wirksamkeit* und menschliches *Leiden*, denn das Leiden, menschlich gefaßt, ist ein Selbstgenuß des Menschen. (Marx, K., Die Pariser Manuskripten, MEW, EB1, S. 539/0)

Marx scheint in eine Sackgasse geraten zu sein, indem bei ihm beide Momente (Aneignung und Bestätigung der menschlichen Wirklichkeit) in einem einzigen enthalten sind. Die einzige Möglichkeit dafür, daß sich, wie hier, zwei Parallelen treffen, ist, daß sie denselben Ausgangspunkt haben; und in diesem Fall ist er die menschliche Praxis. D.h. die Praxis, die aneignet, ist dieselbe, die bestätigt, bzw. menschlich sein will. Indem sie sich dafür einsetzt, empfindet sie eine gesellschaftliche Materialität, die ihrem Wesen entspricht. Daher ist die Bewegung, die die Menschlichkeit bestätigt, dieselbe, die sie sich in/aus der Wirklichkeit aneignet. Aber wenn dies die richtige Erklärung ist, dann ist ein noch größeres Problem zu lösen, nämlich: Wie ist die Wirklichkeit, die früher entfremdend war, menschlich geworden; ohne durch die menschlich bestätigende Praxis geschaffen zu werden? – Diese Frage kann besser beantwortet werden, wenn die Voraussetzung der Frage verdeutlicht wird. Die Praxis, die in einer menschlichen Gesellschaftsstruktur eine menschlich bestätigende Praxis genannt wird, soll dieselbe Praxis sein, die unter verdinglichenden Umständen eine Vermenschlichung (eine vermenschlichende Praxis) anstrebt. Die Differenz drückt sich in den geschichtlich-gesellschaftlichen Momente aus. In dem einen betätigt sich der Mensch entfremdet, in dem anderen entspricht seine Betätigung wirklich seinem Wesen. Die erste Praxis ist der Ausdruck ihres politischen Erfolges, und die zweite drückt den Widerspruch aus, sich in einer Wirklichkeit durchzusetzen, die ihr fremd und feindlich ist. Das impliziert, daß solange die vermenschlichende Praxis die Wirklichkeit noch nicht ihr entsprechend verändert hat, bleiben ihre menschlichen Bedürfnisse bloß theoretisch und haben keine Wirklichkeit erlangt. Sie sind noch nicht, wie Marx sagt, "praktische Bedürfnisse" geworden. Das ist, was Marx an den deutschen Philosophen scharf kritisiert:

> Werden die theoretischen Bedürfnisse unmittelbar praktische Bedürfnisse sein? Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen. (Marx, K., Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW, Bd. 01, S. 386)

Die Frage, die Marx in dieser Passage in der "Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" stellt, drückt eine Forderung nach Entsprechung aus, die zwischen Subjektivität und Objektivität existieren soll, damit die Veränderung der Wirklichkeit geschafft werden kann. Es reicht nicht, daß sich die eigene Praxis politisch vermenschlichen will, denn eine Praxis wird nur in dem wirklichen Prozeß ihrer Vermenschlichung sein, wenn die-

ser ein Zeichen der Wirklichkeit wird. Das kann nur werden, wenn die Menschen sich dafür engagieren. Alles was dem vorausgeht, ist die Bekämpfung der Entfremdung, denn die *Selbstverwirklichung* ist nur möglich, wenn die Wirklichkeit dem Menschen erlaubt, sich selbst zu verwirklichen.

Daß die menschlich theoretischen und praktischen Bedürfnisse zusammenfallen müssen ist grundlegend für die These, daß die Existenz einer menschlichen gesellschaftlichen Struktur der Selbstverwirklichung des Menschen vorausgeht. Das Schaffen der menschlichen Wirklichkeit entsteht aus der Befriedigung von Bedürfnissen, die das menschliche Wesen fördert, welches nur von einer menschlich organisierten Gesellschaft veranlaßt werden kann. In der "Deutschen Ideologie" weist Marx auf dieses Prinzip hin:

> Die verschiedenen Gestaltungen des materiellen Lebens ist natürlich jedesmal abhängig von den schon entwickelten Bedürfnissen, und sowohl die Erzeugung wie die Befriedigung dieser Bedürfnisse ist selbst ein historischer Prozeß, der sich bei keinem Schafe oder Hunde findet... (Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd. 03, S. 71)

Die entwickelten Bedürfnisse sind diejenigen, die die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt haben und auf keinen Fall die theoretische Bedürfnisse. Sie sind die wirklich bestehenden Bedürfnisse. Die menschliche Gestaltung des materiellen Lebens ist abhängig von den entwickelten menschlichen Bedürfnissen, die von den Umständen gefördert werden. Daher ist es unentbehrlich, diese nach dem Menschen auszurichten.

Diese Bevorzugung der *menschlichen Wirklichkeit* gegenüber der *Selbstverwirklichung des Menschen*, wird von Marx in den "Pariser Manuskripten an mehreren Stelle betont, wie z.B. in folgenden:

> Ich kann mich praktisch nur menschlich zu der Sache verhalten, wenn die Sache sich zum Menschen menschlich verhält." (Marx, K., Die Pariser Manuskripten, MEW, EB1, S. 540)

> Die Nationalökonomie der Moral ist der Reichtum an gutem Gewissen, an Tugend etc., aber wie kann Ich tugendhaft sein, wenn Ich nicht bin, wie ein gutes Gewissen haben, wenn ich nichts weiß? (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 551)

Das erste Zitat erläutert das Problem aus der Perspektive des Verhältnisses Mensch-Gegenstand (Sache) und nicht aus dem Verhältnis Mensch-Mensch. Das heißt, jedes Individuum ist frei, um eine vermenschlichende Praxis durchzusetzen; aber es kann sich auf keinen Fall menschlich zu den Gegenständen verhalten, wenn diese ihm unmenschlich ist. Es ist unentbehrlich, sie in menschliche Umstände zu setzen, um sich ihnen gegenüber menschlich verhalten zu können. Sich selbstverwirklichen zu wollen, ist nicht

identisch mit sich selbstverwirklichen zu können; zwischen dem einen und dem anderen ist die Revolution, die erforderte gesellschaftliche Brücke.

Marx verschärft seine Kritik des *abstrakten* Humanismus der Nationalökonomie, der von dem Arbeiter alles verlangt, ohne die Bedingungen (nämlich die Humanisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse) dafür zu verlangen. Marx stellt fest, daß die nationalökonomische Frage andersherum gestellt werden soll. Danach nämlich, warum die Arbeiter in der kapitalistischen Gesellschaft es nicht schaffen, sich zu vermenschlichen, d.i. tugendhaft zu sein. Die Antwort auf diese Frage wäre die Entschleierung der nationalökonomischen Interessen, nämlich, die des Kapitals.

Die wechselseitige Bestimmung zwischen der Selbstverwirklichung des Menschen und der vermenschlichenden Wirklichkeit besteht in der wechselseitigen Bestimmung zwischen Menschen und Umständen. Dies ist Prinzip der Marxschen Theorie, das mehrmals von Marx angeführt wurde, wie z.B. in der "Deutschen Ideologie" wenn er behauptet,

> ...daß also die Umstände ebensosehr die Menschen, wie die Menschen die Umständen machen. (Marx, K., Die deutsche Ideologie, MEW, Bd. 03, S.38)

Darauf gründet sich die These der wechselseitigen Bestimmung zwischen dem Selbstverwirklichungsprozeß und der vermenschlichenden Wirklichkeit. Wenn es einerseits richtig ist zu interpretieren, daß die Vermenschlichung der Gesellschaftsstruktur nur durch die massenhafte Anstrengung der Menschen, sich *selbst zu verwirklichen* möglich ist, so ist es andererseits nicht weniger wahr, daß sie schon die *Selbstverwirklichung des Menschen* beinhaltet.

VI.2.9 - Die menschliche Nutzung der Sinnlichkeit des Menschen

Unter Punkt VI.2.5 "Privateigentum X Selbstverwirklichung" wurde die Bedeutung des *Privateigentums* für die *Selbstverwirklichung des Menschen* diskutiert und die Kondition der menschlichen Sinnlichkeit unter kapitalistischen Umständen geschildert, in denen der Mensch gezwungen wird, seine Sinnlichkeit ausschließlich für die Akkumulation von Reichtum zu verwenden; d.i. in den Dienst des *Sinnes des Habens* zu stellen. Im Kapitalismus findet eine Trennung zwischen der Nutzung der menschlichen Sinnlichkeit und dem Geist statt. In ihm ist das, was der Mensch (Arbeiter) macht, nicht mehr sein eigenes Wollen, sondern entspricht den Bedürfnissen des Kapitals. Sehen, Hören, Rie-

chen, Tasten, Empfinden, Arbeiten sind dem Akkumulationsprozeß unterstellt und nicht dem menschlichen Geist. Marx stellt in der folgenden Passage die Bedeutung des menschlichen Sinnes für den Menschen im Kapitalismus dar, und die Bedingung dafür, daß er menschlich sein kann:

> Die abstrakte Feindschaft zwischen Sinn und Geist ist notwendig, solange der menschliche Sinn für die Natur, der menschliche Sinn der Natur, also auch der *natürliche* Sinn des *Menschen*, noch nicht durch die eigene Arbeit des Menschen produziert ist. (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 552/3)

Marx bezeichnet die Feindschaft zwischen Sinn und Geist des Menschen im Kapitalismus erstaunlicherweise als abstrakt und nicht als konkret, obwohl sie die bestehende Kondition dieses Verhältnisses ausdrückt. Doch Marx arbeitet mit dem antinomischen Paar Natürlich-Abstrakt auf indirekte Weise, indem er in dem Begriff "Arbeit" einen natürlichen Charakter des Verhältnisses des Menschen zu seiner Arbeitskraft, d.i. ohne äußeren Vermittler, voraussetzt. Er stellt den Begriff des "Natürlichen" dem des "Abstrakten" entgegen, indem er den Zusammenhang Sinn-Geist, der nicht durch die eigene Arbeit entsteht, als einen abstrakten definiert. Das scheint ein Grund dafür zu sein, warum Marx die Feindschaft im Kapitalismus als abstrakt angenommen hat, nämlich weil sie nicht dem Bestandteil des natürlichen Charakters der Arbeit ist. Die Bedingung für die Vermenschlichung der Sinne ist, daß sie durch die eigene Arbeit des Menschen, ohne äußere Vermittlung durchgesetzt wird.

Vorausgesetzt, daß seine Behauptung sich auf den Kapitalismus richtet, ist der Sinn des Menschen weder menschlich noch für die Natur, sondern gegen sie, weil er für das Kapital ist. Außerdem, ist der Sinn des Menschen unter kapitalistischen Umständen gar nicht natürlich, sondern künstlich vom Kapital erzwungen, und daher entspricht er nicht dem des Menschen, sondern dem des Kapitals. Die Selbstverwirklichung des Menschen dagegen, setzt die Einheit der Sinne mit dem Geist voraus. Die Sinne sollen der Aufgabe des Geistes zur Verwirklichung seines Wesens gesellschaftlich dienlich sein. Die menschliche gesellschaftliche Förderung der Sinnlichkeit aller Individuen ist die Voraussetzung der Selbstverwirklichung des Menschen.

VI.2.10 - Warum ist die Selbstverwirklichung für Marx eine objektive Möglichkeit?

Die *Selbstverwirklichung des Menschen* ist für Marx eine objektive Möglichkeit, weil die Wirklichkeit zunächst eine menschliche Produktion und keine Naturgegebenheit ist. Als solche ist sie Resultat des Tuns aller Menschen. Allerdings ist die Wirklichkeit kein bloßes Resultat des Willens jedes Menschen, sondern kann sich ihm sogar widersetzen; wie z.B.. in der kapitalistischen Gesellschaft, wo die Tätigkeit des Menschen unter

Umständen dazu führt, daß sie den menschlichen Bedürfnissen widerstreben. Hier entschleiert Marx ein sehr wichtiges gesellschaftliches Prinzip, das lautet:

> Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst. (Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd. 03, S. 21)

Das impliziert, daß wenn die Menschen die Form der Produktion von Lebensmittel verändern, verändern sie ihr materielles Leben, d.i. die Welt, die Natur. Haben die Menschen es geschafft, daß die Produktionsweise dem Menschlichen entspricht, machen sie aus der Möglichkeit ihrer Selbstverwirklichung eine Realität.

Darüber hinaus läßt die kapitalistische Produktionsweise sich selbst nicht dadurch kontrollieren, da sie Produktivkräfte in komplexen Zusammenhänge entwickelt, die Widersprüche hervorbringen, deren Charakter dem Interesse des Kapitals widerstreben. Ein anderes Indiz dieser Konklusion von Marx sind die konstanten Krisen dieses Systems, die es ständig gefährden. Sowohl in den "Grundrissen" als auch in dem "Manifest der kommunistischen Partei" wird diese These von Marx behauptet. In dem ersten Text erwähnt Marx die Verkehrs- und Produktionsverhältnisse, die im Kapitalismus hergestellt werden, aber die gegen ihn wirken oder verwendet werden können, wie z.B. das Verhältnis Kapital-Arbeit und Bildung-Bewußtsein. Marx nennt diese Verhältnisse "Minen", die irgendwann explodieren können:

> Aber innerhalb der bürgerlichen, auf dem *Tauschwert* beruhenden Gesellschaft, erzeugen sich sowohl Verkehrs~ als Produktionsverhältnisse, die ebenso viel Minen sind, um sie zu sprengen. (eine Masse gegensätzlicher Formen der gesellschaftlichen Einheit, deren gegensätzlicher Charakter jedoch nie durch stille Metamorphose zu sprengen ist. Andrerseits, wenn wir nicht in der Gesellschaft, wie sie ist, die materiellen Produktionsbedingungen und ihnen entsprechenden Verkehrsverhältnisse für eine Klassenlose Gesellschaft verhüllt vorfänden, wäre alle Sprengversuche Donquichotterie.). (Marx, K., Die Grundrisse der politischen Ökonomie, MEW, Bd.42, S.93)

Marx beendet die Begründung seiner These mit einer Frage, die eigentlich ein Rekurs auf den materiellen Charakter seiner Theorie ist, aber dessen Inhalt kein echtes theoretisches Fundament bietet. Was noch in dieser Affirmation fehlt, ist die Genauigkeit, eigentlich die spezifische Objektivität, die eine These erfordert. Hier geht Marx nicht über diejenigen Verkehrs~ und Produktionsverhältnisse hinaus und sie auslotet. Natürlich sind diese Elemente in anderen Passagen seiner Schriften zu finden, aber diese muß

man richtig sammeln, systematisieren und in Bezug auf diese These entwickeln[134]. Das tut es eher in dem Manifest der kommunistischen Partei, wenn er zwei von diesen Kräften erwähnt, die schon zitierten Produktivkräfte und die Arbeiterklasse[135], und sie als Hauptbegründungen der Möglichkeit der *Selbstverwirklichung des Menschen* mit relativer Betonung auf die zweite, implizit darstellt:

> Aber die Bourgeoisie hat nicht nur die Waffen geschmiedet, die ihr Tod bringen; sie hat auch die Männer gezeugt, die diese Waffen führen werden – die moderne Arbeiter, die *Proletarier*. (Marx, K., Das Manifest der kommunistischen Partei, MEW, Bd. 04, S. 468)

Die Frage, die Marx sich nicht stellt, ist die, ob es ausreicht, den Umsturz der kapitalistischen Verhältnisse herbeizuführen. Die Geschichte ist noch nicht geschrieben, sondern noch zu schreiben. Das ist seine Kritik an Hegel. Und wie er selbst sagt:

> Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. (Marx, K., Die Grundrisse der politischen Ökonomie, MEW, Bd.42, S.35)

Die Entscheidung liegt immer in der Praxis, in diesem Fall, in der vereinigten Praxis der solidarischen Menschen, wenn überhaupt.

VI.2.11 - Der Mensch als Gattungswesen = Selbstverwirklichung

Die freie Entwicklung und Manifestation des Menschen als Gattungswesen drückt die ganze Wahrheit der menschlichen Verwirklichung aus. Das Attribut *Gattungswesen* schließt in sich den ganzen Inhalt des Wesens des Menschen ein. In ihm ist der Mensch ein bewußtes, arbeitendes, gemeinschaftliches und freies Sein. Wenn der Mensch sich frei in Übereinstimmung mit der ganzen Natur verhalten soll, setzt das voraus und impli-

---

[134] In dem Manifest der kommunistischen Partei stellt Marx dieselbe These auf: "Die Produktivkräfte, die ihr zur Verfügung stehen, dienen nicht mehr zur Beförderung der bürgerlichen Zivilisation und der bürgerlichen Eigentumsverhältnisse; im Gegenteil, sie sind zu gewaltig für diese Verhältnisse geworden, sie werden von ihnen gehemmt; sobald sie dies Hemmnis überwinden, bringen sie die ganze bürgerliche Gesellschaft in Unordnung, gefährden sie die Existenz des bürgerlichen Eigentums." (Marx, K. Das Manifest der kommunistischen Partei, 468)

[135] Es ist eine Redundanz hier die Arbeiterklasse zu zitieren, denn sie selbst ist eine Produktivkraft. Die Notwendigkeit sie hier hervorzuheben hat zu dieser Redundanz gezwungen.

ziert dies die gemeinschaftliche Ausübung eines tätigen Bewußtseins. Denn das Sich-frei-mit-der-Natur-Verhalten ist keine willkürliche Beziehung, sondern entwickelt sich unter der natürlichen und gesellschaftlichen Angewiesenheit des Menschen auf den Anderen. Das bedeutet, daß die Betätigung als *Gattungswesen*, die universelle Verwirklichung des Menschen ist. Deshalb ist sie das entwickelteste Attribut des Menschen, in seiner Wirklichkeit ist der Beweis der Verwirklichung des Wesens des Menschen. Anders gesagt, Marx verweist auf diese These, wenn er die Fundamente und Folgen der *entfremdeten Arbeit* in der kapitalistischen Gesellschaft erklärt:

> Überhaupt, der Satz, daß der Mensch seinem Gattungswesen entfremdet ist, heißt, daß ein Mensch dem andern, wie jeder von ihnen dem menschlichen Wesen entfremdet ist. (Marx, K., Die Pariser Manuskripten, MEW, EB1, S. 518)

Hier weist Marx auf den Grund der Entfremdung des Menschen hin, deren Wurzeln für ihn in der Entfremdung des Menschen von seinem *Gattungswesen* liegen. Nur deshalb ist er dem Anderen und dem menschlichen Wesen entfremdet. Sollte der Mensch in einer Gesellschaft leben, in der er sich nicht entfremden muß, dann kann er sich als *Gattungswesen* vergegenständlichen und daher seine *Selbstverwirklichung* erreichen.

VI.2.12 - Beziehung zu der Natur

Das Verhältnis des Menschen zur Natur wird von seinen Bedürfnissen bestimmt. Sofern der Mensch ein bestimmtes Lebewesen hat, soll er denjenigen Bedürfnissen folgen, die ihn in seiner Gattung bewahrt und die seinen Aufgabe in der Natur entsprechen. Beim Folgen von diesen oder denjenigen Bedürfnissen handelt es sich nicht grundsätzlich um eine persönliche Entscheidung, sondern um eine gesellschaftliche Bestimmung. Denn die Bedürfnisse entstehen aus wirklichen Erfahrungen und diese werden von einer Totalität von gesellschaftlichen Bestimmungen ausgelöst, deren bloße Reproduktion oder Bekämpfung von der bewußten oder unbewußten Entscheidung eines jeden verwirklicht wird. Wenn somit die gesellschaftliche Grundlage die menschlichen Bedürfnisse nicht befördert und sie einem fremden und feindlichen Mittler unterstellt, dann ist der Mensch dazu gezwungen sich mit seiner Welt auseinanderzusetzen, um die Bedingungen seiner Selbstverwirklichung zu schaffen. Die menschlichen Bedürfnisse werden nicht von einer Naturbestimmung ausgelöst, sondern von der Erfahrung in Gesellschaft zu leben. Das Verhältnis des Menschen zur Natur kann den Interessen beider entsprechen, wenn es von keinen fremden und feindlichen Mittler vermittelt wird, sondern von den eigentlich menschlichen Bedürfnissen, denn sofern der Mensch ein Teil

der Natur ist, indem er seinen eigentlichen Bedürfnissen folgen, verwirklicht er seine Aufgabe in der Natur[136].

In jeder entfremdeten Gesellschaft ist das Verhältnis des Menschen zur Natur von einem entfremdenden Mittler vermittelt. Der Mensch verhält sich nicht unmittelbar, d.i. seinem Wesen entsprechend, mit der Natur, und insofern ist er von ihr getrennt. Die Mauer, die in der kapitalistischen Gesellschaft, den Menschen von der Natur trennt, ist das Kapitalinteresse. Das impliziert, daß seine Beziehung zu der Natur von dem Kapital vermittelt wird. Das Ernten, Pflücken, Herstellen, Gewinnen, Erzeugen, Spazieren, Spielen, Entspannen, Besichtigen, sich Bewegen usw., werden von der allgemeinen Ware, dem Geld, bedingt. Ohne es hat der Mensch kaum Freiheit sich zu äußern, und daher ist alles, was er vergegenständlicht, die Verwirklichung des Kapitals. Seine Vergegenständlichung unter der Kapitalherrschaft widerstrebt seiner *Selbstverwirklichung*. Die Natur unter dieser Logik hat nur eine Funktion, nämlich einmal als Anbieter der Stoffe für die Reproduktion von Kapital und einmal als Kapital selbst. Das determiniert ein räuberisches Verhältnis zu der Natur – den Menschen eingeschlossen – und konsequenterweise die Bedrohung des menschlichen Leben und des Lebens überhaupt:

> *Antizipation* der Zukunft – wirkliche Antizipation – findet überhaupt in der Produktion des Reichtums nur statt mit Bezug auf **den Arbeiter und die Erde**. Bei beiden kann durch vorzeitige Überanstrengung und Erschöpfung, durch Störung des Gleichgewichts zwischen Ausgabe und Einnahme, die Zukunft *realiter* antizipiert und verwüstet werden. Bei beiden geschieht es in der kapitalistischen Produktion. Marx, K., Theorien über den Mehrwert, MEW, Dritter Teil, S. 303. (Hervorhebung und Unterstreichung von mir)

Die kapitalistische Entfremdung impliziert nicht nur einen Widerspruch zwischen Essenz und Existenz, Möglichkeit und Realität, sondern bedeutet auch – und da ist die größte Gefahr – die Bedrohung des Lebens überhaupt. Die Unmöglichkeit eines dauerhaften Einklangs zwischen Naturbedürfnissen und Kapitalinteresse ist in der Geschichte des Kapitalismus bewiesen, denn sofern die Bedürfnissen der Natur eine Drohung für das Bestehen des Kapitals repräsentiert, werden sie bekämpft. Diese Kritik an die kapitalistische Logik aus dem Blickwinkels ihres Verhältnisses zur Natur übt Marx noch eindeutiger im "Das Kapital", wo er, durch die Verzeichnung dieses Verhältnisses in einer menschlichen Gesellschaftsformation, sie nicht nur vorwirft, sondern auch den Menschen vor der Gefahr seines Versagens durch die Verkehrung seiner Aufgabe in der Natur warnt:

---

[136] Über diesen Aspekt des Verhältnis Menschen-Natur siehe in dieser Arbeit die Diskussion *Über das Wesen des Menschen.*

> Vom Standpunkt einer höhern ökonomischen Gesellschaftsformation wird das Privateigentum einzelner Individuen am Erdball ganz so abgeschmackt erscheinen wie das Privateigentum eines Menschen an einem andern Menschen. **Selbst eine ganze Gesellschaft, eine Nation, ja alle gleichzeitigen Gesellschaften zusammengenommen, sind nicht Eigentümer der Erde. Sie sind nur ihre Besitzer, ihre Nutznießer, und haben sie als boni patres familias den nachfolgenden Generationen verbessert zu hinterlassen.** [Marx: Das Kapital, S. 3992. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 7301 (vgl. MEW Bd. 25, S. 784)] (Unterstreichung und Hervorhebung von mir)

Zuerst vergleicht Marx das *Privateigentum* mit der Sklaverei und dadurch charakterisiert er den seinen Sinn für den Menschen. Zweitens situiert er die genaue Funktion des Menschen als Oberhaupt der Natur, indem er behauptet, daß die Erde kein *Privateigentum* sein darf, denn dadurch kann das Leben des weiteren Generationen gefährdet werden. Und am Ende dieser Passage bestimmt Marx noch genauer die Funktion des Menschen gegenüber der Natur, nämlich die Verbesserung der Erde für die nachfolgenden Generationen. Das setzt voraus, daß es eine massenhafte Bewegung in der Gesellschaft gibt, deren Ziel die Vermenschlichung der gesellschaftlichen Verhältnissen und deren Erstrebung ein dauerhafter Prozeß ist.

Die Entfremdung des Menschen von der Natur[137] zwingt die Arbeiter die Natur als ein bloßes Objekt ihres Überlebens und als *Privateigentum* zu betrachten und insofern wird die Privatsphäre ihres Lebens von diesem Blick beeinflußt und kann sogar diese Entfremdung reproduzieren. Von der Seite des Kapitalisten besteht die Entfremdung von der Natur in der bloßen Ausbeutung der Natur und ihrer *Privatisierung*. Beide sehen sie nicht in Einheit mit ihr, als ein Teil von ihr, sondern sich ein bloßer Nutzer von ihr: die Arbeiter werden von ihr zwanghaft getrennt und die Kapitalisten freiwillig bewußt sich von ihr trennen, um der Herrschaft Willen. Die von Marx geforderte Einheit Mensch-Natur kann nur durch die Vermenschlichung des menschlichen (praktischen)Bewußtseins entstehen. Nur dadurch wird der Mensch in ein fruchtbares Verhältnis zu der Natur versetzt, durch das der nachfolgenden Generationen eine gesunde und verbesserte Natur hinterlassen wird:

> Das Bedürfnis oder der Genuß haben darum ihre *egoistische* Natur und die Natur ihre bloße *Nützlichkeit* verloren, indem der Nutzen zum *menschlichen* Nutzen geworden ist. [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem

[137] Über die Entfremdung des Menschen von der Natur siehe Diskussion im Kapitel *Über die Entfremdung.*

> Jahre 1844, S. 142. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 710 (vgl. MEW Bd. 40, S. 540)]

Bedürfnis und Genuß, sofern sie menschlich sind, setzen sie den Menschen der Natur nicht entgegen, weil sie Verantwortung des Menschen für den Anderen, für seine Nachfolger voraussetzen. Die Durchsetzung einer Praxis, die auf diese gegründet wird, richtet die Sinne des Individuums(Menschen) der menschlichen Selbstverwirklichung, deren Wirklichkeit in der vermenschlichten Natur ist[138]. Indessen ohne ein freies allgemeines Eigentumsverhältnis zu der Natur gibt es keine Möglichkeit der Selbstverwirklichung des Menschen, weil das Eigentum die Bedingung dafür ist, daß der Mensch sich unmittelbar zu der Natur verhalten kann. Indem ihre Materialität *Privateigentum* geworden ist, werden die Sinne dazu gezwungen sich unter seiner Herrschaft zu bilden und gibt dem Privateigentümer das Recht Bedingungen zu ihrem Zugang zu setzen. Diese fremden Bedingungen werden so ausgerichtet, daß sie der Kapitalakkumulationssüchtigkeit des Privateigentümers fördern. In dieser Welt wird dem Menschen gelehrt, daß er einen Gegenstand nur nutzen darf, wenn er dafür bezahlt hat, einerlei ob er ihn für sein Leben bedarf. Das Leben und die Natur sind dem Kapital unterstellt. Marx kritisiert dies als eine totale Verblendung des Menschen, der ernsthaft daran glaubt:

> Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht, daß ein Gegenstand erst der *unsrige* ist, wenn wir ihn haben, also als Kapital für uns existiert oder von uns unmittelbar besessen, gegessen, getrunken, an unserem Leib getragen, von uns bewohnt etc., kurz, *gebraucht* wird. (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 540)

Marx stellt den Begriff des "Seins" dem des "Habens"[139] entgegen. Das heißt, sollte ein Gegenstand unserer sein, müßte und sollte er sich nicht im privaten Zustand befinden; denn seine Existenz ist für jeden Menschen wichtig. Die Dinge erhalten ihre Werte dadurch, daß sie dem menschlichen Leben und dem Leben überhaupt entsprechen. Ihr Sinn ist es, dem menschlichen Interesse nützlich zu sein. Der freie Zugang zur Natur beinhaltet ihre Vermenschlichung, und diese impliziert die *Selbstverwirklichung des Menschen.*

---

[138] "Denn nicht nur die 5 Sinne, sondern auch die sogenannten geistigen Sinne, die praktischen Sinne (Wille, Liebe etc.), mit einem Wort der *menschliche* Sinn, die Menschlichkeit der Sinne wird erst durch das Dasein *seines* Gegenstandes, durch die *vermenschlichte* Natur. Die Bildung der 5 Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte." [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 145. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 713 (vgl. MEW Bd. 40, S. 541-542)]

[139] Über den Begriff des Habens siehe in diesem Kapitel den Untertitel "Privateigentum X Selbstverwirklichung".

Sich selbst zu verwirklichen bedeutet, eine unmittelbare Beziehung zur Natur zu haben; eine unmittelbare Beziehung zur Natur heißt, eine menschliche Beziehung zur Natur zu unterhalten und eine menschliche Beziehung zur Natur zu haben, bedeutet, sich zur Natur wie zu sich selbst (menschlich) zu verhalten, weil man sich zu menschlichen Interessen verhält.

VI.3 – GESELLSCHAFTLICHE MATERIALITÄT ALS ORT DER SELBSTVERWIRKLICHUNG BEI MARX

Als in diesem Text die Marxsche von der Hegelschen Konzeption der *Selbstverwirklichung* unterschieden wurde und daraus die entsprechenden Differenzen herausgearbeitet wurde, ist auf diese Spezifizität der Marxschen Konzeption der *Selbstverwirklichung des Menschen* verwiesen, nämlich, daß die Marxsche Konzeption der *Selbstverwirklichung des Menschen* die Sphäre der gesellschaftlichen Materialität betrifft. Nur was sich in der materiellen Welt abspielt, kann für Marx wirklich sein. Auf diese Weise geht Marx über Feuerbachs Kritik an Hegel hinaus und weist nicht nur auf die Materialität der Wirklichkeit, sondern auch auf die der menschlichen Tätigkeit hin:

> Feuerbach will sinnliche von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte; Aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. (Marx, K., Thesen über Feuerbach, MEW, Bd.03, S. 533)

In seiner Kritik an Feuerbach liefert Marx das Kriterium, um die Wirklichkeit der menschlichen Tätigkeit zu beurteilen. Hier unterstreicht er den materiellen Charakter, ohne den die menschliche Tätigkeit keine Bestimmungskraft auf die materielle Welt hat. Sie bleibt in der willkürlichen Welt der reinen Subjektivität, in der das Individuum seine Herrschaft durchzusetzen vermag. Gegen diese Einbildung richtet Marx seine Philosophie bzw. seine Konzeption der *menschlichen Selbstverwirklichung*:

> In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, das heißt die Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. (Marx, K., Thesen über Feuerbach, MEW, Bd.03, S.533)

Das impliziert, daß der Mensch um seine Wahrheit zu gewinnen, das, was er von dem Menschen erkennt und von dem er seine Wurzeln in der Sphäre des Bewußtseins hat, in der materiellen Sphäre verwirklichen muß. Diese Aufgabe kann nicht von dem einzelnen Individuum durchgeführt werden, sondern muß von den solidarisch vereinigten Men-

schen in einer massenhaften Bewegung realisiert werden, um Erfolg zu haben. Die menschliche Praxis weist sich als der Ort der *menschlichen Selbstverwirklichung* aus.

Daß die Selbstverwirklichung des Menschen materiell sein muß, soll durch sechs Marxschen Thesen gerechtfertigt werden:

- Die Betätigung und Bewährung des Menschen als Mensch kann nur praktisch sein, weil nur durch die Veränderung der äußeren Welt der Mensch sich selbst verändert. Ein Detail davon ist, daß nur in der gesellschaftlichen Materialität der Mensch seine Wahrheit als *Gattungswesen* gewinnen kann. Das impliziert, daß die Verwirklichung des Wesens des Menschen die Vermenschlichung der äußeren Welt voraussetzt oder dieselbe ist. Dies schreibt Marx in den "Pariser Manuskripten" so fest:

> Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein *Gattungswesen*...Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung* des Gattungslebens des Menschen: indem er sich nicht nur wie im Bewußtsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt und sich selbst daher in einer von ihm geschaffnen Welt anschaut. (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 517)[140]

Die geschaffene Welt zeigt sich dem Menschen als Folge der Totalität der menschlichen Praxis, die in ihr und auf sie wirkt. Die Bestätigung seiner Wirklichkeit ist die eigene Vergegenständlichung, indem sie der Beweis seiner Wirklichkeit ist. Er ist nicht gefangen in einer willkürlichen Subjektivität, die sich selbst als Referenz ihrer Wahrheit annimmt, sondern er ist von Natur aus ein sinnliches Sein, dessen Sinnlichkeit sich nur durch ein anderes sinnliches Sein zu sich selbst verhalten kann; und die Sinnlichkeit drückt die materielle Äußerung des Menschen, seine vergegenständlichte Tätigkeit aus. Deshalb ist der Gegenstand der Arbeit die Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen. Arbeitend gewährleistet der Mensch die Möglichkeit seiner *Selbstverwirklichung*, denn sie ist der einzige Weg um ein menschliches Gattungsleben zu schaffen.

- Wenn die Selbstverwirklichung die bewußte Tätigkeit voraussetzt, deren Wurzel nach Marx in der gesellschaftlichen Materialität liegen, muß sie selbst materiell sein. Das denkende Sein denkt, weil er arbeitet, und er arbeitet, weil er denken kann. Die *Selbstverwirklichung des Menschen* bei Marx kann nur aus diesen beiden Gesetzlichkeiten hervorgehen. Insofern ist die Wirklichkeit meiner Menschlichkeit die mensch-

[140] In der *Deutschen Ideologie* kommt Marx zu derselben These, wenn er über die Basis der Betätigung des Individuums spricht: "Die Grundform dieser Betätigung ist natürlich die materielle, von der alle andere geistige, politische, religiöse etc. abhängt." (Marx, K., Die Deutsche Ideologie, 71)

liche Wirklichkeit meiner Wirklichkeit. Das heißt sie muß in den gesellschaftlichen Verhältnissen eingeprägt sein. Gegen die illusorische Form der menschlichen *Selbstverwirklichung* setzte Marx in der zweiten, oben zitierten, These über Feuerbach, das Kriterium für die Beurteilung ihres wirklichen Charakters, nämlich, die Praxis.

Die Praxis, wie schon oben hervorgehoben wurde, ist die Sphäre der *menschlichen Selbstverwirklichung*. Diese erhält ihre Determinationskraft auf die Wirklichkeit, wenn die Praxis der solidarisch vereinigten Menschen ihr die Wirklichkeit geschaffen hat. Sonst ist sie bloße Verwirklichung im Geist, dessen Inhalt unwirklich ist, weil sie von der wirklichen Welt getrennt ist.

Die Selbstverwirklichung kann keine bloß geistige sein, weil selbst die Idee, und sogar die unwirklichste Idee ihre Wurzeln in der gesellschaftlichen Materialität hat. Es gibt keine reine Welt der Ideen; sie sind, wie Marx sagt, in der materiellen Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen; in der Sprache des wirklichen Lebens verflochten[141]. Die Ideen entstehen aus dem wirklichen Leben des Menschen. Seine Gedanken drücken den Inhalt seiner Auseinandersetzung in/mit der äußeren Welt aus. Die *Selbstverwirklichung des Menschen* ist auch nicht ein Prozeß, der sich erst im Kopf des Menschen entfaltet und dann auf die Wirklichkeit übertragen wird. Sie ist das Sich-praktisch-als-Mensch-verwirklichen, weil sie eben der Inhalt der menschlichen Wirklichkeit ist. Marx geht in seiner Theorie nicht von einer willkürlichen Übertragung von der inneren zu der äußeren Welt aus. Sondern behauptet das Gegenteil, weil die Subjektivität dadurch ihren wirklichen Inhalt, d.i. ihren Sinn, gewinnt:

> Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen. D.h., es wird nicht ausgegangen von dem, was die Menschen sagen, sich einbilden, sich vorstellen, auch nicht von den gesagten, gedachten, eingebildeten, vorgestellten Menschen, und davon aus beiden leibhaftigen Menschen anzukommen; es wird von den wirklichen tätigen Menschen ausgegangen und aus ihren wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt." (Marx, K., Die deutsche Ideologie, MEW, Bd. 03, S. 26)

Der Inhalt der Subjektivität des Menschen ist außerhalb und nicht in der vermeintlich geschlossenen geistigen Welt. Die Sinnlichkeit, die menschliche Anlage, die dem Menschen das Material für die Beinhaltung seiner Subjektivität gibt, ist auf der Angewiesenheit des Menschen auf den Anderen begründet, d.h. sie ist wesentlich praktisch. Das impliziert, daß um den Mensch wirklich zu erklären, muß man seine Wirklichkeit unter-

---

[141] Marx, K., Die deutsche Ideologie, MEW, Bd. 03, S. 26.

suchen. Wie oben festgestellt, muß nicht nur seine äußere Tätigkeit verstanden werden, sondern auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos seines Lebensprozesses.

- Die Differenzen zwischen den Ideen und der Wirklichkeit kann nur durch die Veränderung der letzteren aufgelöst werden, im Falle des Kapitalismus, durch den objektiven Umsturz des verdinglichenden Systems. Ihre Auflösung ist eine wirkliche Lebensaufgabe, welche die Geschichte den Menschen gestellt hat, weil nur durch sie eine menschliche Gesellschaftsstruktur geschaffen wird:

> ...man sieht, wie die Lösung der *theoretischen* Gegensätze selbst nur auf eine *praktische* Art, *nur* durch die praktische Energie des Menschen möglich ist und ihre Lösung daher **keineswegs nur** eine Aufgabe der Erkenntnis, sondern eine *wirkliche* Lebensaufgabe ist... (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 542) (Hervorhebung von mir)

Die Rechtfertigung der These des praktischen Charakters der *menschlichen Selbstverwirklichung* setzt selbstverständlich die theoretische Tätigkeit voraus, die mit/in der Wirklichkeit verflochten sein soll. Aber das Bewußtsein ist ein praktisches und deshalb muß es praktisch wirken um wirklich zu sein. Deswegen sagt Marx, daß die theoretischen Gegensätze, die im Kopf des Menschen entsteht, nur durch eine *eingreifende* Praxis gelöst werden kann. Die theoretische Tätigkeit ist ein Moment des Bewußtseins.

- Eine Gesellschaftliche Materialität kann nur wirklich verändert werden. Wie oben behaupte, bewirkt die rein theoretische Auflösung der wirklichen Widersprüchen im Leben des Menschen keine wirkliche Auflösung, sondern sie verstärkt die Widersprüche. Deshalb hängt die Idee, um ihre Bestimmungskraft auf die Wirklichkeit bestimmen zu können, von dem wirklichen Menschen ab:

> *Ideen* können nie über einen alten Weltzustand, sondern immer nur über die Ideen des alten Weltzustandes hinausführen. Idee können überhaupt *nichts ausführen.* Zum Ausführen der Idee bedarf es der Menschen, welche eine praktische Gewalt aufbieten. (Marx, K., Die Heilige Familie, MEW, Bd. 02, S. 126)[142]

Die eigentliche Bestimmungskraft der Idee eines Individuums kann nur auf eine bestimmte Idee des Weltzustandes wirken und nicht unmittelbar auf diesen selbst. Dafür

---

[142] "Die Herrschaft des gegenständlichen Wesens in mir, der sinnliche Ausbruch meiner Wesenstätigkeit ist die *Leidenschaft*, welche hier damit die *Tätigkeit* meines Wesens wird." (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, 544)

muß sie von ihrem Denker in seiner Praxis durchgesetzt werden. Nur dadurch gibt es die Möglichkeit, daß die Idee die wirkliche Welt bestimmt.

- Nur durch praktische Erfahrung kann man sich selbstverwirklichen, weil nur dadurch menschliche Attribute gebildet und entwickelt werden können. Deshalb ist die Aufhebung des Widerspruches des wirklichen Zustandes des Wesens des Menschen eine Aufgabe der Praxis. Das Bewußtsein, die Sinnlichkeit und die Subjektivität bilden und entwickeln sich, indem sie aus ihrem Anlagezustand willkürlich gerissen und in die gesellschaftlichen Erfahrungen getaucht werden, deren Folgen die Befähigung des Menschen ist:

> Wie erst die Musik den musikalischen Sinn des Menschen erweckt, wie für das unmusikalische Ohr die schönste Musik *keinen* Sinn hat, [kein] Gegenstand ist, **weil mein Gegenstand nur die Bestätigung einer meiner Wesenskräfte sein kann**.... (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 541)[143] (Hervorhebung von mir)

Das heißt, ohne die materielle Erfahrung bleiben die menschlichen Anlagen als solchen bestehen, und werden deshalb nicht erkannt. Sie werden deswegen als eine unüberwindbare quasi natürliche Indisposition seitens der Bourgeoisie ideologisch interpretiert. Hätten die Arbeiter Zugang zu den entsprechenden Bedingungen der Erfahrung, hätten sie Verständnis des Reichtums der schönsten.

Kurz gesagt, der praktische Charakter der menschlichen Selbstverwirklichung bei Marx gründet sich auf die Art der Bewährung des Menschen, der Voraussetzung der bewußten Tätigkeit, deren Wurzeln in der gesellschaftlichen Materialität liegen, in den materiellen Wurzeln der Idee, dem Fakt, daß die Sphäre der Auflösung aller Formen und Produkte des Bewußtseins praktisch ist, dem Unvermögen der Ideen von sich selbst etwas wirklich zu verändern und in der Bedeutung der materiellen Erfahrung.

VI.4 - DER GEMEINSCHAFTLICHE CHARAKTER DER SELBSTVERWIRKLICHUNG DES MENSCHEN BEI MARX

---

[143] Zwei Bemerkungen möchte ich gern hier anfügen; die erste bezieht sich auf das *possessive Pronomen* "**mein**", das in diesem Fall ausdrückt, daß ich von dem Gegenstand nicht entfremdet bin, indem er mir ohne fremde Vermittlung zur Verfügung steht; und die zweite bezieht sich auf den Ausdruck "**mein Gegenstand**", der die These beinhaltet, daß er meinem Wesen entspricht; es fördert, indem dies ihm nicht untergeordnet ist. Insofern hat er einen Sinn für meine menschliche Entwicklung.

Auf dieses Charakteristikum der *menschlichen Selbstverwirklichung* bei Marx ist in diesem Text schon hingewiesen worden. Jetzt gilt es, sie genauer zu belegen. Als Leitfaden, steht die Frage, warum die Selbstverwirklichung bei Marx nur gemeinschaftlich erreichbar ist. Die Antwort soll mit Hilfe einiger Marxschen Thesen und Begriffen belegt werden:

- *Das Marxsche Bild des Menschen*: Das Marxsche Bild des Menschen geht von dem - aus einer wirklichen Kritik der kapitalistisch entfremdeten Umständen - Ideal der menschlichen Gesellschaft aus, in der jedes Individuum sich als Mensch verwirklichen kann. Dies setzt voraus, daß jeder den Anderen in seiner Menschlichkeit anerkennt. Diese Anerkennung zeigt sich im menschlichen Umgang mit dem Anderen. D.h. die wechselseitige Praxis der Anerkennung erzeugt einen gesellschaftlichen Zustand, in dem es jedem möglich ist, sich selbst zu verwirklichen. Das Kriterium, das der Mensch nach Marx verwenden soll, um seine sozialen Verhältnisse zu erschaffen, ist das Kriterium des *menschlichen Interesses*.. Denn nur wenn der Mensch den Egoismus, beziehungsweise den Individualismus bekämpfen kann, kann er zugleich den Menschen in seiner Menschlichkeit bilden. Dort, wo Marx den entfremdenden Sinn des Austausches im Kapitalismus kritisiert, stellt er deshalb folgendes fest:

> Das Motiv des Austauschenden ist nicht die *Menschheit*, sondern der *Egoismus*. (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 560)

Wenn Marx das Motiv des Austauschenden als das der Menschheit fordert, ist der gemeinschaftliche Charakter der Marxschen Konzeption der *menschlichen Selbstverwirklichung* eindeutig, weil es nur dadurch möglich ist, daß die Menschen ihr Motiv zum Austausch *auf die Menschheit richten*. Indem das Motiv des Austauschenden die Menschheit ist, ist sie die objektive Negation des Egoismus innerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse. Anderes gesagt, wenn die Entfremdung bei Marx der *menschlichen Selbstverwirklichung* entgegengesetzt ist, dann gründet sich ihre Möglichkeit auf der gemeinschaftlichen Anstrengung der Menschen, die nur durch die wechselseitige Solidarität der vereinigten Individuen angestrebt werden kann. Insofern ist die Selbstverwirklichung des Menschen bei Marx keine einzig von dem Individuum bestimmte willkürliche Aufgabe, die aus seinem reinen Bewußtsein entstehen, sondern die gemeinschaftlich unternommene persönliche Verwirklichung des Wesens des Menschen.

Die Verwirklichung des Menschen als *Gattungswesen* ist keine Aufgabe, die das einzelne Individuum erfüllen könnte, weil die *Universalität* des Menschen der gegenseitigen Angewiesenheit untergeordnet ist. In einem Herrschaftsverhältnis, ist es weder dem Herrn noch dem Knecht möglich, sich dem Anderen gegenüber *universell* zu verhalten,

denn sie sind aufeinander angewiesen. Diese Determination zeigt beiden ihre Grenzen sich dem Anderen gegenüber frei zu verhalten: dem Herrn durch die Knechtschaft des Knechts und dem Knecht durch den Druck seiner Abhängigkeit von dem Herrn. Das *Gattungswesen des Menschen* ist dasjenige menschliche Attribut, das den Begriff "Menschheit" rechtfertigt. Es verlangt von jedem Individuum seine Praxis nach dem *menschlichen Interesse* auszurichten, um als Mensch existieren zu können. Die "Menschheit" ist kein abstrakter Begriff, sondern die Folge der Marxschen Konzeption des Menschen.

- *Der Begriff* "Angewiesenheit"

Wie ich oben schon darauf hingewiesen habe, beinhaltet die Angewiesenheit des Menschen auf den Anderen die These, daß der Charakter der *menschlichen Selbstverwirklichung* gemeinschaftlich sein muß, da dieser die natürliche und gesellschaftliche Bestimmung des Lebens, die gegenseitige Angewiesenheit, in sich einschließt. Wie Marx sagt, ist der Mensch seit der Geburt auf den Anderen angewiesen: er ist abhängig von dem Anderen um existieren zu können, und wird durch die Teilung der Arbeit und den Vergesellschaftungsprozeß ständig von den Anderen abhängig sein. Das Nichtanerkennen dieser Bestimmtheit schließt in sich die Entscheidung, sich dem Anderen gegenüber ohne ethische Sorge zu verhalten ein. Das impliziert den Versuch ein Herrschaftsverhältnis zu etablieren, dessen Resultat die eigene Selbstentfremdung produziert. Solche Praxis will die Tatsache übersehen, daß

> ... das, was ich aus mir mache, ich aus mir für die Gesellschaft mache und mit dem Bewußtsein meiner als eines gesellschaftlichen Wesens...Das Individuum *ist* das *gesellschaftliche* Wesen. (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 538)

Wenn, wie Marx behauptet, jeder Mensch das Bewußtsein von sich als ein gesellschaftliches Wesen hat, dann ist die Entscheidung, den gemeinschaftlichen Charakter der Angewiesenheit des Menschen auf den Anderen zu privatisieren und den Anderen seinem ausschließenden privaten Interesse unterordnen zu wollen, gewalttätig und unmenschlich.

- Der Begriff der "Anerkennung"

Der Begriff der "Anerkennung" hat bei Marx seine Basis in dem Begriff der "Angewiesenheit". Das heißt, weil der Mensch natürlich und gesellschaftlich auf den Anderen angewiesen ist, soll er den Anderen ethisch anerkennen. Der Zusammenhang zwi-

schen dem Begriff der "Angewiesenheit" und dem der Anerkennung ist sehr eng. Die Anerkennung ist der sittliche Sinn, den Marx in dem Begriff der "Angewiesenheit" sieht, welcher durch die Praxis des Individuums umgesetzt wird. Anerkennen setzt die positiv ethische Betrachtung der unausweichlichen Angewiesenheit auf den Anderen voraus; deren weitreichendste Begründung bei Marx in dem Begriff der "Armut des Menschen" angelegt ist. Das Individuum soll den Anderen aufgrund einer philosophischen Einsicht in das Verhältnis von sinnlichen Reichtum des einzelnen Menschen und dem Reichtum der Totalität der menschlichen Sinnlichkeit anerkennen. Dieser Vergleich erzeugt, nach Marx, ein Bild der eigenen menschlichen Armut. Diese hat aber eine positive Bedeutung, weil sie ermöglicht, den Anderen als den größten Reichtum anzunehmen. Den Anderen als den größten Reichtum für sich zu betrachten, impliziert, ihn deshalb als ein Bedürfnis zu empfinden. Diese ethische These des menschlichen Verhältnisses zu dem Anderen enthält den Weg für die *menschliche Selbstverwirklichung*, weil sie eine menschliche Praxis eindeutig definiert. Indem die menschliche Selbstverwirklichung die Anerkennung des anderen als ein Bedürfnis voraussetzt, ist sie das gemeinschaftliche Verwirklichen des Wesens des Menschen, weil die Individuen sich wechselseitig und massenhaft bedürftigen. Somit findet der gemeinschaftliche Charakter der *menschlichen Selbstverwirklichung* in der massenhaften wechselseitigen Anerkennung des Anderen sein Hauptfundament.

- Der Begriff "Proletariat"

Der Begriff "Proletariat" erhält innerhalb der Marxschen Theorie, bezogen auf den Begriff der "menschlichen Selbstverwirklichung", eine führende Position, insofern als das *Proletariat*, die Klasse ist, die die geschichtliche Aufgabe hat, den Umsturz des Herrschaftssystems durchzusetzen und die menschlich gesellschaftlichen Bedingungen zu schaffen. Dadurch wird es dem Menschen ermöglicht, sich selbst zu verwirklichen. Es realisiert die materiellen Bedingungen für die *menschliche Selbstverwirklichung*. Es bedeutet eigentlich schon den Sieg gegen die *Selbstentfremdung*, weil das Bewußtsein die Bekämpfung der *Entfremdung* ausdrückt. Indem es nur als Klasse, d.i. als Gruppe angenommen wird, deren Sieg die wechselseitige Anerkennung voraussetzt, verkörpert es dadurch den gemeinschaftlichen Charakter der *menschlichen Selbstverwirklichung*.

Ein zweiter Grund dafür, daß der Begriff des "Proletariats" der *menschlichen Selbstverwirklichung* einen gemeinschaftlichen Charakter gibt, ist eine Konsequenz des vorigen Aspekts. Die solidarische Vereinigung der Proletarier repräsentiert schon die politische Verwirklichung des gemeinschaftlichen Wesens des Menschen, deren nächster Schritt die gesellschaftliche Verwirklichung ist. Sich zugunsten des menschlichen Interes-

ses miteinander zu vereinigen ist das Erfahren und Üben der menschlichen Gemeinschaftlichkeit.

- Der Begriff "Revolution"

Es ist schwer, den Begriff der "Revolution" als Basis des *gemeinschaftlichen Charakters* der *menschlichen Selbstverwirklichung* bei Marx zu rechtfertigen, ohne die grundlegende Bedeutung des Begriffs des "Proletariats" zu wiederholen. Trotz dieser Wiederholung muß die Partikularität dieser Gründe bezüglich des Begriffes der "Revolution" unterstrichen werden.

Die *Revolution* ist eine Klassenbewegung, und als solche steht sie dem individualistischen Interesse entgegen. Dadurch fordert sie einen Referenzpunkt, auf den alle ihre Praxis ausrichten sollen, um ihr Ziel zu erreichen. Ein Gemeinziel zu haben, impliziert, eine gemeinschaftliche Praxis umsetzen zu müssen, ohne die es eine reine Utopie bleiben würde. Aber die *Revolution* ist nicht nur eine Klassenbewegung, sondern auch eine Massenbewegung, weil sie der Ausdruck der solidarischen Vereinigung der Proletarier ist. Als eine Massenbewegung ist sie auf dem Gemeininteresse gegründet, nach dem jedes Individuum seine Privatinteressen ausrichten und unterordnen soll.

Ein dritter Grund ist der eigene Grund der *Revolution*, nämlich die Vermenschlichung der Gesellschaft, d.i. des Menschen. Das bedeutet, daß, weil sie auf das menschlichen Interesse ausgerichtet ist, enthält sie einen gemeinschaftlichen Charakter.

- Der Begriff "Freiheit":

Der Begriff der "Freiheit" hat in der Marxschen Betrachtung ein gemeinschaftliches Fundament, indem Marx sie in Opposition auf die liberale Freiheit konzipiert. Freiheit ist für Marx der Ausdruck der *Selbstverwirklichung* des Menschen und nicht des bloßen Individuums. Die Freiheit des Individuums darf die der Menschheit nicht widerstreben. Marx behauptet:

> Erst in der Gemeinschaft [mit Andern hat jedes] Individuum die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich...In der wirklichen Gemeinschaft erlangen die Individuen in und durch ihre Assoziation zugleich ihre Freiheit. (Marx, K. Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd.03, S. 74)

Dieses Zitat beinhaltet die These, daß der Mensch, um frei zu werden, von den Anderen abhängt und daß diese Abhängigkeit das Zusammenfallen der verschiedenen persönlichen Freiheiten fordert. Deshalb soll für Marx die Freiheit miteinander und nicht gegen-

einander geschafft werden. Wenn ihr Wesen *universell* ist, d.i. für alle Menschen besteht, muß sie von jedem Menschen als solche angenommen werden, um wirklich zu sein. Das impliziert eine Praxis, die auf dem Allgemeininteresse gegründet ist, und deren Verwirklichung die *menschliche Selbstverwirklichung* anstrebt.

VI.5 - DIE EIGENTÜMLICHKEIT DES ENGAGEMENTS DER INDIVIDUALITÄT ZUR ALLGEMEINEN VERWIRKLICHUNG DER MENSCHLICHEN ATTRIBUTE

VI.5.1 - Die Richtlinie der Marxschen Analyse über die Individualität

Die individuelle Selbstbestimmung des Menschen kann nicht von dem gesellschaftlichen Sein getrennt sein und einen anderen Inhalt haben, dessen Wesen nicht aus ihrer Wirklichkeit entstünde. Der Mensch in seiner Individualität kann nichts beinhalten, was nicht mit seiner äußeren Welt verknüpft ist. Die Art und Weise der Äußerung des Lebens wird von jedem Individuum bestimmt, aber sie ist immer eine Form, die sich von der bestehenden gesellschaftlichen Struktur herleiten läßt. Die Eigentümlichkeit und Bestimmungskraft eines Individuums bilden und entwickeln sich durch die menschlichen Attribute, die geschichtlich-gesellschaftlich entwickelt werden. Die Eigentümlichkeit einer Praxis verwirklicht und bestätigt sich im Kontext der gesellschaftlichen Wirklichkeit des Wesens des Menschen. Sie ist zwar die Manifestation seines Willens, aber eines konditionierten Willens:

> Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie. Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion...Was die Individuen also sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion. (Marx, K., Die deutsche Ideologie, MEW, Bd.03, S. 21)

Daher kann eine vermenschlichende Praxis von allein die Verwirklichung des Wesens des setzenden Subjektes nicht bewirken, weil ihr Wesen das Wesen aller Menschen ist. Um dies zu bewirken, müssen die Menschen die bestehenden verdinglichenden Bedingungen in menschliche verwandeln.

Indem für Marx die menschliche Individualität die Einstellung des Subjektes in seiner Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Bestimmungen repräsentiert, und keine bloß innere Entscheidung des Geistes ist, trägt seine Eigentümlichkeit, im Fall einer vermenschlichenden Praxis, die dem menschlichen Wesen nicht widerspricht, zu seiner Verwirklichung bei. Sie versucht keine Ausschließung von dem Wesen des Men-

schen von sich selbst zu unternehmen, weil ihr bewußt ist, daß eine solche Handlung ihre Entwirklichung veranlassen würde; d.h. ihr Unvermögen die Wirklichkeit bestimmen zu können. Eine wirklich bestimmende Individualität ist eine, die sich für die *menschliche Selbstverwirklichung* engagiert.

Die These der Übereinstimmung der Individualität mit dem gemeinschaftlichen Wesen des Menschen bestätigt sich in der Marxschen Theorie. Wenn Marx die Voraussetzung der menschlichen Verwandlung der persönlichen in die sachlichen Mächte entwickelt, konzipiert er die persönlichen Mächte als der gemeinschaftlichen Bestimmung der Gesellschaft aller Individuen untergeordnet und nicht, wie es üblich war, bloß der reinen Subjektivität. Das impliziert, daß das Individuum etwas machen darf, nicht weil es will – wie es in der kapitalistischen Gesellschaft üblich ist - sondern, weil es dem menschlichen Interesse entspricht, und es kann[144] dies machen, weil es das entsprechende Vermögen wirklich gebildet hat. Das bedeutet, daß die Individualität für Marx nur durch die Bewährung des menschlichen Interesses, Teilnahme in der menschlichen Selbstverwirklichung, haben kann. Eine Individualität, die der *menschlichen Selbstverwirklichung* entgegensteht, ist eine, deren Verwirklichung in sich selbst begrenzt und daher abstrakt ist, weil das Wesen des Subjektes ihrer Bestimmung nach gemeinschaftlich ist:

> Die Verwandlung der persönlichen Mächte (Verhältnisse) in sachliche durch die Teilung der Arbeit kann nicht dadurch wieder aufgehoben werden, daß man sich die allgemeine Vorstellung davon aus dem Kopf schlägt, sondern nur dadurch, daß die Individuen diese sachlichen Mächte wieder unter sich subsumieren und die Teilung der Arbeit aufheben. (Marx, K., Die deutsche Ideologie, MEW, Bd. 03, S. 74)

Insofern bedeutet die menschliche Verwirklichung der Bestimmungskraft der Individualität ihre Vergegenständlichung in den gesellschaftlichen Verhältnissen. Dies setzt, wie Marx sagt, die Aufhebung der Teilung der Arbeit in ihrer entfremdeten Form voraus, d.i. als ein In-sich-selbst-kontrollierender-mechanismus und ihre Kontrolle unter den solidarisch vereinigten Individuen. Sie (die menschliche Verwirklichung der Bestimmungskraft der Individualität) ist eine Aufgabe der Praxis, weil sie um eine Verwirklichung geht. In der Marxschen Theorie steht der Begriff "wirklich" in Opposition zu dem Begriff "geistig". Deshalb ist die Verwendung des Begriffes "Verwirklichung" hier unbedingt nur im Sinne der Praxis zu verstehen.

Die Eigentümlichkeit der Individualität in der *menschlichen Selbstverwirklichung,* wenn sie dem *wohlverstandenen Interesse* untergeordnet ist, besteht darin, daß der

---

[144] Eigentlich kann er nicht, aber er kann jemand anderen dafür bezahlen, damit dieses es für ihn macht.

Mensch ein *sinnliches Sein* ist, in der Weise wie das Individuum sich in der Verwirklichung des Wesens des Menschen engagiert, und wie er seine *Selbstverwirklichung* ausübt. Diese Auslegung läßt sich bei Marx in den "Pariser Manuskripten" bestätigen und widerspricht dadurch der Interpretation über die Bedeutung des Individuums in der Marxschen Theorie, welche, bei Marx, die Individualität als von den gesellschaftlichen Bestimmungen losgelöst betrachtet:

> Wenn die *Empfindungen*, Leidenschaften etc. des Menschen nicht nur anthropologische Bestimmungen im [engeren] Sinn, sondern wahrhaft *ontologische* Wesens~(Natur~)bejahungen sind – und wenn sie nur dadurch wirklich sich bejahen, daß ihr *Gegenstand sinnlich* für sich ist, so versteht sich, 1.daß die Weise ihrer Bejahung durchaus nicht eine und dieselbe ist, sondern vielmehr die unterschiedene Weise der Bejahung die Eigentümlichkeit ihres Daseins, ihres Lebens bildet; die Weise, wie der Gegenstand für sie, ist die eigentümliche Weise ihres *Genusses*... (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 562)

Das heißt, wenn die Empfindungen und Leidenschaften des Menschen nicht nur seine Art sich mit der Umwelt zu verhalten ausdrücken, sondern auch die menschlichen Anlagen sind, mit denen jedes Individuum in die Welt kommt, dann stehen sie jedem Menschen zur Verfügung, damit er auf die äußeren Bestimmungen reagieren und sich dadurch bewähren kann. Als Anlagen enthalten sie keine Vorbestimmung ihrer Anwendung, sondern sie werden unterschiedlich von jedem Individuum umgesetzt. Solche Anlagen haben in sich keinen Gehalt. Er wird von den vielfältigen Zusammenhängen der menschlichen Attribute in der Gesellschaft bestimmt. D.h. der Inhalt wird gesellschaftlich bestimmt, sowohl in seiner Objektivität als auch in seiner Möglichkeit, den Menschen menschlich zu bereichern. Jedem Menschen ist dabei die Alternative gegeben, sich ihm auf seine Weise zu entgegnen. Trotz des Faktums, daß die Einstellung eines Individuums alleine die gesellschaftlichen Bestimmungen nicht umwandeln kann, ist die Möglichkeit, sich gegen sie zu wenden, eine Alternative, die von jedem genutzt werden kann. Insofern löst das Ziel oder die Wirklichkeit der *menschlichen Selbstverwirklichung* die Eigentümlichkeit der Praxis nicht.

VI.5.2 - Bewußtsein und Wille des Individuums im Zusammenfallen des Privatinteresses mit dem Gemeininteresse

Die Verwirklichung des Wesens des Menschen, wie schon mehrmals behauptet wurde, ist keine natürliche oder gesellschaftliche Zwangsläufigkeit, sondern eine Mög-

lichkeit, die in den gesellschaftlichen Verhältnissen vorhanden ist, und deren Wirklichkeit eine Noch-zu-erreichen-massenhafte-Bestrebung der Menschen ist. Das heißt, alles hängt, aus der Marxschen Perspektive, von dem Anstoß jedes Proletariers ab[145]. Das Engagement des (Proletariers) Individuums für die *menschliche Selbstverwirklichung* wird insofern von seinem (Klassen) Bewußtsein bestimmt, dessen Inhalt in sich eine Ethik enthält. Proletarierbewußtsein haben, bedeutet seines menschlichen Wesens bewußt sein und sich politisch für seine Verwirklichung zu engagieren. Die Kategorie des proletarischen Klassenbewußtseins ist auf keinen Fall bei Marx auf der reinen Erkenntnis der Umstände reduziert, sondern sie umfaßt auch die Sphäre der ethischen Verantwortung, nämlich einer Praxis der menschlichen Selbstverwirklichung entgegen zu streben. Es ist die Voraussetzung für die Aufhebung der *Selbstentfremdung*, und daher für die objektive Möglichkeit der *menschlichen Selbstverwirklichung*. Ohne den bewußten Willen des Individuums, seine *Selbstentfremdung* zu bekämpfen, führt ihn die Erkenntnis seiner Verdinglichung nicht aus dem Hafen der *Selbstentfremdung* heraus. Und wenn es passieren sollte, daß unter menschlichen Umständen das Individuum seine *Selbstverwirklichung* nicht in die eigene Hand nimmt, dann wäre er sich selbst entfremdend, ohne dazu bestimmt (gezwungen) zu werden. Das Bewußtsein[146] der Menschlichkeit mündet in eine Praxis, deren Ziel die *Selbstverwirklichung* ist. Deshalb ist eine unschlüssige Praxis, die sich mal vermenschlichend mal unvermenschlichend auf die Praxis des anderen begründen wollend zeigt - d.i. je nach dem wie der Andere sich ihr gegenüber - noch nicht von der "Wahrheit" seines Wesens überzeugt. Also ist sie noch nicht eine Praxis, die die Selbsterziehung des Menschen mündig durchführt. Eine schlüssige Praxis, die sich für die Verwirklichung des Wesens des Menschen engagiert, ist mündig, weil sie die Aufgabe der menschlichen Selbsterziehung wegen der Selbstentfremdung einer anderen Praxis nicht vernachlässigt oder aufgibt, sondern in ihrem Inhalt der Selbstentfremdung immer entgegensteht. Sie bleibt immer eine Entscheidung des Individuums, und deshalb bleibt sie, je nach dem wie es an dem Kampf für die Verwirklichung des Menschen teilnimmt und sie lebt, jedem Individuum eigentümlich.

VI.5.3 - Die menschliche (kommunistische) Gesellschaft x das Individuum

Die menschliche (kommunistische) Gesellschaft ist diejenige, in der jeder Mensch in seiner Individualität anerkannt wird. Die persönlichen Werte werden dadurch hervor-

---

[145] Ich würde sagen , von dem Anstoß der solidarischen Menschen, weil man die Solidarität auf die Kategorie der Klasse nicht reduzieren kann. Diese These wird unter Punkt V.7 und unter Punkt VI entwickelt.

[146] Erinnern wir, daß Bewußtsein bei Marx sich auf die bloße Erkenntnis nicht reduzieren läßt.

gehoben, daß sie die Menschlichkeit in der Gesellschaft fördern. Denn die Gemeinschaft, die das Individuum aufgrund seiner sozialen Mitgliedschaft anerkennt, erkennt es nicht aufgrund seiner spezifischen Beschaffenheit als Individuum an, sondern nur aufgrund seines sozialen Status. Solange das Individuum zu der versorgten Klasse gehört, wird es in seinen persönlichen Werten anerkannt, aber im Fall, daß es nicht mehr zu ihr gehört, wird es sozial abgewertet. In der kapitalistischen Gesellschaft ist die Anerkennung der Individualität nicht wesentlich, sondern hat ihren Grund in der Äußerlichkeit. Dagegen ist die Gesellschaft, die das Individuum wesentlich in seinen persönlichen Werten anerkennt, diejenige, die ihre Praxis in Bezug auf das menschliche Interesse bewertet und durch den menschlichen Charakter die Struktur seiner Individualität fördert. Die Kategorie des *persönlichen Individuums* bei Marx ist der des *Klassenindividuums* entgegengesetzt und diejenige des persönlichen Individuum kann in der kapitalistischen Gesellschaft nur aus der negativen Perspektive betrachtet werden, weil in ihr die absolute Zufälligkeit der Lebensbedingungen die Persönlichkeit jedes Individuums entwirklicht, indem sie keine anerkannte Bestimmung auf die Kontrolle der Gesellschaft ausüben kann. Andererseits ist sie in der menschlichen (kommunistischen) Gesellschaft eine positive Kategorie, da der Eigentümlichkeit des Individuums eine soziale Bedeutung gegeben wird:

> Bei der Gemeinschaft der revolutionären Proletarier dagegen, die ihre und aller Gesellschaftsmitglieder Existenzbedingungen unter ihre Kontrolle nehmen, ist es gerade umgekehrt; an ihr nehmen die Individuen als Individuen Anteil. Es ist eben die Vereinigung der Individuen (...), die die Bedingungen der freien Entwicklung und Bewegung der Individuen unter ihre Kontrolle gibt. (Marx, K., Die deutsche Ideologie, MEW, Bd.03, S. 74/5)

Die soziale Bedeutung der Individualität ist ursprünglich, da, nach Marx, eine Konsequenz der massenhaften Vereinigung der solidarischen Individuen, deren Erfolg die Aufhebung der bloßen Zufälligkeit in den Lebensbedingungen des Menschen bestimmt. Nur indem die Menschen gemeinsam die Gesellschaft kontrollieren können, hat jedes Individuum einen freien Raum, um seine Persönlichkeit zu entwickeln. Dann ist es ein wirklich bestimmendes Sein. Ein Sein, das den gesellschaftlichen Boden seines Daseins nicht bestimmen kann, muß seine Persönlichkeit einem Wesen unterordnen, das seinem Subjekt fremd ist. Die entfremdende Vergegenständlichung der Persönlichkeit ist eine Blockade. Dagegen ist ein Sein, dessen Dasein ihm nicht als bloße Zufälligkeit erscheint, weil von ihm bestimmt, frei, die Verkopplung seiner Persönlichkeit mit seinem Wesen durchzusetzen. Die Vereinbarkeit zwischen dem menschlichen Wesen und der Individualität in der Marxschen Theorie gründet sich auf der Marxsche Konzeption der *menschlichen Freiheit.*

> Indem daher überall einerseits dem Menschen in der Gesellschaft die gegenständliche Wirklichkeit als Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte, als menschliche Wirklichkeit und darum als Wirklichkeit seiner *eignen* Wesenskräfte wird, werden ihm alle *Gegenstände* als die *Vergegenständlichung* seiner selbst, als die seine Individualität bestätigenden und verwirklichenden Gegenstände, als *seine* Gegenstände, d.h. Gegenstand wird *er* selbst. (Marx, K., Die Pariser Manuskripten, MEW, EB1, S. 541)

Eine Individualität, die sich in den gesellschaftlichen Verhältnissen nicht bestätigen kann, hat keine Freiheit. "Individualität" und "universelle Freiheit" sind keine sich ausschließende Begriffe, weil sie an das Gemeinwesen des Menschen gebunden sind. Deshalb werden in einer vermenschlichenden Wirklichkeit jedem Individuum, das sich selbstverwirklicht, alle Gegenständen zur Vergegenständlichung seiner selbst. Denn sein persönliches Interesse widerspricht nicht dem Gemeininteresse, obwohl es sich nicht auf dieses reduzieren läßt.

Die *Eigentümlichkeit* der Individualität in der *menschlichen Selbstverwirklichung* bei Marx ist nicht nur vorhanden, sondern sie ist auch eine zentrale Voraussetzung für die Marxsche Konzeption der Freiheit, die, indem sie *universell* ist, für alle gilt, und in jedem Individuum ist.

VI.6– DER UNIVERSELLE CHARAKTER DER SELBSTVERWIRKLICHUNG

VI.6.1 - Was heißt die Universalität der Selbstverwirklichung?

Die menschliche Selbstverwirklichung erzeugt die Basis für die *Universalität seines* Charakters: einerseits dadurch, daß sie die simultane Verwirklichung aller menschlichen Attribute beinhaltet; und andererseits dadurch, daß sie kein lokales Phänomen ist, sondern über die lokale Sphäre hinausgeht und zwangsläufig ihre Wahrheit nur als ein welt-

liches Phänomen endgültig erreicht. Die Vermenschlichung einiger nationale Grenzen gewährleistet den menschlichen Inhalten ihrer Gesellschaftsstruktur nur dadurch, daß sie die Vermenschlichung derjenigen, auf die sie sich bezieht, fordert. Die *Selbstverwirklichung* ist ein wirklich gesellschaftlicher Prozeß und als solcher setzt er voraus, daß die Anderen sich auch selbstverwirklichen wollen und das machen. Außerdem leistet er seine Permanenz, indem er in seinen Beziehungen mit anderen gesellschaftlichen Orten, deren Logik unmenschlich sind, eine vermenschlichende Handlung zu ihnen genauso durchführt.

VI.6.2 - Warum muß die Selbstverwirklichung des Menschen für Marx universell sein?

Die These des *universellen Charakters* der *menschlichen Selbstverwirklichung* bei Marx läßt sich nicht schwer begründen. Die Stützung dieser These können bei ihm mit Hilfe von Begriffen des "Gemeinwesens", der "Angewiesenheit", der "menschlichen Sinnlichkeit", der "Gesellschaftlichkeit" und des "Gattungswesens" geliefert werden.

Der Mensch hat ein Gemeinwesen und das bedeutet, daß die Verwirklichung des menschlichen Wesens kein isolierter Prozeß sein kann. Die Bedingung für seine Verwirklichung ist die massenhafte solidarisch Vereinigung der Menschen, denn die Veränderung der gesellschaftlichen Umstände geht über das Vermögen der Individualität hinaus; sie benötigt das Zusammenschließen der Menschen. Außerdem sind die verschiedenen Gemeinschaften heutzutage sehr eng miteinander verbunden. Das macht die isolierte Entfaltung der *menschlichen Selbstverwirklichung* in einer bestimmten Gemeinschaft unmöglich. Das Gemeinwesen des Menschen fordert insofern die zweifache Universalität der *Selbstverwirklichung: einerseits* als *simultane Verwirklichung aller menschlichen Attribute*; und andererseits, dadurch daß sie sich nicht als lokales Phänomen reduzieren läßt.

Die Angewiesenheit des Menschen auf den Anderen ist ein klares Indiz dafür, daß bei Marx die *Selbstverwirklichung* einen gemeinschaftlichen Charakter haben muß. Für Marx wird diese Angewiesenheit in Opposition zur Herrschaft gesehen. Der Mensch soll seine Praxis, die Anderen berücksichtigend, durchsetzen, weil er nur dadurch die entsprechende Rückmeldung erwirbt, der er bedarf, um sich selbst zu verwirklichen. Wenn dieser Gedanke einem weiteren Umfang – als den einer singulären Gesellschaft – bekommt, dann versteht sich die Zwangsläufigkeit des universellen Charakters der Verwirklichung des Wesens des Menschen.

Eine weitere Auslegung des Begriffs der "Angewiesenheit", welche über das Natürliche hinausgeht, mündet in die *Gesellschaftlichkeit* des menschlichen Lebens. Der Mensch bedarf des Anderen nicht nur, um gezeugt und gebildet zu werden, sondern,

weil seine Existenz die Sphäre des Clans überschritten hat und somit auf die Existenz anderer Menschen (Völker) angewiesen ist. Die Vergesellschaftung des Menschen ist ein Prozeß, dessen Eigenschaft es ist, eine ständige Intensivierung seiner Entfaltung zu sein. Wenn der Mensch, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, sich dieser wechselseitigen Abhängigkeit der Anderen nicht widersetzen darf, dann soll jeder Mensch den universellen Charakters dieser Abhängigkeit berücksichtigen. Das heißt, daß sie auf keinen Fall ein isoliertes oder lokales Phänomen ist, sondern *universelles.*

Eine vierte Grundannahme besteht in der menschlichen Sinnlichkeit, deren Mechanismus die Betätigung ihrer wechselseitigen Abhängigkeit zwischen den Menschen enthält. Ihr Prozeß determiniert, daß der Inhalt meiner Beziehung zu dem Anderen den Inhalt meines Verhältnisses zu mir selbst bestimmt. Daher ist die Bedingung für meine *Selbstverwirklichung*, daß ich mich menschlich zu dem Anderen verhalte, damit ich mein Verhältnis zu mir selbst menschlich empfinden kann. Und auch, daß ich den gesellschaftlichen Boden - auf dem Ich und der Andere leben - menschlich empfinde, weil sonst die Wahrnehmung meiner menschlichen Praxis keinen materiellen Beweis ihrer Wahrheit hat. Das heißt, daß diese Charakteristik des Verhältnisses Ich/der Andere, um vergegenständlicht zu sein, in der Gesellschaftsstruktur eingeprägt sein muß. Somit beweist die *menschliche Selbstverwirklichung* ihre Wahrheit in der *Universalität* ihres Charakters.

Das menschliche Attribut, ein Gattungswesen zu sein, als Synthese aller menschlichen Attribute, fordert zu seiner Verwirklichung ein universelles Verhalten des Menschen zu der Natur und zu anderen Menschen. Der Grund dafür ist, daß der Begriff "Gattungswesen" schon in sich *Universalität* impliziert. Die Fähigkeit, sich gegenüber der Welt als die seine zu verhalten, setzt den Menschen in einen Komplex von Verhältnissen, sowohl zu den Gegenständen als auch zu den Menschen, deren Sinn es ist, diese Eigenschaft zu verwirklichen: nämlich seine *Universalität* mit "allen" und "allem" in verschiedener Weise auf sich zu beziehen und als ein bestimmendes Sein zu etablieren. Jedoch ist die Verwirklichung dieser Fähigkeit nur möglich, wenn die Bedingungen der anderen menschlichen Attribute erfüllt werden. Sich als ein *Gattungswesen* verwirklichen zu können ist eine Aufgabe der Menschen und nicht die des einzelnen Individuums. Indessen ist der Begriff "Gattungswesen" dem Begriff "Herrschaft" entgegengesetzt, denn das Herrschaftsverhältnis determiniert sowohl für den Herr als auch für den Knecht eine einseitige Beziehung zu dem Anderen. Jeder schließt sich durch seinen Egoismus in sich selbst, und versäumt dadurch, sich *allseitig* zu seiner Umgebung zu verhalten.

VI.7 - DIE GRENZEN DER MARXSCHEN DEFINITION DES PROLETARIATES FÜR DIE MÖGLICHKEIT DER

SELBSTVERWIRKLICHUNG INNERHALB SEINER EIGENEN THEORIE

VI.7.1 - Der Begriff "Proletariat"

Das Proletariat ist eine soziale Klasse, deren Entstehung mit der Entwicklung des Merkantilismus, beziehungsweise mit der Industrialisierung zusammenfällt. Das Proletariat unterscheidet sich insofern von dem Knecht, daß es frei ist, seine Arbeitskraft zu verkaufen und daß sein Überleben von dem Arbeitsangebot eines ihm fremden Kapitalisten, abhängig ist. Eine andere Differenz ist, daß die Proletarier sich in der Stadt konzentrieren und die Knechte auf dem Land wohnen und arbeiten. Der Kern des Begriffs "Proletariat" in der Marxschen Theorie ist das Nicht-eigentumsrecht auf die Arbeitsmittel und deshalb sind die Arbeiter den Privateigentümer aufgrund ihrer Arbeitsmittel unterstellt. Somit ist jeder Mensch, der, um arbeiten zu können, seine Arbeitskraft einem anderen Menschen verkaufen muß, ein Proletarier. Und jeder Mensch, der die Tätigkeit des Anderen, bzw. sein Überleben, seinem Privateigentum unterstellt, weil er Gewinn machen und Kapital akkumulieren will, ist ein Kapitalist. Die Lebensumstände des Proletariers wird dadurch zur Negation des menschlichen Lebens überhaupt und die der Kapitalisten zu seiner Negierung. Der Unterschied zwischen beiden ist, daß die Negation des menschlichen Lebens einen passiven Zustand und die Negierung einen aktiven Zustand widerspiegeln. Der Kapitalist will und treibt absichtlich die Negierung des menschlichen Lebens voran, und der Arbeiter will die Negation des menschlichen Lebens nicht, aber ist gezwungen, sich ihr entsprechen zu verhalten. Die *Proletarier* repräsentieren die sozialen Ausgegrenzten und als solche stehen sie bei Marx in einem wesentlichen Gegensatz zu den Ausgrenzenden. Die *Kapitalisten* und das *Proletariat* bilden die beiden Hauptklasse der kapitalistischen Gesellschaft. Ihre Auflösung bedeutet die Auflösung der Kapitalherrschaft und der Herrschaft überhaupt.

VI.7.2 - Enthaltung des Proletariates (axiologischer Widerspruch)

Die Definition des *Proletariates* bei Marx ist, wie gesehen, rein *ökonomisch*. D.h. der Aspekt, der bestimmt, daß ein Individuum zu dieser Klasse gehört, ist ein ökonomischer, nämlich die Unverfügbarkeit der Produktionsmittel. Derjenige, der über sie verfügt, ist für ihn kein Arbeiter und daher kein Proletarier. Aber derjenige, der sie hatte und sie verliert, ist kein Kapitalist mehr. Die steigende Entwicklung des Kapitalismus veranlaßt, daß einige Unternehmer ihren Status verlieren, damit die Akkumulationslogik

weiter gesättigt und die Selbstverdinglichung einiger dadurch gerechtfertigt wird. Darüber äußert sich Marx im "Manifest der kommunistischen Partei" folgendermaßen:

> Es werden ferner, wie wir sahen, durch den Fortschritt der Industrie ganze Bestandteile der herrschenden Klasse ins Proletariat hinabgeworfen oder wenigstens in ihren Lebensbedingungen bedroht. Auch sie führen dem Proletariat eine Masse Bildungselement zu. (Marx, K., Das Manifest der kommunistischen Partei, MEW, Bd. 04, S. 471/2)

Da hier die Einsicht eindeutig ist, daß der Verlust des sozialen Zustandes den Kapitalisten zum Proletarier macht. Der muß sich (seine Arbeitskraft) verkaufen, statt anderen zu kaufen und auszunutzen. Er ist nicht mehr Ausbeuter, sondern ein Ausgebeuteter; unterdrückt nicht, sondern wird unterdrückt. Er lebt nicht mehr unter den Reichen, sondern unter den Armen; er kann die großen Salons nicht mehr besuchen und von seiner Selbstentfremdung profitieren. Statt dessen, muß er seine Verdinglichung ertragen und von seiner Befreiung aus diesem Zustand träumen. Die Frage, die jetzt auftaucht, ist, ob die entgegengesetzte Erfahrung ausreicht, um sein Engagement als Proletarier zu bewirken. Wenn es stimmt, daß der Begriff "Proletariat" an sich kein Bewußtseinselement enthält, wie kann es dann sein, daß die Entlassenden der herrschenden Klasse das Proletariat verstärkt, wie Marx in dieser Passage andeutet? – Inwieweit können die Umstände die Umstellung eines Bewußtseins bewirken? – Das ist die Frage, die Marx sich nicht stellt und die in seinen Schriften nicht direkt diskutiert wird und daher scheint die Polemik, die sie umgibt, bis heute ungelöst. Das Problem wird durch den folgenden Abschnitt noch verstärkt, wo Marx *voraussagt*, daß sowohl ein Teil der Bourgeoisie als auch ein Teil der Bourgeoisideologen sich der revolutionären Klasse anschließen wird. Der Grund dafür wird aber nicht verraten. Er stellt fest:

> In Zeiten endlich, wo der Klassenkampf sich der Entscheidung nähert, nimmt der Auflösungsprozeß innerhalb der herrschenden Klasse, innerhalb der ganzen alten Gesellschaft, einen so heftigen, so grellen Charakter an, daß ein kleiner Teil der herrschenden Klasse **sich** von ihr **lossagt** und sich der revolutionären Klasse anschließt, der Klasse, welche die Zukunft in ihren Händen trägt. **Wie** daher früher ein Teil des Adels zur Bourgeoisie überging, **so** geht jetzt ein Teil der Bourgeoisie zum Proletariat über, und namentlich ein Teil der Bourgeoisideologen, welche zum theoretischen Verständnis der ganzen geschichtlichen Bewegung sich hinaufgearbeitet haben. (Marx, K., Das Manifest der kommunistischen Partei, MEW, Bd. 04, S. 471/2) (Hervorhebung von mir)

Hier bezieht sich Marx nicht auf eine bestimmte vergangene Konjunktur, sondern es handelt sich um eine Art Hoffnung, die dem theologischen Wesen der Aufklärung weiter

treu bleibt, nämlich die zwangsläufige Vermenschlichung des Menschen. In diesem Fall heißt es, daß ein Teil der Herrschenden auf die Praxis der Herrschaft verzichten und sich der noch beherrschten Klasse anschließen werden. Das scheint paradox. Der Kern des Paradoxes besteht in dem antinomischen Charakter der Aufhebung des Bewußtseins in beiden Fällen. Denn die Umwandlung eines Teils des Adels zur Bourgeoisie wurde von ökonomischen Interesse bestimmt und die von Marx vorausgesagte Lossagung eines Teils der Bourgeoisie von ihr und seine Anschließung an die proletarische Klasse hat einen ethischen Charakter, der eine totale Bewußtseinsumwälzung eines Menschen beinhaltet. Hier ist die Rede vom Verlassen der sicheren Stelle der bewußten Selbstentfremdung für die unsichere Stelle einer revolutionären Praxis, denn die Revolution ist kein im voraus determinierter Prozeß. Wenn dieses Verständnis richtig ist, dann ist es unmöglich, daß sich die Marxsche Voraussage realisiert, weil es in dem zweiten Fall ja gerade keine privaten ökonomischen Gewinne für diejenigen gibt, die sich von der Bourgeoisie losgesagt haben.

Des weiteren betrachtet Marx die Möglichkeit des Klassenwechsels ziemlich einseitig, da er die Möglichkeit des Hinaufsteigens des Proletariats zur Bourgeoisie und die entsprechenden Konsequenzen nicht annimmt. Man kann spekulieren und annehmen, daß es bis dahin solche Fällen noch nicht gegeben hat oder daß wenn überhaupt, sie so selten gewesen sind, daß sie innerhalb einer Theorie keinen Sinn gemacht hätte, sie aufzunehmen. Wenn dies der Grund oder eigentlich die Voraussetzung der Unmöglichkeit der Transformierung eines Proletariers in ein Kapitalisten wäre, kann man keine weitere Begründung liefern. Aber vorausgesetzt, daß die Kategorie des Proletariats wesentlich eine ökonomische Basis hat und daß der Proletarier gesellschaftlich von den Sinn des Habens – wie selbst Marx sagt – alltäglich bestimmt ist, dann ist es doch wahrscheinlich, daß er sich das Lebensziel, ein Kapitalist zu werden sich stellt. Insofern scheint hier eine theoretische Lücke in der Annahme von Marx zu sein.

VI.7.3 - Die geschichtliche Aufgabe des Proletariates

Marx geht davon aus, daß die Vermenschlichung der Gesellschaft eine Klassenaufgabe ist: Die kapitalistische Gesellschaft ist eine Klassengesellschaft, in der es eine Klasse gibt, die herrscht und unterdrückt, und eine andere die beherrscht und unterdrückt wird. In der einen Klasse werden die Menschen gezwungen, sich nicht selbst zu verwirklichen, und in der anderen entscheiden die Menschen, die geerbte Herrschaft weiter auszuüben und zu verstärken. Das bedeutet, daß die unterdrückte Klasse, das Proletariat sich unfreiwillig entfremdet und die herrschende Klasse freiwillig die Entfremdung weiter ausübt. Indessen ist im Leben des Proletariats, aus der negativen Perspektive, die Möglichkeit der Verwirklichung des menschlichen Wesens gegeben, weil sie die Aufhebung der kapitalistischen Herrschaft und der Herrschaft überhaupt bedeutet,

und das ausschließlich dem proletarischen Interesse entspricht. Die proletarische Klasse repräsentiert, nach Marx´ Ansicht, das menschliche Interesse, da ihre Umstände die Negation des Menschen ausdrücken und deshalb ihre Emanzipation nur durch die menschliche Emanzipation überhaupt möglich ist. Die herrschende Klasse repräsentiert das unmenschliche Interesse, indem ihre Umstände die Entfremdung des Menschen determinieren. Die herrschende Klasse ist unfähig, diese Aufgabe zu realisieren, weil sie die Entscheidung ihrer Auflösung voraussetzt, d.i. der Auflösung der Herrschaft überhaupt. Wie Marx sagt, ist das Proletariat die soziale Klasse in der kapitalistischen Gesellschaft, die die geschichtliche Aufgabe hat, die menschliche Emanzipation zu ermöglichen. Er listet acht Gründen auf, warum diese Aufgabe dem Wesen des Proletariats zufällt:

> In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besonderes Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besonderes Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen *historischen*, sondern nur noch auf *menschlichen* Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenz, sondern um einen allseitig zu gehen Voraussetzungen des deutschen Staatswesen steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*. (Marx, K., Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW, Bd. 01, S. 390) (Unterstreichung von mir)

Die ersten fünf Gründe und der letzter in sich selbst bieten keine objektive Leistung für seine These an, weil sie entweder bloße Einsichten sind oder bloß theoretische Wahrheit besitzen, die sich in der Praxis der Proletarier nicht bestätigen läßt. Die Schwierigkeit dieser Begründungen besteht in dem Faktum, daß Marx sie nicht erläutert, sondern hauptsächlich aufgelistet hat. Der Inhalt der *radikalen Ketten des Proletariats* läßt Marx zu unbestimmt. Das *Fundament des unbürgerlichen Charakters des Proletariats* ist in der bürgerlichen Gesellschaft eigentlich mehr eine ideologische Begründung. Der dritte Grund, *weil das Proletariat der Stand für die Auflösung aller Stände ist*, dessen Inhalt aus dem Bild Herr-Knecht von Hegel übernommen wurde, ist allein nicht ausreichend, diese Aufgabe zu gewährleisten. Die vierte Begründung erklärt sich innerhalb des Dritten. Das fünfte Argument, *weil das Proletariat kein besonderes Recht will* ist eine bloß theoretische

Unterstellung von Marx, die im Leben des Proletariats sich nicht bestätigt. Der sechste Grund, *weil das Proletariat, unterschiedlich von der Bourgeoisie, auf menschlichen Titel und nicht historisch provozieren kann*, ist doch ein wirkliches Element der kapitalistischen Gesellschaft. Das siebte Argument, *daß seine Emanzipation nur durch die Emanzipation aller Menschen möglich ist*, ist nach den Forderungen des Proletariats eine Tatsache, die am stärksten die obige These gründet; und das achte Argument, *weil das Proletariat den vollkommen Verlust des Menschen ausdrückt*, kann die Aufnahme derjenige Aufgabe nicht veranlassen. Nur indem die ersten Fünf und das achte Argument mit dem sechsten und siebten verknüpft werden, gewinnen sie Inhalt und erwerben Bestimmungskraft.

Die Behauptung, daß das Proletariat kein besonderes Recht in Anspruch nimmt, wurde als eine bloß theoretische Wahrheit bezeichnet, da dieses Prinzip sich im Leben jedes Proletariers schwer auffinden läßt. Marx hat dies selbst zugegeben. Im "Manifest der kommunistischen Partei" weist er auf diese Schwierigkeit für die Vereinigung der Arbeiter hin, wenn er die Konkurrenz unter den Arbeiter kritisiert.

> Diese Organisation der Proletarier zur Klasse, und damit zur politischen Partei, wird jeden Augenblick wieder gesprengt durch die Konkurrenz unter den Arbeitern selbst. (Marx, K., Das Manifest der kommunistischen Partei, MEW, Bd. 04, S. 471)

Das Problem besteht darin, daß Marx dieses Verhalten bloß als eine vorübergehende Schwierigkeit annimmt, die auf jeden Fall überwunden wird. Den Grund hierfür sagt er nicht, es scheint mehr ein Glaube an die empirischen Tendenz seiner Zeit zu sein, die er über die Zeit hinaus stellt, als eine gesellschaftliche Notwendigkeit. Nach Marx wird die Organisation der Proletarier immer wieder stärker, fester, mächtiger entstehen[147]. Von heute aus betrachtet muß der Schluß gezogen werden, daß Marx sich geirrt hat. Das heißt nicht schon, daß die Geschichte zu Ende ist und die menschliche Emanzipation bloß eine ewige Utopie bleibt, sondern daß die damals von Marx beschriebene wachsende Vereinigung der Arbeiter sich nicht ergeben hat.

VI.7.4 - Der internationale Charakter des Proletariates

Nach Marx ist die Natur des Proletariats international und diese Internationalität begründet die *Universalität*, die seine Aufgabe von ihm verlangt, um die ganze Menschheit von der Entfremdung befreien zu können. Die *Internationalität* des Proletariats ist eigentlich eine grundlegende Eigenschaft seiner Entstehung, da der Verkauf der Arbeitskraft ein universeller gesellschaftlicher Zwang geworden ist. Indem das Proletariat die

---

[147] Marx, K. Manifest der kommunistischen Partei, .471

Klasse ist, die das menschliche Interesse repräsentiert, muß es für seine Interesse universell, d.i. international kämpfen. Nach Marx[148], bedeutet das nicht, daß sein Kampf von Anfang an international sein muß. Im Gegenteil: zuerst sollen die Proletarier sich national organisieren, um später den Kampf international fortzusetzen. Schritt für Schritt soll sich das Klassenbewußtsein der Proletariern entwickeln. Wenn dies nicht berücksichtigt wird, würde das Proletariat ein allgemeines (abstraktes) Bewußtseins entwickeln, weil es nicht auf seine unmittelbaren (objektiveren) Kämpfe eingeht. Aber solange das Proletariat das Bewußtsein nicht entwickelt, das diesen internationalen Charakter in seine Praxis bewußt aufnimmt, bleiben seine Ziele innerhalb der ökonomischen Sphäre; d.i. der unmittelbaren Interessen. Die Konsequenz davon ist die Trennung der Arbeiterklasse und dadurch die Erleichterung ihrer eigenen Unterdrückung, trotz der vorläufigen Siege, die sie erzielt haben mag.

Der Begriff "Proletariat" bei Marx wurde hier auf zweierlei Weise ausgelegt: einerseits in seinem Verhältnis zu sich selbst, als Kategorie und andererseits in dem Verhältnis der Proletarier zu ihrer Klasse. Daraus kann geschlossen werden, daß die Wirklichkeit der sozial-ökonomischen Teilung der Gesellschaft in Käufer und Verkäufer von Arbeitskraft, die von Marx als Klassen, nämlich Proletarier und Kapitalisten, angenommen werden, den Inhalt des Klassenbewußtseins der Proletarier von alleine nicht bestimmen kann. Das "Klassenbewußtsein", ein inexistenter Begriff in den Marxschen Schriften[149], ist die Konsequenz einer engagierten Praxis[150], die die menschliche Selbstverwirklichung anstrebt. Marx behauptet:

> Das Proletariat kann also nur *weltgeschichtlich* existieren, wie der Kommunismus, seine Aktion, nur als >>weltgeschichtliche<< Existenz überhaupt vorhanden sein kann; weltgeschichtliche Existenz der Individuen, d.h. Existenz der Individuen, die unmittelbar mit der Weltgeschichte verknüpft ist. (Marx, K., Die deutsche Ideologie, MEW, Bd.03, S. 36)

---

[148] "Indem das Proletariat zunächst sich die politische Herrschaft erobern, sich zur nationalen Klasse erheben, sich selbst als Nation konstituieren muß, ist es selbst noch national, wenn auch keineswegs im Sinne der Bourgeoisie." (Marx, K. Manifest der kommunistischen Partei, S.479)

[149] Statt den Begriff "Klassenbewußtsein" verwendet Marx den Begriff "kommunistisches Bewußtsein", aber auch dieser Begriff wurde selten von ihm verwendet. Das kommunistische Bewußtsein ist keine Bestimmung von außer, sondern die bewußte Arbeit (Entscheidung) jedes Individuums, seine Praxis nach der Verwirklichung des Wesens des Menschen auszurichten.

[150] In der "Deutschen Ideologie" stellt Marx fest, die Voraussetzung der Veränderung des Menschen für die Erzeugung des kommunistischen Bewußtseins unerläßlich ist, wobei diese Veränderung gegenständlich sein muß, um wirklich zu sein. Zudem sagt er, daß solche Veränderung in einer massenhaften Proportion nur durch eine Revolution geschehen kann und dadurch, daß dieses Bewußtsein die solidarische Vereinigung der Proletarier hervorruft (ihr kommunistisches Bewußtsein). Dadurch erlernt er seine Menschlichkeit. (Marx, K., Die Deutsche Ideologie, S. 70)

Hier begründet er den internationalen Charakter des Proletariates durch den Vergesellschaftungsprozeß, der von der Ökonomie bestimmt wird. Das weist auf das Hauptargument der Kategorie des Proletariates hin, das ein ökonomisches ist. Wie es bei Marx charakterisiert ist, ist seine Existenz Folge der kapitalistischen Teilung der Arbeit, beziehungsweise der Industrialisierung. Das nach Marx notwendige kommunistische Bewußtsein ist die Voraussetzung dafür, daß die Unterdrückung des Menschen durch den Menschen aufgehoben wird. Hier betont Marx seine These, daß nur, indem das Proletariat seinen Kampf international annimmt und internationalisiert, es die menschliche Gesellschaft schaffen kann.

VI.7.5 - Die Zulässigkeit dieser Aufgabe heute

Wenn das Proletariat die Klasse ist, die die geschichtliche Aufgabe hat, die kapitalistischen gesellschaftlichen Verhältnisse aufzuheben, und dessen Tendenz es in der heutigen Welt ist, sich als Klasse aufzulösen - wie kann die Möglichkeit der Selbstverwirklichung des Menschen dann fortbestehen?

Die Kategorie des Proletariats ist bei Marx ungeeignet, um seine These der Vermenschlichung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu begründen. Die ständig wiederholten Affirmationen von Marx, die diese These begründen und betonen, thematisieren nicht die Problematik des Erwerbens eines Klassenbewußtseins. Andererseits enthalten sie im Hintergrund einen unerschütterlichen Glauben an die Widersprüche der kapitalistischen Produktionsweise, die zwangsläufig das Erstarken des Proletariats veranlassen würden. Solch ein Erstarken wäre sowohl von der ständigen Qualifizierung der Arbeitskraft determiniert, von dem Industrialisierungsprozeß gefordert und von dem gezwungenen Umzug eines Teils der Bourgeoisie zum Proletariat bestimmt. In beiden Arten des Erstarkens der proletarischen Klasse, diskutiert Marx nicht die "Totalität" der Varianten, die sie enthalten, wie z.B., die starke Präsenz der bürgerlichen Werte in der Welt- und Lebensanschauung vieler einzelnen Proletarier, die Ideologisierung der Erziehung; die Propaganda usw. Daher will Marx' Annahme über das Proletariat so erscheinen, als ob sie von einer bloß empirischen Lektüre der Wirklichkeit ausging. Obwohl die Marxsche Theorie nicht eine bloß empirische Betrachtung die Wirklichkeit unternimmt, ist ihre Problematisierung dieser Kategorie, meines Erachtens nach, nicht über die Konstatierung eines gesellschaftliches Element hinausgegangen.

Das Proletariat konnte die treibende Kraft der Humanisierung der Menschen nicht sein, weil seine revolutionären Aktionen auf die ökonomischen Bestrebungen und sogar politischen Ziele gerichtet wurden, ohne das wesentliche Bewußtsein zu haben, als repräsentierende Klasse der menschlichen Interesse zu agieren. Das Proletariat verwen-

dete dieselbe Logik des Kapitals. Dadurch, daß es heute, einen kontinuierlichen Prozeß seines Sinnsverlustsprozesses durch die ständige Automatisierung des Produktionsprozesses erleidet, erhält es nicht mehr den Enthusiasmus, die ihm irgendwelche repräsentative Macht der menschlichen Interesse zuweisen vermag.

Die menschliche Masse ist dazu determiniert, ihre eigene Unterdrückung zu reproduzieren; sie ist für das Kapital eine Störung geworden und hat den Status einer flexiblen arbeitenden Masse. Die sozial Ausgeschlossenen sind Menschen, die einerseits Mißachtung und Tod des Lebens ausdrücken, und andererseits die Lebensumstände der Privilegierten als die Autoren des Todes des Menschlichen denunzieren. Sie können heute als die eigentliche existierende repräsentierende Masse der negierten Menschlichkeit des Menschen betrachtet werden. Damit ist nicht gemeint, daß durch sie die Möglichkeit des Umsturzes der Herrschaft besteht, sondern nur, daß das von Marx gemeinte Proletariat schon vor langer Zeit gesellschaftlich zur Auflösung gebracht wurde, was eine reine Konsequenz der Logik des Kapitals und der intensiven Entwicklung der Produktivkräfte war. Wenn die Geschichte dem Proletariat die Aufgabe erteilt hat, die Vermenschlichung des Menschen zu realisieren, weil es das menschliche Interesse repräsentiere, dann hat es versagt, diese Aufgabe erfolgreich zu lösen und heute scheint es zu spät zu sein diese Aufgabe noch in Griff zu nehmen.

Ein anderer nicht genug thematisierter Aspekt von Marx handelt um das Engagement der Bourgeoisie für die Vermenschlichung der Gesellschaft. Mit dieser, für eine Marxsche Auslegung, häretischen Aussage soll behauptet werden, daß die Klassenzugehörigkeit den menschlichen oder unmenschlichen Inhalt einer Praxis nicht vollständig determinieren kann. Die Praxis, die sich als vermenschlichend durchsetzt, weigert sich Herrschaftsverhältnisse mit dem Anderen zu etablieren und zu fördern, und selbst in der Sphäre des Verhältnisses Kapital-Arbeit – welches von Natur aus ein Herrschaftsverhältnis ist – ist die Ausübung der Herrschaft, die seinen Machtstatus von dem Kapital erhält, immer eine Entscheidung des Subjektes (Kapitalisten). Selbstverständlich ändert die Praxis die gesellschaftlich überlegene Situation des Individuums nicht, aber sie drückt die Existenz einer realen Bereitschaft aus, eine vermenschlichende Praxis unter antinomisch sozialen Konditionen durchzusetzen. Es ist auch selbstverständlich, daß ich von Ausnahmen rede, aber ihre Existenz weist darauf hin, daß die kohärente Reflexion über die Humanisierung der Gesellschaft auf keinen Fall durch die Kategorie der Klasse entwickelt werden kann. Insofern ist es unentbehrlich, eine Kategorie zu bestimmen, deren Rahmen weiter gesteckt ist und die sich zugleich wesentlich gegen die Möglichkeit wehrt, nämlich die Vermenschlichung des Menschen auf irgendeiner Basis zu gründen, dessen Masse kapitalistisch ist. Eine Kategorie, die auch die Vermenschlichung des Menschen als eine geschichtliche Aufgabe für die Menschen durch sich selbst, fordert. Diese Kategorie ist, so scheint es, die *Menschheit.*

Die Frage nach dem konkreten Inhalt dieser Kategorie führt zu den Menschenattributen wie Marx sie aufstellt. Die *Menschheit* ist nicht die bloße Totalität der einzelnen Menschen, sondern die Wirklichkeit der Vermenschlichung des Menschen. Sie drückt die universelle Verwirklichung des Wesens des Menschen aus; aber unter entfremdenden Bedingungen ist die Menschheit eine abstrakte Realität. Deshalb ist ihre bestehende Wirklichkeit nur als absolute praktische Negation bewiesen. Jedoch, weil sie negiert wird, ist sie eine Möglichkeit, deren Verwirklichung eine geschichtliche Aufgabe ist.

Die anderen Tierarten haben keinen allgemeinen Begriff, welcher die Tiere als die Totalität einer bestimmten Tierart benennt. Die Katzen sind die Katzen, die Hunde die Hunde, die Fliegen die Fliegen, aber nur die Menschen haben einen bestimmten Begriff, um sich selbst als eine Totalität zu definieren, und er heißt Menschheit. Aber bis jetzt ist der Inhalt dieses Begriffs der "Wirklichkeit" völlig entfremdet, deshalb wird er abstrakt angenommen. Die dem Begriff der "Menschheit" zugeschriebene Utopie fällt letztlich in eine natürliche Anschauung des Lebens, welche entweder von seiner eigenen Entfremdung materiell profitiert oder dem Kampf um die menschliche Freiheit, erliegt.

Die Menschheit ist das Versprechen der Sich-selbst-schaffenden-Menschen, für sich selbst die Verwirklichung des Lebens als Selbstverwirklichung zu fordern und fördern.

VI.8 – DER ETHISCHE CHARAKTER DER MENSCHLICHEN SELBSTVERWIRKLICHUNG BEI MARX

Vorausgesetzt die Anerkennung des Anderen sei eine unentbehrliche Praxis sowohl für die Bestrebung der Bedingungen als auch für die Verwirklichung der menschlichen Selbstverwirklichung ist, dann rechtfertigen dieselbe Gründen, die der Kategorie der Anerkennung des Anderen bei Marx einen ethischen Charakter verleihen, auch die Ethik der Kategorie der Selbstverwirklichung. Nicht nur, weil sie mittelbar auf die Kategorie der Selbstverwirklichung hinweisen, sondern auch, weil sie unmittelbar auf diese angewiesen sind. Dieselben Marxschen Kategorien, deren Inhalt eine sittliche Annahme der Anerkennung des Anderen fordern, besitzen genauso eine ethische Basis für die zugrundeliegende Marxsche Konzeption über die menschliche Selbstverwirklichung.[151]

Die Marxsche Diskussion über die Anerkennung und Selbstverwirklichung geht von einer ethischen Anschauung aus, die sich durch seine ganzen Schriften hindurch zieht, nämlich die Utopie einer menschlichen Gesellschaft, in der der Mensch mensch-

[151] Um dieselbe Argumente hier nicht noch einmal zu wiederholen, weise ich auf die Diskussion unter Punkt V.7 "Der ethische Charakter der Kategorie der Anerkennung bei Marx" hin und versuche im folgenden einige andere Argumente zu entwickeln.

lich leben kann. Das Schaffen der menschlichen Gesellschaft erfordert eine Ethik, weil sie erstens eine Aufgabe der vereinigten Menschen ist, und weil sie zweitens dafür die wechselseitig massenhafte Anerkennung des Anderen voraussetzt. Nur dadurch kann sie in Opposition zur Herrschaft überhaupt stehen.

Wenn Marx die Logik, Dynamik und Struktur der politischen Ökonomie erklärt, macht er das durch eine Weise, deren Ausgangspunkt eine Kritik der Konsequenzen des Kapitalismus für das Leben des Menschen ist. Dadurch richtet er seine Kritik auf das Ziel des Schaffen der menschlichen Gesellschaft aus. Die Kritik an der politischen Ökonomie, selbst schon die Entscheidung, eine negative Kritik auszuüben, setzt die Existenz einer Ethik voraus, die auf dem Gemeininteresse gegründet ist, d.i. zugunsten der Menschheit. Begriffe wie "abstrakte Arbeit", "Entfremdung", "Ausbeutung", "Despotismus", "Expropriation", "Freiheit", "Gewalt", "Kommunismus", "Konkurrenz" weisen schon darauf hin[152], daß es sich bei Marx letztlich um eine Ethik handelt, deren Inhalt mit der Frage über die Existenz der Menschheit verbunden ist. Und diese Frage bei Marx fordert eine menschliche Ethik.

Ich verteidige die Position von Marcuse, nach dem, der Mensch durch das Erkennen von der Notwendigkeit der Vermenschlichung der Gesellschaft, seiner Verantwortung bewußt wird. Es geht nicht um eine ideologische Einstellung, ob der Mensch diese Mitverantwortung für das menschliche Leben trägt oder nicht, sondern ob sie eine Naturgegebenheit ist, wobei deren Druck auf das Individuum ohne das Erkennen (kritisches Bewußtsein) der gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht auftauchen kann. Diese Marxsche Auslegung der Verantwortung jedes Menschen für die Menschheit ist keine Distanzierung oder eine willkürliche Erweiterung des Marxschen Verständnis über die Funktion der Erkenntnis, sondern ihre Hervorhebung. Meiner Einsicht nach impliziert das Erkennen der geschichtlich-gesellschaftlichen Situation des Menschen für Marx, sich ethisch in der Wirklichkeit entscheiden zu müssen und dadurch sich so zu engagieren. Über dieses Sollen jedes Menschen drückt sich Marcuse so aus:

> Die Erkenntnis der geschichtlich-gesellschaftlichen Situation ist also in sich selbst die Erkenntnis einer verbindlichen und verpflichtenden Aufgabe: die praktische Verwirklichung der von und in dieser Situation geforderten ´wahrhaft menschlichen´ Wirklichkeit. (Marcuse, H., Neue Quellen des Historischen Materialismus, 163)

Nach ihm handelt es sich nicht um ein Sollen, sondern um ein Pflicht und sie ist eine Pflicht, weil der Erkennende ein Subjekt der geschichtlich-gesellschaftlichen Situation ist, in der er sein eigenes Leben schafft. Das Attribut *Pflicht* ist stark von einem sittlichen

---

[152] Ich will damit nicht sagen, daß der Begriff in sich in diesen Fällen zwangsläufig auf eine Ethik angewiesen ist.

Inhalt geprägt. Die Menschen haben sich so geschaffen und auf diese Weise müssen sie sich entwickeln. Diese Pflicht stellt sich den Menschen als eine Naturgegebenheit dar, aber eigentlich ist sie eine geschichtlich-gesellschaftliche Konsequenz des Aufeinanderbestimmt-seins der Menschen. Die Einseitigkeit, die noch unter entfremdenden Bedingungen herrscht, ist ein noch aufzuhebener Widerspruch und keine ewige Eigenschaft der Wirklichkeit. Ihre Existenz ist nur möglich, weil die Menschen sie produzieren und reproduzieren. Ohne das Bewußtsein der Arbeit, des Gemeinwesens, der Universalität des Menschen – der menschlichen Attribute – wäre die Entfremdung überhaupt nicht möglich. Und die entwickelten menschlichen Attribute der Menschen fordern, sie *universell* zu verwirklichen. Deshalb bezieht sich Marcuse auf diese Situation als die geforderte "wahrhaft menschliche" Wirklichkeit; d.i. es geht nicht um eine von außen herangetragene idealistische Forderung, sondern um eine geschichtlich-gesellschaftliche Forderung, die die Menschen an sich selbst gerichtet.

Ein anderer Grund dafür, daß bei Marx die menschliche Selbstverwirklichung von einem ethischen Charakter ausgeht, ist die Marxsche Konzeption vom Bewußtsein, da für Marx das Bewußtsein gar nicht ein bloß subjektives, sondern objektiv ist. Somit kann das zu vermenschlichende Bewußtsein nur wirklich sein, wenn es sich politisch an dem Kampf zur Humanisierung der Gesellschaft beteiligt, wenn seine Praxis sich auf die Prinzipien, die die Anerkennung der negierten Menschlichkeit des anderen fördern, gründet. Das impliziert, eine ethische Haltung dem Anderen gegenüber zu haben, die dazu führt, daß das Privatinteresse mit dem Gemeininteresse kongruent sind.

Die menschliche Selbstverwirklichung ist keine Errungenschaft des einzelnen Individuums, sondern eine Aufgabe der vereinigten Menschen. Ihre Wirklichkeit setzt voraus, daß die Individuen solidarisch miteinander umgehen. Die Solidarität, massenhaft in den Praxis der vereinigten Menschen ausgedrückt, ist die grundlegende Basis für die Verwirklichung des Wesens des Menschen.

Im folgenden Kapitel soll die Kategorie der *Solidarität* aus den Marxschen Schriften herausgearbeitet werden.

VII – DIE MENSCHLICHE SOLIDARITÄT ALS ETHISCH-POLITISCHE BEGRÜNDUNG FÜR DIE RECHTFERTIGUNG DER SELBSTVERWIRKLICHUNG UND ANERKENNUNG IN DER MARXSCHEN THEORIE

VII.1 - ÜBER DEN BEGRIFF "SOLIDARITÄT" BEI MARX

Der Begriff der "Solidarität" ist in der gesamten Theorie Marx' eine Voraussetzung, von der zwar explizit selten die Rede ist, aber deren Bedeutung sehrt wichtig ist. Marx hat ihn in den folgenden Texten verwendet: "Rede über den Haager Kongreß", "Ein Komplott gegen die Internationale", "Der Bürgerkrieg in Frankreich", "Die angebliche Spaltung in der Internationale" und in der "Deutschen Ideologie". Jedoch nur im ersten, zweiten und fünften Text hat er sich ausdrücklich darüber geäußert, was für eine Rolle die Solidarität in seiner Theorie spielt.

Marx sieht zwei Funktionen der Solidarität: einerseits ist sie eine Voraussetzung für den Sieg des Proletariats über die feindliche Klasse, die Bourgeoisie. Hier erhält der Begriff "Solidarität" fast eine instrumentelle Funktion, die stark mit der politischen Sphäre verknüpft ist. Und andererseits verleiht Marx ihm einen grundlegenden ethischen Charakter, dessen Inhalt die menschliche Emanzipation betrifft. Diese beiden Perspektiven befinden sich unterschiedlich in den oben zitierten Texten von Marx. In der "Rede über den Haager Kongreß" bezieht sich Marx ausschließlich auf die Solidarität als eine instrumentelle Voraussetzung für die Bekämpfung der Bourgeoisie, ohne jedoch daran Diskussion über die Gründe ihres ethischen Charakters anzuknüpfen. So schreibt er:

> Bürger, denken wir an jenes Grundprinzip der Internationale: die Solidarität. Nur wenn wir dieses lebenspendende Prinzip unter sämtlichen Arbeitern aller Länder auf sichere Grundlagen stellen, werden wir das große Endziel erreichen, das wir uns gesteckt haben. Die Umwälzung muß solidarisch sein, das lehrt uns das große Beispiel der Pariser Kommune, die deswegen gefallen ist, weil es in allen Zentren, in Berlin, in Madrid etc. zu keinerlei großen revolutionären Bewegungen gekommen war, die dieser machtvollsten Erhebung des Pariser Proletariats ebenbürtig wären. [Marx: Rede über den Haager Kongreß, S. 5/6. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 12598/9 (vgl. MEW Bd. 18, S. 161)] (Unterstreichung von mir)

Das solidarische Sein erscheint hier als ein taktisches Verhalten, ohne das der Umsturz der Bourgeoisie unmöglich ist. Die Art und Weise wie Marx die Solidarität hervorhebt,

läßt ihren Charakter hinter dem politischen Ziel verborgen. Eine Reflexion über die Entwicklung dieses Bewußtseins, seine Gründe als bildender Agent des freien Menschen, ohne das das Individuum nicht Seinesgleichen begegnet, macht Marx nicht. Des weiteres scheinen, die Argument, die Marx benutzt um die Proletarier von der Notwendigkeit der Solidarität zu überzeugen gar nicht bildend, sondern nur instrumentell zu sein.

Doch, bei genauerer Betrachtung der obigen Passage wird deutlich, daß Marx die Praxis Solidarität über die gewerkschaftlichen ökonomischen Interessen hinaus annimmt. Die menschliche Solidarität fordert "sichere Grundlagen", auf deren Boden das Bewußtsein der Notwendigkeit der (eigenen) Humanisierung der Menschen basiert. Diese Grundlagen entsprechen dem menschlichen Bedürfnis der Selbstverwirklichung, weil sie die menschlichen Attribute sind.

Im Text "Ein Komplott gegen die Internationale" zeigt Marx[153] beide Perspektiven, unter denen er die Solidarität betrachtet hat. Sie sind nicht getrennt oder widersprüchlich, sondern je nach seinem Textinteresse und Adressaten, haben sie eine instrumentelle oder philosophische Bedeutung. Einmal bezieht sich Marx auf sie als eine Kampfmethode, die die Proletarier einsetzen müssen um die Bourgeoisie zu stürzen:

> Es ist überflüssig, von der Solidarität unter den Revolutionären zu reden, auf ihr beruht die ganze Macht des revolutionären Werks. Die Revolutionsgenossen, welche auf gleicher Höhe revolutionären Verständnisses und revolutionärer Leidenschaft sich befinden, müssen soviel wie möglich über alle wichtigen Angelegenheiten gemeinschaftlich beraten und ihre Beschlüsse einstimmig fassen. [Marx/Engels: Ein Komplott gegen die Internationale Arbeiter-Assoziation, S. 177. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 12953 (vgl. MEW Bd. 18, S. 428)]

Das Interesse von Marx liegt darin die Proletarier darauf aufmerksam zu machen, daß ohne die gemeinschaftliche Praxis, die auf das wohlverstandene Interesse gerichtet ist, die Befreiung der Unterdrückung nicht möglich ist. Jedoch ist das gemeinschaftliche Agieren nicht nur ein strategisches Verhalten, sondern auch ein pädagogisches Prinzip. Diese Schlußfolgerung kann gezogen werden, weil das Sich-gegenseitige-gemeinschaftliche-Beraten den Zustand bewirkt, in dem jedes Individuum die Angewiesenheit auf den Anderen bewußt aufnimmt und deshalb die Anderen menschlich behandelt. Dies geschieht nicht nur, weil es sich der Notwendigkeit der Solidarität bewußt wird und mit ihr einverstanden ist, sondern auch, weil es dies als ein Bedürfnis entwickelt hat. Diese Idee vertritt Marx explizit einige Seiten zuvor. Dort, wo er die These der Gerechtigkeit kritisiert, denunziert er die Unzulänglichkeit ihres Inhaltes für die Umsetzung in

---

[153] Ich sage hier Marx, aber wie in der Bibliographie steht, handelt es sich um einen Text von Marx und Engels.

die Praxis. Für Marx ist die Gerechtigkeit nur möglich durch die *vernunftgemäße Organisation der Gesellschaft.* Er beschreibt den Inhalt solcher gesellschaftlichen Organisation wie folgt:

> Diese so sehr ersehnte Lösung, unser aller Ideal, ist die Freiheit, Sittlichkeit, Bildung und Wohlfahrt eines jeden vermittelst der **Solidarität** aller, - es ist die menschliche Brüderlichkeit. [Marx/Engels: Ein Komplott gegen die Internationale Arbeiter-Assoziation, S. 250/1. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 13026/7 (vgl. MEW Bd. 18, S. 462)] (Unterstreichung und Hervorhebung von mir)

Hier ist der ethische Charakter der Marxschen Konzeption über die Solidarität eindeutig. Sie ist die Basis der menschlichen Brüderlichkeit. Der Mensch kann nur durch sie seine Freiheit und Wohlfahrt erreichen, weil nur durch die Solidarität er seine Sittlichkeit menschlich bilden kann.

In der "Deutschen Ideologie" arbeitet Marx mit der Voraussetzung der Solidarität, wo er sie ausdrücklich als eine unentbehrliche Praxis für die freie Entwicklung aller Menschen bezeichnet. Die Konzeption über die Solidarität, die Marx an dieser Stelle darstellt, zeigt auch eine philosophische Haltung über sie, deren Wesen ethisch ist:

> Innerhalb der kommunistischen Gesellschaft, der einzigen, worin die originelle und freie Entwicklung der Individuen keine Phrase ist, ist sie bedingt eben durch den Zusammenhang der Individuen, ein Zusammenhang, der teils in den ökonomischen Voraussetzungen besteht, teils **in der notwendigen Solidarität der freien Entwicklung Aller**, und endlich in der universellen Betätigungsweise der Individuen auf der Basis der vorhandenen Produktivkräfte. [Marx/Engels: Die deutsche Ideologie, S. 813. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 2073 (vgl. MEW Bd. 3, S. 424)] (Hervorhebung von mir)

Indem für Marx der Mensch das Bewußtsein benötigt, daß seine freie Entwicklung als Mensch mit der Entwicklung des Anderen übereinstimmen muß, erhält die Solidarität schon dem Keim einer Ethik, deren Ziel ihre Universalisierung ist.

VII.2 – DIE BEDEUTUNG DES SICH MENSCHLICH SOLIDARISCHEN VERHALTENS ÜBER MARX HINAUSGEHEND

VII.2.1 - Die Aufgabe des Menschen innerhalb der Gattungen

Bei Marx scheint das Verhältnis Mensch-Natur utilitaristisch zu sein. Denn es gibt Passagen in den "Pariser Manuskripte", in denen er sich ausdrücklich auf die Natur bloß als ein Gegenstand für die menschliche Arbeit bezieht. Er zeigt uns eine Natur, deren Funktion es ist, von den Menschen benutzt zu werden. Der Mensch als Oberhaupt der Natur hat diese zu seiner notwendigen Verwendung. Die von den Menschen getrennte Natur wäre dadurch, wie er selbst sagt, ein Stoff für die menschliche Arbeit oder *der unorganische Leib des Menschen.* Aber wenn er den Zusammenhang des physischen und des geistigen Lebens des Menschen mit der Natur erklärt[154], stellt er die Voraussetzung auf, daß der Mensch ein Teil der Natur ist. Das ermöglicht ihn zu behaupten, daß dieses untergeordnete Verhältnis der Natur unter die Menschen, eigentlich keine Unterwerfung oder Utilitarismus charakterisiert, weil der Mensch ja ein Teil der Natur ist. Wenn die Natur dem Mensch untersteht, untersteht sie also einem Teil ihrer selbst.

Damit entfernt sich Marx' Konzeption der Natur vom bloßen Utilitarismus, doch bleibt der Mensch als Oberhaupt der Natur bestehen, dem alle anderen Lebewesen und Gegenständen unterstehen sollen. Das sagt er ausdrücklich, wenn er die Geschichte definiert:

> Die Geschichte selbst ist ein *wirklicher* Teil der *Naturgeschichte, des Werdens* der Natur zum Menschen. [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 149. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 717 (vgl. MEW Bd. 40, S. 544)]

Das Werden zum Menschen ist der Sinn der Entwicklung der Natur, weil der Mensch ein Teil von ihr ist, aber um sich selbst zu verwirklichen, steht er in Abhängigkeit zu ihr. Deswegen wurde die Natur durch den Vergesellschaftungsprozeß ihrer Ruhe enthoben und in den Kreis der komplex gesellschaftlichen Verhältnisse geworfen. Außerdem ist der Mensch keine fertige Schöpfung der Natur, sondern ein Sein, das nicht nur sich selbst schafft, sondern auch durch seine Schaffung (sich selbst) keinen zwangsläufigen Einklang zwischen Essenz und Existenz bewirkt. Daher schafft er für sich selbst zugleich

---

[154] "Daß das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt hat keinen andren Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur."(Marx, K. Pariser Manuskripte, EB1, S. 516)

die Forderung, nämlich die Inhalte seines Wesens zu verwirklichen. Dies zieht die Reflexion über die Natur von dem Menschen aus nach sich:

> ...der Mensch für den Menschen als Dasein der Natur und die Natur für den Menschen als Dasein des Menschen... [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 153. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 721 (vgl. MEW Bd. 40, S. 546)]

Sowohl in dem ersten Teil der Behauptung als auch in dem zweiten ist der Mensch das Sein, das der Natur einen lebendigen Sinn gibt, dessen Inhalt den bloße Automatismus der Gesetzlichkeiten der Natur überschreiten und einen - in ständiger Qualifizierung des Lebens überhaupt – Sich-erneuernden-Sinn schafft.

Die Tatsache, daß das Wesen des Menschen nicht verwirklicht ist, weist darauf hin, daß die Lebensumstände dem nicht entsprechen, d.h. die Natur nicht nach ihm organisiert ist. Der Grund dafür ist, daß der Entfremdung zum Trotz, die Natur als solche den wachsenden Bedürfnissen des Menschen in keiner unmittelbaren Verfügbarkeit steht. Die Natur muß von den Menschen bewußt menschlich gestaltet werden, um dem Menschen zu entsprechen. Es ist seine Aufgabe sie umzugestalten:

> Weder die Natur – objektiv – noch die Natur subjektiv ist unmittelbar dem *menschlichen* Wesen adäquat vorhanden. [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 219. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 787 (vgl. MEW Bd. 40, S. 579)]

Nachdem der Mensch entstanden ist, war die Natur keine Schöpfung oder Selbstschöpfung mehr, sondern eine dauernde Schaffung des Menschen, welcher ständige Veränderungen in ihr bewirkte.

Die beiden Thesen, nämlich die der Zentralität des Menschen in der Natur und die des Werdens der Natur zum Menschen sind die Gründe dafür, weshalb diese kurze Diskussion über die Stellung des Menschen in der Natur entwickelt wurde.

In einer Analyse über die Gründe und Implikationen der menschlichen Solidarität stellt sich zugleich die Frage nach der Aufgabe des Menschen in der Natur. Sofern die menschliche Solidarität nicht nur das menschliche Leben, sondern auch zwangsläufig das Leben überhaupt fördert, denn Mensch und Natur sind in einer ständigen Symbiose, dann arbeitet das solidarische Bewußtsein(praktisch) mit einer bestimmten Konzeption von Natur (gesellschaftlich), die dem Menschen entspricht. Die solidarische Praxis ist deshalb nicht nur mit den Menschen solidarisch, sondern auch mit der ganzen Natur, weil ihre menschliche Organisiertheit die Hauptbedingung dafür ist, daß der Mensch sich selbstverwirklichen kann. Der Mensch übernimmt Verantwortung, indem er die Natur ihm entsprechend umgestaltet, für die Erhaltung und Förderung aller Lebensgat-

tungen. Er nimmt die Natur unter seinen Schutz, und als ein Teil von ihr, löst er sich von ihr als ihre lebendige Wahrheit. Sie ist nicht mehr der *unorganische Körper des Menschen*, sondern mit dem Menschen vermenschlicht, ist sie das Leben überhaupt.

Der Mensch kann das tun, weil er ein *Gattungswesen* ist. Dieses menschliche Attribut beinhaltet die Zentralität des Menschen in der Natur, seine Fähigkeit, die Kausalitäten der Natur umzuorganisieren, ohne ihre Gesetzlichkeiten mißachten zu wollen, und dadurch die Natur als eine Totalität gerecht zu behandeln. Das heißt, jedes Lebewesen, jeder Gegenstand der Natur in diesem Ensemble zu betrachten und zugleich die notwendige Umgebung jedes zu garantieren. In den "Pariser Manuskripten" gibt es die schon zitierte Passage, in der Marx bezüglich des menschlichen Attributes, den Mensch von dem Tier differenziert. Marx spricht von der Aufgabe des Menschen als Oberhaupt der Natur:

> ...es produziert einseitig, während der Mensch universell produziert; es produziert nur sich selbst, während der Mensch die ganze Natur reproduziert... Das Tier formiert nur nach dem Maß und dem Bedürfnis der Spezies, der es angehört, während der Mensch noch dem Maß jeder Spezies zu produzieren weiß und überall das inhärente Maß dem Gegenstand anzulegen weiß; der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit. (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 517) (Unterstreichung von mir)

Nur ein Lebewesen, das die entsprechende Anlage hat, universell zu produzieren und deshalb nach dem Maß jeder Spezies zu produzieren versteht, kann die Natur nach den Gesetzen der Schönheit reproduzieren und deshalb die Aufgabe des Oberhaupts der Natur übernehmen. Und dieses Lebewesen ist der Mensch.

VII.2.2 - Was heißt menschlich solidarisches Verhalten?

Die Solidarität unter verdinglichenden (kapitalistischen) Umständen ist die mögliche praktische Form der Anerkennung der Menschlichkeit des Anderen. Sie existiert bei denjenigen, die ihre eigene Entfremdung aufdecken und die Notwendigkeit der Verwirklichung ihres Wesens zu ihrem eigenen Bedürfnis gemacht haben. Sie ist der Weg zu der Umsetzung der vorantreibenden Basis der menschlichen Erfahrung unter unmenschlichen Bedingungen. Sie ist die bewußte, jedoch nicht spontane, Basis für die Bekämpfung der Unterdrückung der Menschlichkeit. Deshalb ist die menschliche Solidarität keine passive Tugend, die ein volles Verständnis und Akzeptanz der Praxis des Anderen, sondern ein kämpferisches Verständnis des bisherigen Entwicklungsprozesses des Menschen beinhaltet. Die menschliche Solidarität kann nur durch die Solidarität mit dem menschli-

chen, d.h. mit jeder Praxis, die zum Menschlichen strebt, einhergehen. Eine nichtvermenschlichende Praxis kann nur mit einer ihr entsprechenden solidarisch sein und Solidarität haben. In dieser Hinsicht äußerte sich Marx, wenn er die antiproletarischen Prinzipien, Methode und Aktionen der *Allianz der sozialistischen Demokratie* vorstellt, und ihre Mitglieder als Verräter der Arbeiterbewegung denunziert:

> Der Revolutionär kann Freundschaft und Zuneigung nur zu dem hegen, der durch Taten bewiesen hat, daß er gleichfalls Agent der Revolution ist. [Marx/Engels: Ein Komplott gegen die Internationale Arbeiter-Assoziation, S. 177. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 12953 (vgl. MEW Bd. 18, S. 428)]

Marx bezieht sich hier auf Bakunin und seine Anhänger, die, nach der Internationalen, die Desorganisierung der Arbeiterbewegung vorantrieben. Obwohl sie der proletarischen Klasse angeschlossen waren, wirkten ihre Prinzipien, Methoden und Aktionen gegen das Proletariat. Solidarität mit ihnen wäre im Sinne Marx' die Negation der menschlichen Solidarität, sofern ihre Interessen die menschlichen Interessen nicht vertreten, sondern die Interessen einer heimlichen Organisation sind. Der Anschluß an die Praxis, in der Privatinteressen vertreten werden, impliziert die Akzeptanz von Werten, die der gemeinschaftlichen Freiheit entgegen stehen, und eine Obstruktion für die Ausbildung einer gemeinschaftlichen Annahme des Lebens bedeuten. Sie entspringen und münden aus und in dem reinen Egoismus. Hier geht es nicht mehr um menschliche Solidarität, weil sie bewußt oder unbewußt nicht zu der menschlichen Aufgabe der Verwirklichung der Menschheit beiträgt, sie wird vielmehr erschwert. Die Solidarität, die dadurch praktiziert werden kann, überschreitet auf keinen Fall die private Sphäre. Auf religiösen Gründen oder materiellen Interessen gegründet, dürfen sie nicht als menschlich anerkannt werden. Eine menschlich solidarische Praxis muß sich in Kohärenz erhalten, sonst ist sie gar nicht revolutionär. Und diese Kohärenz bewährt sich in der Praxis. Deshalb differenzieren sich in der Praxis, d.i. in der Praxis jedes Individuums zwei unterschiedlichen Weltanschauungen aus, eine vermenschlichende und eine unvermenschlichende.

Eine menschlich solidarische Praxis ist eine, die, ohne auf die Privatinteressen jedes Individuums zu verzichten, auf das Gemeinwohl im Zusammenleben abzielt. Sie schafft es, weil für so ein Individuum seine Privatinteressen aus dem größten menschlichen Bedürfnis – dem Menschen – gedacht werden. Eine Individualität steht der anderen nicht entgegen, sondern jede definiert ihre Besonderheit, ohne irgendwelchen Herrschaftswunsch verwirklichen zu wollen. Das Individuum entwickelt die Fähigkeit das Private mit dem Gemeininteresse übereinstimmen zu lassen. Die Wichtigkeit dieser Fähigkeit für die Selbstverwirklichung des Menschen liegt in der These, daß, wenn die Befriedigung des Bedürfnisses die Fähigkeit zum "Genuß" voraussetzt, daraus folgt, daß die Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse die Entwicklung der entsprechenden indivi-

duellen Fähigkeiten verlangt, die letztlich in der Fähigkeit liegt, die Privatinteressen mit den Gemeininteressen in eins fallen lassen zu wollen und zu können:

> Die Fähigkeit des Genusses ist die Bedingung für denselben, also erstes Mittel desselben und diese Fähigkeit ist Entwicklung einer individuellen Anlage, Produktivkraft."(Marx, K., Die Grundrisse der politischen Ökonomie, MEW, Bd.42, S.607)

Das impliziert, daß der Mensch durch die Praxis der Solidarität, die Fähigkeit entwickelt, das menschliche Leben aus der gemeinschaftlichen Perspektive zu reflektieren und seine Individualität durch und nicht über die andere Individualität zu bewähren. Deshalb setzt die Befriedigung der wirklich menschlichen Bedürfnisse die vermenschlichten menschlichen Fähigkeiten voraus. Diese entspringen aus der Bildung der entsprechenden Fähigkeiten, deren Hauptbasis die menschliche Solidarität ist.

Eine menschlich solidarische Praxis steht einer anderen Praxis menschlich entgegen, deshalb kann sie mit einer unmenschlichen Praxis nicht solidarisch sein. Seine Opposition zur unmenschlichen Praxis gründet sich nicht auf einen bloßen negativen Widerstand, sondern auf ein positives Bild der Menschheit. Eine menschlich solidarische Praxis, statt in die unmenschliche Logik des Anderen zu geraten, denkt das menschliche Wesen über die Negativität seines Zustandes hinaus und bildet dadurch ihre menschlichen Bedürfnisse. Somit, hat die menschliche Solidarität nichts mit den Gruppeninteressen zu tun, weil diese nicht das allgemein menschliche Interesse vertreten, sondern die Interessen einiger, d.i. Privatinteressen.

VII.2.3 - Die konkrete Erfahrung des Versuches menschlich solidarischen Verhaltens unter entfremdender Praxis

Das Bewußtsein der Notwendigkeit der menschlichen Solidarität wird auf zwei Arten bestimmt: einerseits als Voraussetzung für die Durchsetzung eines wirklichen Widerstandes gegen die Herrschaft einer Klasse und andererseits für die Bildung eines wirklich menschlichen Bewußtseins. Beide sind innerhalb der Marxschen Theorie zwangsläufig verflochten. Die erste ohne die zweite würde dieselbe verdinglichende Logik des Anderen verwenden statt das menschliche Interesse zu vertreten und die zweite ohne die erste impliziert, daß sie kein abstraktes Bewußtsein, sondern ein praktisches ist. Eine menschliche(revolutionäre) Praxis ist eine, die mit den kapitalistischen Interessen nicht verhandelt, sondern sie in ihrer Wesenheit bekämpft, in ihrem Sinn des Habens. Sie schafft dies, indem sie die Welt als eine für die Menschen betrachtet und daher sich dafür einsetzt. Insofern, wie schon hier dargestellt wurde, beweist sich nach Marx die

Wirklichkeit einer unentfremdenden Praxis nicht in dem gemeinten theoretischen Gegensatz zur Wirklichkeit, sondern in dem Gegensatz, in dem die Welt das Subjekt der Praxis behandelt und anerkennt.

Diesen nicht bloß theoretischen Gegensatz zu schaffen ist Aufgabe der bürgerlichen Presse. Er entsteht aus der praktischen Reaktion der Bourgeoisie, die den Widerstand gegen ihre Interessen gnadenlos unterdrückt. Hier besteht, nach Marx, der Beweis des menschlichen Charakter der solidarischen Praxis, indem sie diese unmenschlich behandelt und als Feind der "wahren" menschlichen Interesse anklagt. Das bedeutet nicht, daß jede Praxis, die von der Bourgeoisie gnadenlos unterdrückt wird, wirklich von menschlichen Interessen getrieben ist. Eine Opposition, die nur äußerlich stört, aber praktisch gar nichts dagegen unternimmt und bewirken kann, ist dem Kapital gegenüber ohnmächtig. Eine Opposition, die dem Kapital keine wesentliche Opposition entgegnet, ist kein Widerstand. Ihm gegenüber, eine wesentliche Opposition zu leisten, hängt von der Existenz einer radikalen Indisposition irgendwelcher Herrschaftsformen ab, und nur eine menschlich solidarische Praxis hat solche Indisposition in sich. Die Wirklichkeit und nicht das Subjekt ist auch hier das Kriterium für das Urteil über eine einer Praxis und nicht das, was ihr Subjekt von sich denkt.

VII.2.4 - Der erzieherische Charakter des sich menschlich solidarischen Verhaltens

Das menschlich solidarische Verhalten ist keine vorübergehende Hinwendung zum Guten, sondern die bewußt entschiedene vermenschlichende Praxis. Wenn sie bewußt entschieden ist, ist sie ein Prinzip des Lebens, mit dem der Mensch glaubt, sich seine negierte Menschlichkeit anzueignen. Die Praxis der Solidarität, d.h. die Entscheidung sich dem Anderen gegenüber solidarisch zu verhalten, erzieht den Menschen zum Bewußtsein der Notwendigkeit der Vermenschlichung der Gesellschaft. Ein bestimmtes Bewußtsein zu erreichen und dies zum Bedürfnis zu machen, impliziert einen Selbsterziehungsprozeß, egal welche Richtung dieser auch einschlägt. Und wenn der Selbsterziehungsprozeß auf der Praxis der menschlichen Solidarität gegründet ist, vermenschlicht er den Menschen und entfremdet sich nicht von dem Menschen. Der erziehende Inhalt dieser Art von Verhältnis besteht darin, daß der Mensch sich dadurch selbstverwirklichen kann, anstatt sich entfremden zu müssen. Das Erkennen des menschlichen Wesens, das seinem Inhalt treu bleiben will, nimmt die Solidarität als eine notwendige Voraussetzung für die Durchsetzung einer Praxis, die für die Selbstverwirklichung des Menschen kämpfen will. Sie entfremdet sich nicht vom Gemeinwesen des Menschen, sondern fördert es, indem es universell konzipiert ist.

Solidarisch seiend, lernt der Mensch sein Wesen frei kennen, weil er es nicht einem anderen Wesen, sondern dem Interesse des Menschen unterordnet. Hierin verbirgt sich der pädagogische Charakter der Solidarität. Der Mensch schafft durch seine Praxis, sein gefangenes Wesen über die Einseitigkeit seiner Entfremdung hinaus, zu erkennen, seine notwendige Verwirklichung vorauszusehen, und nimmt sie als sein (menschliches) Bedürfnis an. Die Solidarität ist deshalb nicht nur eine Konsequenz dieses Bewußtseins, sondern auch seine Förderung.

Der erzieherische Charakter des menschlich solidarischen Verhaltens besteht also in der freien Erkenntnis des menschlichen Wesens, in der Bildung des menschlichen Bewußtseins, in der praktischen Bekämpfung der Entfremdung, in der brüderlichen Vereinigung der Menschen, in der Identität mit dem Gemeinwesen des Menschen.

In der Herausarbeitung der Kategorien: *Der Entfremdung, des Wesens des Menschen, der Anerkennung, der Selbstverwirklichung und der Solidarität* wurde bisher sowohl direkt als auch indirekt auf pädagogische Aspekte eingegangen. Im Kapitel über die "Entfremdung des Menschen" waren diese pädagogischen Aspekte in der Analyse des erzieherischen Charakters der Aufhebung der Entfremdung enthalten. Im Kapitel "Über das Wesen des Menschen" in der Forderung der Bildung des Menschen für die Verwirklichung seines Wesens. Im Kapitel über die Anerkennung unter dem Untertitel "Der bildende Charakter einer sich vermenschlichenden Praxis", im Kapitel über die *Selbstverwirklichung* unter dem Untertitel "Bewußtsein und Wille des Individuums zum Zusammenfallen des Privatinteresses mit dem Gemeininteresse" und "Der ethische Charakter der menschlichen Selbstverwirklichung bei Marx", sowie in dem Kapitel über die *Solidarität* unter dem Untertitel "Der erzieherische Charakter des sich menschlich solidarischen Verhaltens".

Damit die Diskussion bezüglich des erzieherischen Elements nicht unverständlich bleibt, fehlt jedoch noch eine Überlegung, die sowohl die Marxsche Haltung zur Erziehung darstellt, als auch die Notwendigkeit des Ausblickes der hier entwickelten Kategorien aus der Marxschen Perspektive heraus auf die Pädagogik zu begründen hilft.

Im nächsten Abschnitt wird versucht, diese Forderung zu erfüllen, ohne den Anspruch zu erheben, eine ausführliche Analyse darzulegen.

VIII - AUSBLICK AUF DIE PÄDAGOGIK

Eine pädagogische[155] Untersuchung des Zusammenhangs der menschlichen Attribute(Bewußtsein, Arbeit, Universalität, Freiheit und Gesellschaftlichkeit) mit den Kategorien der Selbstverwirklichung, der Anerkennung und der Solidarität, bei Marx.

VIII.1 – VORBEMERKUNGEN

Wir haben bisher die Kategorien des Wesens des Menschen, der Anerkennung, der Selbstverwirklichung und der Solidarität bei Marx philosophisch analysiert und dargestellt. Aber die hier geforderte Perspektive der Fragestellung ist wesentlich pädagogisch. Um die Frage nach den Voraussetzungen und Implikationen einer pädagogischen Praxis, die mit Marx' Kategorien des Wesens des Menschen der Anerkennung, Selbstverwirklichung und Solidarität begründet werden soll, beantworten zu können, muß zuerst die These gerechtfertigt werden, daß es möglich ist, diese Kategorien bei Marx zu erforschen und ihren Inhalt systematisch darzustellen, obwohl er sich nicht direkt mit ihnen befaßt hat. Diese Frage beinhaltet andererseits auch eine systematische Zusammenfassung der philosophischen Analyse, die die notwendige Voraussetzung für den pädagogischen Ausblick auf die in Frage stehenden Kategorien ist. Das heißt, wenn *das Wesen des Menschen, die Anerkennung, die Selbstverwirklichung und die Solidarität* pädagogisch betrachten werden, müssen sie mit den Thesen der vorigen Kapitel betrachtet werden. Im Kapitel "Ausblick auf die Pädagogik" wird beabsichtigt, zunächst das Feld der Erziehung bei Marx zu betrachten und einige Annahmen über grundlegende Zusammenhänge darin zu entwickeln. Danach werden die zitierten Kategorien in einer pädagogischen Perspektive betrachtet.

Diese Betrachtung geht nicht von der Voraussetzung aus, daß es eine Marxsche Pädagogik gibt. Marx war kein Pädagoge und hat sich mit pädagogischen Fragen nicht befaßt, obwohl sie im Hintergrund seiner Analysen spürbar sind. Marx hat sie sogar direkt gestellt, ohne sie jedoch weiter zu verfolgen. Trotzdem weisen die Fragen und die Kritik in Marx' Schriften notwendigerweise auf das Problem der Erziehung hin. Dies wird in der Folge noch begründet werden müssen Im Moment reicht es, zu betonen, daß

---

[155] Hier nehme ich den Terminus *Pädagogik als Erziehungswissenschaft an.*

Marx kein Pädagoge war, aber seine Theorie einen sehr wichtigen Beitrag zur emanzipatorischen Bildung liefert. Wie Scarbarth feststellt[156]:

> Karl Marx ist insofern sicher kein "Klassiker *der* Pädagogik", wohl aber ein "Klassiker *für* die Pädagogik", in seiner weltweiten Wirkungsgeschichte und seiner herausfordernden Wirkkraft für Erziehungstheorie und Erziehungspraxis des gegenwärtigen Jahrhunderts wohl nur dem Begründer der Psychoanalyse, Sigmund Freund, vergleichbar. (Scarbarth, Horst. Karl Marx, in: Klassiker der Pädagogik, S. 08)

Der Grund für das Interesses, Marx pädagogisch zu betrachten, liegt hauptsächlich im Charakter und Ziel seiner materialistisch-dialektischen Theorie, zur menschlichen Selbstverwirklichung beizutragen.

Eine dritte Vorbemerkung zu diesem Text, betrifft persönliche Elemente, die motivierend hinter der Argumentation und Blickrichtung des Verfassers stehen. Die Entscheidung, auf was und wie jemand seinen Blick richtet, wird bewußt oder unbewußt von den gemachten Erfahrungen und den Einstellung ihnen gegenüber bestimmt. Meine Motive, die gewählte Fragestellung aus einer Marxschen Perspektive zu behandeln, liegen weit weg von Europa und Deutschland. Sie kommen aus Erfahrungen, die in Brasilien gesammelt wurden und weisen über die Promotion als solche hinaus[157]. Kurz gesagt: Wenn der Ausdruck "Schüler" gebraucht wird, habe ich sowohl die Jugendlichen des Ausbildungskurses für Erzieher und Bürohilfskräfte der Schule Deocleciano Barbosa de Castro in Jacobina-Bahia-Brasilien, als auch die Jugendlichen und Erwachsenen meines Lehramtes an der Universidade do Estado da Bahia im Blick. Ebenso diskutiere ich die pädagogische Praxis der Lehrer in Hinblick auf die Praxis meiner Kollegen in den erwähnten Institutionen.

Nunmehr wird versucht, die Struktur und Entwicklung dieses Textes aufzuklären, damit verständlich wird, was mit dem *Ausblick* aus den Kategorien des Wesens des Menschen, der Anerkennung, der Selbstverwirklichung und der Solidarität *auf die Erziehung* beziehungsweise *die pädagogische Praxis des Lehrers* intendiert ist.

---

[156] Ich möchte hier gern klar machen, daß ich mit der Interpretation von diesem Autor über Marx in keiner Weise einverstanden bin, da er keine ernsthafte Auslegung der Marxschen Gedanken vornimmt, sondern eine ideologische Kritik seiner Theorie. Obwohl er am Anfang dieses Texts versucht hat, eine philosophische Betrachtung zu unternehmen, mündet dieses Vorhaben in eine bloße Ideologisierung. Jedoch erlaube ich mir, diese und vielleicht einigen anderen Behauptungen von ihm zu verwenden.

[157] In der Einleitung meiner Doktorarbeit habe ich kurz über Nordost-Brasilien und meine Erfahrungen als Lehrer in diesem Gebiet gesprochen. Die kritische Darstellung, die dort gemacht wurde, ist eine notwendige Voraussetzung, den Sinn meiner Worte an dieser Stelle zu verstehen.

Dieser Text teilt sich in fünf Punkte. Der Erste handelt von den *Vorbemerkungen*, die verständlich machen sollen, was mit dem Ausblick aus den erforschten Kategorien auf die Pädagogik beabsichtigt wird, damit die gezielten Ansprüche erfaßt werden und dieser letzte Teil in der Totalität dieser Arbeit betrachtet wird. Dadurch wird vermieden, daß *der Ausblick auf die Pädagogik* als ein zweiter Teil der Forschung angesehen wird, der die genaue Entwicklung der erforschten Kategorien im pädagogischen Bereich darstellen müsste. Es geht also hier nicht darum, diese Entwicklung in ihrer Vielfältigkeit und ihrem Reichtum aufzuklären oder zu beschreiben, sondern mehr darum, darzustellen, daß es möglich und notwendig ist – sofern die menschliche Emanzipation das Ziel ist - , sie aus der pädagogischen Praxis des Lehrers zu betrachten, und auch einige Hinsichten aufzuzeigen, unter denen sich die These dieser Notwendigkeit rechtfertigt, sowie welches die Voraussetzungen und Implikationen für eine pädagogische Praxis sind, die sich aus ihnen heraus ausrichtet.

Somit bedeutet der Beitrag dieser Forschung, die Bestätigung der Möglichkeit und insbesondere der Notwendigkeit für eine pädagogische Praxis, die emanzipatorisch sein will, sich aus der hintergründigen Marxschen Konzeption des Wesens des Menschen, der Anerkennung, der Solidarität und der Selbstverwirklichung auszurichten.

Insofern stellt sich als die erste notwendige Aufgabe dieses letzten Textes, die Begründung der These, daß die Marxsche Philosophie ihre Fortsetzung in der Pädagogik finden kann. Diese These wird mit sieben Aspekten der Marxschen Philosophie begründet. Das wird unter dem Punkt VIII.2 entwickelt.

Nachdem diese Herausforderung erfüllt wurde, die Erziehung mit Marxschen Augen anzuschauen, besteht die Verpflichtung, weiter zu entwickeln, wie aus dieser Sicht der Erziehungsprozeß des Menschen entsteht und im Allgemeinen das Verhältnis Erziehung - Gesellschaft zu erläutern. Dieser allgemeine Blick auf das Verhältnis, die unter dem Punkt VIII.3 entwickelt wurde, erfaßt noch nicht den Ort und die Hauptsubjekte des Interesses dieser Arbeit, d.h. die Schule, die Lehrer und Schüler. Das wird unter dem Punkt VIII.4 dargestellt. In der Entwicklung dieses Teiles werden Fundamente entstehen, die eigentlich Voraussetzungen und Implikationen des nächsten Punktes sind. Die fünf menschlichen Attribute als erzieherische Prinzipien zu betrachten, erfordert sie in ihrem *Locus* anzuschauen, nämlich der pädagogischen Praxis des Lehrers in der Schule. Daher wird die Diskussion des Zusammenhanges gefordert, in den die pädagogische Praxis des Lehrers einbezogen ist, nämlich Schule-Gesellschaft. Sofern pädagogische und gesellschaftliche Praxis sich nicht trennen lassen, mündet die Klärung derjenigen Kategorien aus der *pädagogischen Sicht* zwangsläufig in den Fundamenten des nach Marx – wie bereits dargestellt - Verhältnisses Schule-Gesellschaft. Diese letzte Diskussion ist in dem Punkt VIII.5 dieses Kapitels, unter dem Titel "Die menschlichen Attribute als pädagogische Prinzipien für die Förderung der Praxis der Anerkennung und Solidarität:

Der Beitrag der erzieherischen Praxis des Lehrers für die Verwirklichung des Wesens des Menschen", entwickelt. Die Struktur dieses Teils ist folgende: Zunächst wird versucht, die These zu begründen, daß jede erzieherische Tätigkeit auf einer bestimmten Konzeption des Wesens des Menschen gegründet ist und sich nach ihr ausrichtet. Deswegen besteht die Notwendigkeit, den Inhalt dieses Wesens in pädagogische Prinzipien zu transformieren. Nachfolgend wird versucht, aus jedem menschlichen Attribut pädagogische Prinzipien abzuleiten und anschließend versucht, die Verknüpfung jedes Prinzip mit den Kategorien der Anerkennung, Solidarität und Selbstverwirklichung aufzuzeigen.

VIII.2 – VON DER PHILOSOPHIE ZUR ERZIEHUNG

Man kann mehrere Gründe in Marx' Texten dafür finden, daß seine Philosophie in die Pädagogik mündet.[158] Der wesentlichste Grund hierfür liegt in der Marxschen Konzeption der Philosophie als einer praktischen. Wie bekannt, ist es nach Marx die Aufgabe der Philosophie, die Welt zu verändern. So steht es in der elften Feuerbach-These:

> Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern. [Marx: Thesen über Feuerbach, S. 7. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 824 (vgl. MEW Bd. 3, S. 7)]

Wenn die Philosophen die Welt nur verschieden interpretiert haben, ohne sie zu verändern, dann haben sie sie aus einer Marxschen Perspektive falsch interpretiert . Nur eine Philosophie, die die Veränderung des Geistes (seine geistige Befreiung) durch die Veränderung der bestehenden Welt anstrebt, ist wirklich imstande zur Selbstverwirklichung des Geistes beizutragen. Um zu klären, wie die Philosophie dazu beitragen könne, muß

---

[158] Der Beitrag von Dewey zu dieser "Verpflichtung" der Philosophie für die Vermenschlichung der Welt in der Konkretheit ihrer impliziten oder expliziten "Imperative" ist sehr interessant. Er geht davon aus, daß dies eine der Aufgaben der Philosophie ist und stellt folgendes fest: "In der Erziehung kann die Philosophie Methoden bereitstellen, um die Kräfte der Menschen im Sinne ernster und durchdachter Lebensauffassungen zu verwerten. Die Erziehung ist das Laboratorium, in dem die philosophischen Formulierung greifbar werden und erprobt werden können."(Dewey, J., Demokratie und Erziehung, S. 162) Dewey redefiniert aus dieser wesentlichen Verflochtenheit der Philosophie mit der Erziehung die Philosophie selber: "Die ´Philosophie der Erziehung´ ist nicht eine äußere Anwendung fertiger Gedanken auf ein System praktischer Handlungen, das aus einem grundsätzlich anderen Ursprung und Zweck herkommt: sie ist nur die ausdrückliche Formulierung des Problems, wie die rechten geistigen und moralischen Verhaltensweisen im Hinblick auf die Schwierigkeiten des gegenwärtigen sozialen Lebens entwickelt werden können. Die am tiefsten eindringende Definition der Philosophie, die sich geben läßt, ist demnach die: *die Philosophie ist die Theorie der Erziehung in ihrer allgemeinsten Gestalten.*" (Dewey, J. Demokratie und Erziehung, S. 164)

sie pädagogisch betrachtet werden. Es reicht nicht, daß die Philosophen die Welt und die Möglichkeit ihrer Veränderung erklären. Denn die Welt wird nicht von Philosophen gesteuert – wie Platon es sich gewünscht hat. Sie ist vielmehr ein Resultat von Klassenkämpfen. Schon das Erklären-Wollen der Welt setzt pädagogische Fragestellungen voraus. Wie muß z.B. eine Kommunikation funktionieren, damit die Gesprächspartner sich verstehen und die Kommunikation ihr Ziel erreicht, etwa die Welt und die Möglichkeit ihrer Aufhebung zu verstehen? Wie kann jemand davon überzeugt werden, daß seine Weltanschauung auf einem Irrtum beruht? Oder muß man sich die Pädagogik des Philosophen so vorstellen, daß der andere sich ihm und seiner Einsicht unterordnen sollte? Die Philosophen sind von ihren pädagogischen Erfolgen abhängig, wenn sie die Welt verändern wollen, denn deren Subjekte bestehen nicht überwiegend aus Philosophen, sondern auch aus von Enteigneten, Ausgebeuteten und Ausgegrenzten, also aus Proletariern.

Für die Veränderung der Welt ist es zunächst wichtig, die Wirklichkeit richtig zu erfassen. Dazu bedarf das Individuum einer methodischen Einstellung gegenüber der Wirklichkeit, die ihm ermöglicht, sie in ihrer Dynamik zu begreifen. Diese Methode ist nach Marx die Dialektik[159]. In dem aufdeckenden Wissen über die Welt und der methodologischen Befähigung des Individuums, seine Bildung mitzubestimmen, besteht der notwendige Ausgang der Philosophie in die Pädagogik bei Marx. Um die Welt und sich selbst zu verändern[160], muß der Mensch sie vorher bestimmen können. Und diese Fähigkeit zur Bestimmung der Welt ist nicht naturgegeben wie die Instinkte, sondern muß als Wissen selbst geschaffen bzw. gebildet werden. Nicht als erstarrtes Wissen, sondern als ein solches, das der Bewegung der Welt folgt und sie aus dieser Bewegung liest. Der Mensch müßte zu diesem Zweck erzogen werden, denn je weniger er die Welt theoretisch erklären kann, desto weniger kann er sie verändern. Die Veränderung der Welt ist folglich von der Erziehung des Menschen abhängig. Deshalb reduziert eine Erziehung, die den Menschen reglementiert, seine Möglichkeit, die Wirklichkeit zu verändern[161]. Nicht nur das, schon die Möglichkeit, seine persönliche Einstellung gegenüber den gesellschaftlichen Bestimmungen bewußt zu gestalten, wird vermindert, wenn nicht gänzlich versperrt, wenn – wie im Fall unserer vergesellschafteten Wirklichkeit – das Indivi-

---

[159] Es geht hier nicht darum, die Marxsche Dialektik ausführlich vorzustellen, sondern sie zunächst als methodische Einstellung des Individuums zur Wirklichkeit zu behaupten. Das wird von Marx in "Die Methode der politischen Ökonomie" in den "Grundrissen" ausführlich diskutiert.

[160] Die These des Menschen als ein Sich-selbst-schaffendes-Sein und der Vermenschlichung der Natur.

[161] Über die Unentbehrlichkeit der Erziehung für den Menschen stellt Marx im "Das Kapital" folgendes fest:

"Um die allgemein menschliche Natur so zu modifizieren, daß sie Geschick und Fertigkeit in einem bestimmten Arbeitszweig erlangt, entwickelte und spezifische Arbeitskraft wird, bedarf es einer bestimmten Bildung oder Erziehung, ..." [Marx: Das Kapital, S. 253. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 3562 (vgl. MEW Bd. 23, S. 186)]

duum keinen Zugang zur notwendigen Bildung hat. Das Da-sein in der Welt verlangt vom Individuum, daß es seine Welt "beherrschen lernt". Die Beherrschung der Welt impliziert für das Individuum, sie bestimmen zu können und der Inhalt dieser Bestimmung ist die Aneignung derjenigen Produktivkräfte[162], die seine Welt antreiben. Das ist keine Aufgabe, die die Philosophie als solche erfüllen kann. Sie bedarf dazu der Pädagogik, wie umgekehrt diese philosophisch sein muß, denn die Ausbildung bzw. Bildung des Menschen ist eine pädagogische Aufgabe, die ohne Philosophie ins Leere läuft.

Ein anders Moment, das diese These rechtfertigt, ist die Marxsche Konzeption der Gesellschaftlichkeit. Der Vergesellschaftungsprozeß modifiziert und bereichert die Wirklichkeit in einer dauernden Bewegung, die von jedem Menschen fordert, sich ständig fortzubilden. Die pädagogische Frage wird konsequenterweise immer wieder erneuert werden müssen und eine abstrakte Betrachtung der Philosophie beraubt die Pädagogik der Fähigkeit, ihre Aufgabe zu erfüllen: die Vermenschlichung der Welt. Je mehr die Welt von einer globalisierten Ökonomie gesteuert wird, desto mehr hängen die Möglichkeiten, sie zu begreifen und sich ihren Bestimmungen zu widersetzen, von komplexeren Erkenntnissen und Fähigkeiten ab. Die Möglichkeiten die Welt zu bestimmen, liegen nicht nur in Erkenntnissen, sondern ebenso in Fähigkeiten.

Marx' Forderung nach der Aufhebung der Entfremdung ist die Forderung nach der Selbsterziehung des Menschen. Denn die Aufhebung der Entfremdung bedeutet nicht nur und wesentlich die Aufhebung der Existenz des Privateigentums, der entfremdenden Logik des Arbeitsprozesses und der gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern grundsätzlich das Erkennen und das bewußte Aneignen der eigenen Menschlichkeit. Das meint der Ausdruck *positive Aufhebung des Privateigentums* als Aufhebung aller Entfremdung:

> Die positive Aufhebung des Privateigentums, als die Aneignung des menschlichen Lebens, ist daher die positive Aufhebung aller Entfremdung, also die Rückkehr des Menschen aus Religion, Familie, Staat etc. in sein menschliches d.h. gesellschaftliches Dasein. (Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 537)

Die erste Aufhebung bewirkt die zweite, weil sie die menschliche Selbstbildung des Menschen impliziert. Daher ist die ihr entsprechende Praxis die Aneignung des menschlichen Lebens. Nur jemand, der von seiner Menschlichkeit überzeugt ist, kann auch eine Praxis menschlicher Wirklichkeit durchsetzen und sich dadurch Wirklichkeit überhaupt aneignen, d.h. in seiner Praxis menschliche Wirklichkeit "widerspiegeln" und umgekehrt.

---

[162] Über den Begriff der "Produktivkräfte" siehe Diskussion in dem Kapitel über die Selbstverwirklichung, unter dem Punkt *Die Voraussetzung der universellen Entwicklung der Produktivkräfte.*

Bildung[163] ist im philosophischen Sinne von Marx eine notwendige Voraussetzung, der das Menschliche bedarf, um Wirklichkeit zu sein. Das sagt Marx ausdrücklich in der "Heiligen Familie", wenn er in Anknüpfung an Lockes Kritik an Condillac folgendes behauptet:

> Von der Erziehung und den äußeren Umständen hängt daher die ganze Entwicklung des Menschen ab. (Marx, K., Die Heilige Familie, MEW, Bd.02, S.137)

Diese Entwicklung vermenschlicht den Menschen, wenn die Umstände seines Lebens und seiner Erziehung seiner Bildung entsprechen. Unter dieser Bedingung ist bei Marx das *kommunistische Bewußtsein* die Voraussetzung für die Entstehung der menschlichen (kommunistischen) Gesellschaft. Das bedeutet, die menschliche (kommunistische) Gesellschaft kann überhaupt nicht bloß durch Gesetze und sozialen Regeln implementiert werden, sondern nur durch die massenhafte Praxis der Menschlichkeit. Das politische Gestalten der gesellschaftlichen Verhältnisse beinhaltet nicht in jedem Fall die Wahrheit der menschlichen Selbstverwirklichung. Die Entstehung eines menschlichen (kommunistischen) Bewußtseins in der Gesellschaft ist - laut Marx - weder eine automatische Determination noch eine Frage, die in einer komplexen Gesellschaft jedes Individuum für sich lösen könnte. Die Erziehung des Menschen, seiner Bildung entsprechend, ist daher eine Notwendigkeit nicht nur für die Erhaltung der Gesellschaft, sondern auch für die Bildung dieses Bewußtseins.

Der Widerspruch zwischen Essenz und Existenz in der entfremdenden Gesellschaft weist schon darauf hin, daß der Mensch nicht als Mensch lebt. Er erzieht sich und wird durch seine gesellschaftlichen Erfahrungen dazu **er**-zogen, sich als ein Ding, eine Ware zu verhalten. Die Ziele seines Lebens entsprechen dem Bedürfnis des Kapitals, nicht seinem Wesen. Die Existenz der menschlichen Gesellschaft hängt ab von der massenhaften Verbreitung des menschlichen (kommunistischen) Bewußtseins ab. Dazu müssen die bewußten Menschen sich vereinigen, um eine revolutionäre Bewegung auszulösen, deren wesentliche Selbstbestimmung auf der Einsicht beruht, daß das Bewußtsein des Anderen menschlich-erzieherisch gefördert werden muß. In dieser Hinsicht mündet die Marxsche Philosophie notwendigerweise in die Pädagogik, um dort ihre Einsicht in das Wesen des Menschen weiter entwickeln zu können[164]. Wenn die Marxsche Konzepti-

---

[163] Ab jetzt werde ich nicht mehr das Attribut "menschlich" für den Begriff "Bildung" verwenden, weil der Terminus Bildung in bezug auf den Menschen das Attribut *menschlich* beinhaltet. D.h. der Ausdruck *menschliche Bildung des Menschen* ist redundant.

[164] In diesem Sinne behauptet Oliveira: "Eine bestimmte Auffassung vom Menschen steht immer (sei es bewußt oder unbewußt) hinter der Bildung des Individuums, angefangen bei jeglicher Art pädagogisch-theoretischer Ansichten bis hin zu den einfachsten pädagogischen Maßnahmen."(Oliveira, Betty A. Die kritische Philosophie und die Rekonstruktion einer Bildungstheorie. In: Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis, S. 340)

on des Wesens des Menschen in die Pädagogik mündet, dann natürlich auch seine Annahmen über Selbstverwirklichung, Anerkennung und Solidarität.

Aus der Annahme des Menschen als Sich-selbst-schaffendes-Sein kommt Marx zur Behauptung, der Mensch sei ein *unvollkommenes Sein*. Der Bildungsprozeß des Menschen impliziert, daß er sich ständig als Mensch bildet und sein Wesen in der Totalität der gesellschaftlichen Praxis ständig neu erschafft. Das bedeutet, daß es immer Aspekte des gesellschaftlichen Lebens gibt, die noch nicht *universalisiert* sind. Diese *Universalisierung* beinhaltet nicht anders als die Erziehung des Menschen zur Weiterbildung, durch die der Einzelne sich von neuem sein Wesen aneignet und sich so s*elbst verwirklicht*. In seinem Artikel "Die Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags" thematisiert Marx die Kategorie der Unvollkommenheit des Menschen, indem er sie auf seiner Natur begründet[165] und damit die Notwendigkeit der Erziehung rechtfertigt. Marx widerlegt das Argument, daß alles im Leben, auch die Erziehung *unvollkommen* sei, weil der Mensch *unvollkommen* ist. Gegen diese triviale Tautologie, welche die Totalität vergißt und die Wirklichkeit unterschätzt, entwickelt Marx das folgende Argument:

> Wenn nun alles Menschliche seiner Existenz nach unvollkommen ist, sollen wir deswegen alles durcheinanderwerfen, alles gleich hoch achten, Gutes und Schlechtes, Wahrheit und Lüge? Die wahre Konsequenz kann nur darin bestehen, wie ich bei der Betrachtung eines Gemäldes den Standpunkt verlasse, der mir nur Farbenkleckse, aber keine Farben, wüst durcheinanderlaufende Linien, aber keine Zeichnung gibt, so den Standpunkt zu verlassen, der mir die Welt und die menschlichen Verhältnisse nur in ihrem äußerlichsten Schein zeigt. Ihn als unfähig zu erkennen, den Wert der Dinge zu beurteilen, denn wie könnte mich ein Standpunkt zum Urteil, zum Unterscheiden befähigen, der über das ganze Universum nur den einen platten Einfall hat, daß alles in seiner Existenz unvollkommen ist? [Marx: Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags, S. 46/7. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 9859 (vgl. MEW Bd. 1, S. 49-50)]

In dem vielfältigen Reichtum des menschlichen Lebens bietet Erziehung dem Menschen die Möglichkeit, daß seine Gestaltungsmöglichkeit gegenüber der (gesellschaftlichen) Natur nicht bloße Anlage bleibt, sondern Wirklichkeit gewinnt. Seine *Unvollkommenheit* erweckt in ihm das Bedürfnis, sein Leben und dadurch seine Welt selbst zu bestimmen, statt sich unter die Natur zu beugen. Die Wirklichkeit fordert den Menschen heraus, den Sinn der Dinge zu entdecken, wenn nicht sie zu erfinden. Dadurch erfaßt er die vielfälti-

---

[165] Wenn wir unserer Interpretation des Unterschiedes zwischen *Natur* und *Wesen* bei Marx treu bleiben wollen, müssen wir hervorheben, daß Marx den Terminus Natur in der obigen Passage nicht verwendet hat, denn die *Unvollkommenheit des Menschen* ist keine besondere Eigenschaft einer Epoche, sondern eine geschichtlich-ontologische Determination des Wesens des Menschen.

gen und komplexen Zusammenhänge, die jedes Ding in seiner Wirklichkeit beinhaltet. Das setzt voraus, daß das Individuum die Welt aus einem Blickwinkel betrachtet, der ihm ermöglicht, die erforderliche Anschauung zu bilden, eine Fähigkeit, die erzogen werden muß, weil sie weder spontan noch isoliert entstehen kann. Die Philosophie stellt eine Forderung, die sie nur durch pädagogische Arbeit erfüllen kann.

Eine andere Eigenschaft des menschlichen Lebens, die noch bei Marx philosophisch betrachtet wird und seine Philosophie an die Pädagogik verweist, ist die Geschichtlichkeit. Wenn die bestehende Wirklichkeit geschichtlich ist, dann setzt die Möglichkeit sie zu verstehen und zu ihrer Vermenschlichung beizutragen, d.h. eine bestimmte (revolutionäre) Praxis durchzusetzen, die Bildung eines historischen Gedächtnisses bzw. Bewußtseins voraus, d.i. die Befähigung des Menschen, die Probleme seiner Welt geschichtlich betrachten zu können.

Die Marxsche Philosophie fordert ihren Ausbau zur Pädagogik, **indem** sie sich die Aufgabe stellt, die wirkliche Welt zu verändern, **indem** sie für die Erfassung der Wirklichkeit, die Befähigung des Menschen fordert, **indem** sie die Gesellschaftlichkeit des Menschen in einem dauerhaft wachsend Entwicklungsprozeß annimmt, **indem** sie die Aufhebung der Entfremdung fordert. Die gesamte Entwicklung des Menschen ist, nach Marx, nicht nur von den Umständen, sondern auch von der Erziehung abhängig. Der Charakter einer revolutionären Bewegung kann deshalb menschlich-erzieherisch verstanden werden, gerade weil für Marx der Mensch ein Sich-selbst-schaffendes-Sein ist.

VIII.3 – DAS VERHÄLTNIS ERZIEHUNG - GESELLSCHAFT

Der Zusammenhang zwischen Erziehung und Gesellschaft besteht ursprünglich in der Einstellung des Menschen gegenüber den äußeren Bestimmungen. Indem der Mensch die Disposition besitzt, sich als Bewußtsein anzunehmen und seine Fähigkeit zur Beherrschung der Welt zu entwickeln, gerät er in einen unmittelbaren **Er**-ziehungsprozeß. Der Mensch wird **er**-zogen, sich den gesellschaftlichen Bestimmungen anzupassen mit dem Ziel, seine Praxis so zu determinieren, daß er diesen Bestimmungen nicht widerstehen kann und sie reproduziert. Dabei gerät in Vergessenheit, daß sie selber nichts anders sind, als das Produkt der Auseinandersetzungen innerhalb der Totalität gesellschaftlicher Praxis. Die Menschen erschaffen die Gesellschaft, indem sie sich gegenseitig bestimmen, aber ihre Schöpfung entspricht - solange gesellschaftliche Entfremdung fortbesteht - nicht ihrem Willen und ihren Vorstellungen, sondern spiegelt die

Logik wieder, der gemäß die Menschen sich verhalten[166]. Sofern diese Logik eine Herrschaft ausdrückt, bestimmt sie die Teilung der Menschen in Gruppen (Klassen), die sich gegenüberstehen, und zugleich die Macht, die eine Klasse über die andere ausübt. Diese Wirklichkeit zwingt jeden, sich ihrer Logik unterzuordnen, sowohl die Herren als auch die Knechte. Die gesellschaftlichen Verhältnisse **er**-ziehen jeden dazu, sich zu entfremden.

Sofern die Menschen allerdings, laut Marx, auch *aufeinander* angewiesen sind und jeder mittelbar oder unmittelbar auf das Leben der anderen einwirkt und jede Praxis von denselben gesellschaftlichen Bestimmungen angestoßen wird, kann unterstellt werden, daß diese Praxis, sei sie entfremdend oder vermenschlichend, immer auch erzieherisch ist. Sich zu äußern kann in dieser Hinsicht bedeuten, sich von den gesellschaftlichen Bestimmungen **er**-ziehen zu lassen oder seine eigene Bildung in die Hand zu nehmen und sich nicht zur Reproduktion der Entfremdung er-ziehen zu lassen. In diesem letzten Fall besteht die Möglichkeit der Selbsterziehung in dem Umstand, daß die gesellschaftliche Wirklichkeit aus der Praxis aller, d. i. jedes Individuums entsteht. Sofern der Mensch die (vergesellschaftete) Natur bildet, und indem er das tut, er zugleich sich selbst produziert, hat er dadurch die Bestimmung über seine eigene Praxis.

Indem die Menschen neue gesellschaftliche Verhältnisse produziert haben, in denen jeder noch stärker auf den anderen angewiesen ist, haben sie ihr gesellschaftliches Leben komplexer gemacht. Die Erhöhung der Produktion, Ausdruck des Vergesellschaftungsprozesses, treibt die Entwicklung der Wissenschaft und der Technologie voran. Das beschleunigt nicht nur die Entstehung neuer wissenschaftlicher und technologischer Erkenntnisse, sondern auch die Komplexität des gesellschaftlichen Lebens in seinem vielfältigen Inhalt und intensiven Rhythmus. Dadurch wird eine Systematisierung der Erziehung des Individuums erforderlich, damit es auf die neue Gesellschaftlichkeit reagieren und sein Leben selbst bestimmen kann. Davon ist der Fortbestand der Gesellschaft abhängig [167]. Die Tätigkeit des Menschen bedarf, wie auch immer, der von den

---

[166] Dazu stellt Marx fest: "...daß also die Umstände ebensosehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen."(Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd.03, S. 38) Im "18ten Brumaire des Louis Bonaparte" benennt er die Grenzen dieser Bestimmung des Menschen: " Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten; sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen." [Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, S. 9. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 11621 (vgl. MEW Bd. 8, S. 115)]

[167] Die Erziehung ist nicht nur für die Erhaltung der Gesellschaft unentbehrlich, sondern auch des Individuums, wie Oliveira erklärt: "Jeder geborene Mensch muß, um menschliches Wesen zu werden, sich unbedingt die gattungsmäßigen Objektivaktionen – objektiv und subjektiv – aneignen. Er muß diese für sich selber reproduzieren, d.h. er muß sich ein Minimum des Anforderungssystems seines Milieus aneignen, *mindestens* um sich zurechtzufinden." (Oliveira, Betty Antunes, Die kritische Philosophie und die Konstruktion einer Bildungstheorie, s.343) Eigentlich bezieht sich hier die Autorin auf die Forderung Marx' nach der *Aneignung der bisherig hinterlassenen produktiven Kräfte der Gesellschaft,*

früheren Generationen produzierten Erkenntnisse und diese könne nicht mehr unmittelbar oder durch Korporationen vermittelt werden. Der neue Zustand der Gesellschaftlichkeit *universalisiert* das Bedürfnis nach Schulung und Schule.

VIII.4 – DAS VERHÄLTNIS SCHULE UND GESELLSCHAFT

Die Schule wird also als Forderung aus gesellschaftlichen Bestimmungen geboren. Diese Tatsache birgt einige Implikationen, die hier diskutiert werden sollen. Zunächst gilt es, den Charakter zu betrachten, den die Schule durch die Art und Weise ihres Entstehens besitzt: sie reproduziert dieselben gesellschaftlichen Verhältnisse, die sie hervorgebracht haben. In dem Fall der modernen Gesellschaft reproduziert die Schule die Entfremdung, aus der sie entstanden ist. Das heißt, die Schule hat auf dem gesellschaftlichen Boden, auf dem sie gewachsen ist, die Funktion, den Menschen zu einem entfremdeten und sich-entfremdenden Sein zu **er**-ziehen. Solange die gesellschaftlichen Verhältnisse durch Herrschaft bestimmt werden, produziert oder bildet die Schule die Fundamente der Rechtfertigung dieser Herrschaft und ihrer Hegemonie. Diese Bildung impliziert die Ent-bildung des Menschen. Kurz gesagt: Die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmen die Funktion der Schule, wie Marx feststellt:

> Und ist nicht auch eure Erziehung durch die Gesellschaft bestimmt? Durch die gesellschaftlichen Verhältnisse, innerhalb derer ihr erzieht, durch die direktere oder indirektere Einmischung der Gesellschaft, vermittelst der Schule usw.? [Marx/Engels: Manifest der kommunistischen Partei, S. 70. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 2642 (vgl. MEW Bd. 4, S. 478)]

Wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse einen entfremdeten Charakter haben, kommt der Schule die Bestimmung zu, diese Entfremdung zu reproduzieren. Sie tun das, indem

---

ohne die weder das Individuum noch die Gesellschaft weiter existieren können. In diesem Sinne sagt Marx daß die "...Individuen sich die vorhandene Totalität von Produktivkräften aneignen müssen, nicht nur um zu ihrer Selbstbetätigung zu kommen, sondern schon überhaupt um ihre Existenz sicherzustellen... Die Aneignung dieser Kräfte ist selbst weiter nichts als die Entwicklung der den materiellen Produktionsinstrumenten entsprechenden individuellen Fähigkeiten. Die Aneignung einer Totalität von Produktionsinstrumenten ist schon deshalb die Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten in den Individuen selbst." [Marx/Engels: Die deutsche Ideologie, S. 102. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 1362 (vgl. MEW Bd. 3, S. 67-68)] Dazu dient Erziehung. In diesem Sinne sagt Gröll: "Somit ist Erziehung der Teilbereich reproduktiver Tätigkeit, der dazu dient, die ständige Wiedererneuerung des gesellschaftlichen Erfahrungsprozesses zu garantieren. Dieser Erfahrungsprozeß muß von der jeweils älteren Generation organisiert werden." Gröll, J., Erziehung im gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß, S. 23.

Schule als eine Machtinstanz behandelt wird, durch die der Inhalt der Herrschaft kopiert und dadurch deren theoretische Rechtfertigung erfunden wird.

Das bedeutet, daß die Institutionalisierung der Erziehung zwei neue Instrumente in die Hände der herrschenden Klassen gelegt hat: die für das Leben in der modernen Gesellschaft erforderlichen neuen und in ständiger Entwicklung begriffenen wissenschaftlichen und technologischen Erkenntnisse und Methoden. Zudem beinhaltet dies die Möglichkeit, Ideologie "wissenschaftlich" zu übertragen. Die Struktur des Schulwesens, das Schulcurriculum, die Schulinhalte und die Legislation, dienen tendenziell dem herrschaftlichen Interesse.

Die bisherige Darstellung des Zusammenhangs zwischen Schule und Gesellschaft übernimmt– wenn die Behauptung der tendenziellen Determinierung radikalisiert wird - die Konzeptionen der Reproduktivsten der Erziehung[168], deren bekannteste Repräsentanten Althusser[169], Bourdieu und Passeron[170] sind. In dieser Reihe muß auch der spanische Theoretiker Mariano Enguita erwähnt werden, der einen bestimmenden Einfluß auf die marxistische Interpretation der Erziehung in Brasilien ausübt[171].

In seinem Werk "A face oculta da escola. Trabalho. Arbeit, Schule und Ideologie" analysiert Enguita die Reproduktion des Entfremdungsprozesses der Produktionswelt in der Schule und kommt dabei zu einer schematischen Gleichstellung von sozialer Arbeitsteilung in der Warenproduktion und der Teilung der Arbeit im Lernprozeß.

> Die gleiche Polarisation, die in der Arbeitswelt passiert, zwischen der wachsenden Universalität der gesellschaftlichen Produktion und der ständig begrenzenden Unilateralität der Arbeit des Arbeiters oder sogar der isolierten Werkstatt, findet sich wieder bei der Erziehung durch die ständige Applikation des menschlichen Wissens und der gewaltigen Spezialisierung in der Wissenschaft. (Enguita. M., Die verheimliche Seite der Schule. A face oculta da escola. Trabalho. Arbeit, Schule und Ideologie, S. 242)[172].

---

[168] Die Entscheidung, innerhalb der Diskussion des Zusammenhangs zwischen Schule und Gesellschaft den Reproduktivismus in der Erziehung zu kritisieren, gründet sich auf den Schaden, den diese Art von der Auslegung von Marx in Sinn und Einheit der marxistischen Theorie anrichtet, indem er den Menschen als den wahren Produzenten der Gesellschaft in einen "Strohmann" der bestehenden entfremdenden Umständen verwandelt. Diese Tendenz innerhalb der Marxschen Auslegung hat große Wirkung in Lateinamerika, bzw. Brasilien.

[169] Siehe Althusser, Louis: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, Hamburg/Berlin 1977.

[170] Siehe Bourdieu, P. und Passeron, Jean-Claude: Reproduction in Education, Society and Cultura. Sage Publ, London 1996.

[171] Ich beziehe mich auf diesen Autor wegen der Aktualität seines Einflusses in Brasilien, und um den Reproduktivismus in der Erziehung zu kritisieren.

[172] "...a mesma polarizacao que se dá no mundo do trabalho entre a universalidade crescente da producao social e a unilateralidade cada vez mais restrita do trabalho do operário ou inclusive da oficina isolada, dá-se na educacao entre a constante aplicacao do conhecimento humano e a castrante especializacao dos estudos."

Die Betrachtung der Schule als ein Spiegel der Determinanten der Produktionswelt kann nach Enguita auf andere Aspekte des gesellschaftlichen Lebens erweitert werden, vor allem auf die verdinglichte *conditio humana* des Menschen als ein entfremdetes Sein. In diesem Sinn hebt Enguita die Inversion des Verhältnisses Arbeiter-Maschine unter der kapitalistischen Produktionsweise in dem Verhältnis zwischen Schüler und Erkenntnis hervor. Für ihn werden "Kultur und Erziehung [...] verdinglicht oder unterstellen den Menschen ihren Determinationen. Der Schüler entscheidet nicht ob etwas und auf welche Weise es gemacht wird und erkennt nicht den Sinn der Lerninhalte."(Enguita. M., Die verheimliche Seite der Schule. Arbeit, Schule und Ideologie, S. 237)[173]

Beim Analysieren des Schülers als ein bewußtes Sein im Lernprozeß kommt er zum Schluß, daß die gleichen Entfremdungsformen, die in der Arbeitswelt herrschen, sich in der formalen Erziehung gänzlich widerspiegeln. In diesem Sinne würde der Schüler entfremdet von:

- der Organisation des Arbeitsprozesses, sofern "... er unfähig [ist] das Produkt seiner Arbeit zu bestimmen, d. i. das Objekt der Lehre und des Lernenden."(Enguita. M., Die verheimliche Seite der Schule. Arbeit, Schule und Ideologie, s.234)[174]
- den Produktionsmitteln, weil er keine methodologische Beherrschung hat, um sein eigenes Lernen zu bestimmen und in Abhängigkeit von seinem Lehrer bleibt. Aufgrund dessen kommt Enguita zu folgender Analogie:

> Genauso, wie die Enteignung der Arbeitsmittel den Arbeiter hindert, sich die Produkte seiner Arbeit anzueignen und den Produktionsprozeß zu beherrschen, kann der Schüler das Produkt (Erkenntnis) und den Lernprozeß nicht selbst bestimmen, wenn er die Lehrmittel nicht oder nur unzureichend besitzt. (Enguita. M., Die verheimliche Seite der Schule. A face oculta da escola. Trabalho. Arbeit, Schule und Ideologie, S. 235)[175]

- dem Arbeitsprodukt, indem die Kultur und die Wissenschaft ihm nicht präsentiert werden als eine anthropologische Produktion, das heißt als seine Produktion, sofern er Mensch ist. Der gleichen Argumentationslinie folgend behauptet Enguita:

> ...daß in der formalen Erziehung die Relation zwischen Schüler und Kultur dieselbe ist wie zwischen dem Arbeiter

---

[173] "...de maneira análoga, a cultura e a educacao sao reificadas e submetem o homem a seus ditames. O aluno nao escolhe que quer ser desta forma ou de outra, fazer isto ou aquilo, e se serve para isso de tal ou qual aprendizado ou de determinados conhecimentos."

[174] "...ele carece de capacidade para determinar o produto de seu trabalho, quer dizer, o objeto do ensino e da aprendizagem."

[175] "Como nao possuir os meios de producao impede o trabalhador de se apropriar do seu produto e dominar o processo de producao, nao possuir os meios de aprendizagem – ou sua posse insuficiente – impede o aluno determinar o produto (conhecimento) e o processo (aprendizagem, pedagogia)."

> und der gesellschaftlichen Produktion. Die Kultur und die Lerninhalte zeigen sich dem Schüler wie eine vollendete und verdinglichte Entität mit eigener Logik und Leben, statisch und schwierig veränderbar. (oder einfach, natürlich und unveränderbar), das heißt, genauso wie die gesellschaftliche Organisation der Produktion ihm vorgestellt wird. (Enguita. M., Die verheimliche Seite der Schule. A face oculta da escola. Trabalho. Arbeit, Schule und Ideologie, s.235)[176]

- von den anderen Mitschülern durch Förderung der Konkurrenz unter ihnen und nicht durch die notwendigen Kooperation für die Bildung des Menschen. Für Enguita bewirkt:

> ... die Förderung der individuellen Arbeit [...], daß die erworbenen Erkenntnisse als Privateigentum zählbar und aufstockbar angenommen werden. (...) Der Besitz von Erkenntnisse impliziert, daß andere sie nicht besitzen, denn die Schule achtet mehr auf die differenzierten Leistungen zwischen jedem, als die absolute Betrachtung der individuellen Leistung. (Enguita. M., Die verheimliche Seite der Schule. A face oculta da escola. Trabalho. Arbeit, Schule und Ideologie, 236)[177]

Trotz der richtigen Einsichten dieses Autors in die Reproduktion der gesellschaftlichen Verhältnisse durch die formale Erziehung, erscheint seine Argumentation wegen der Verallgemeinerung der verwendeten Analogien teilweise isomorph. Es scheint, als könne das Bildungssystem mit seinen Institutionen und unterschiedlichen Formen der Praxis keine Vermittlungsaufgabe erfüllen und daher auch keinen Widerstand gegen die makroökonomischen Bestimmungen leisten.

Das Problem dieser isomorphen Argumentationsstruktur seiner Diagnosen ist die Unterschätzung oder Vernachlässigung der Bestimmungskraft des bewußten Seins und der jeweils partikulären Umstände. Für Enguita reproduziert jedes Bildungssystem, Schule oder Lehrer unter kapitalistischer gesellschaftlicher Organisation die gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrer Totalität, bzw. entspricht ihnen. Die gesellschaftliche Bestimmung der Schule faßt er zugleich als Beschreibung der faktischen Determination ihrer Funktion auf. Er unterscheidet also nicht zwischen Normativität und Faktizität in

---

[176] "...a relacao que se estabelece na educacao formal entre o estudante e a cultura é a mesma que logo se estabelecerá entre o trabalhador e a producao social. A cultura e os conhecimentosescolares apresentam-se ao aluno como uma entidade acabada, reificada, com lógica e vida própria, estática e dificilmente modificáveis (ou, simplesmente, "natural" e imutável), quer dizer, tal como posteriormente lhe será apresentada a organizacao social da producao."

[177] "...estímulo do trabalho individual faz com que os conhecimentos adquiridos sejam considerados como uma propriedade privada, contável e acumulável (...) A posse de conhecimentos implica sua nao posse pelos demais, pois a escola dá mais atencao ao rendimento diferencial do que a consideracao absoluta do rendimento individual."

Eine kohärente Marxsche Interpretation der Bestimmung der entfremdeten/entfremdenden gesellschaftlichen Verhältnissen müßte auch dem Umstand Rechnung tragen, daß die herrschenden Klassen durch die Universalisierung der Schulung und der theoretischen Befähigung der Arbeiter zur Erhaltung ihrer Hegemonie gegen ihre eigenen Interessen operieren. Das heißt, die Ausbildung der Arbeitskräfte für die Produktion von Kapital wie auch die unmittelbare Erziehung der Arbeiter im gesellschaftlich komplexen Alltag, wirken der neuen Form der Produktion und ihrer gesellschaftlichen Konsequenzen[181] entgegen.

Jede Reproduktion eines bestimmten gesellschaftlichen Aspektes wird durch die Praxis der Individuen vermittelt. Gerade wenn die Individuen sich der Reproduktion, d.h. ihrer Praxis verweigern, zeigt sich daß ihre bestimmende Kraft nicht absolut ist, sondern von der widersetzlichen Praxis vermindert und geschwächt wird. Einerlei, ob eine Praxis existiert, die die Emanzipation des Menschen anstrebt, eine humanisierende Praxis verliert ihre Wahrheit[182] und ihre pädagogische Kraft auch nicht im "einsamem" Widerstand. Denn ihre Wahrheit besteht in ihrer wirklichen Opposition[183] zur Reproduktion der Entfremdung, d.h. in der Wirklichkeit ihrer eigenen Humanisierung innerhalb der entfremdeten Umstände.

Die Schule, so kann zusammengefaßt werden, wird von gesellschaftlichen Umständen bestimmt, aber diese Bestimmungen stoßen auf ein Sein, das bewußt ist und als

---

[181] Die Entstehung dieser Gegenwirkungen, ausgelöst vom Kapitalismus, erklärt Marx in den "Grundrissen", wo er folgendes sagt: "Die Produktivkräfte, die ihr zur Verfügung stehen, dienen nicht mehr zur Beförderung der bürgerlichen Eigentumsverhältnisse; im Gegenteil, sie sind zu gewaltig für diese Verhältnisse geworden, sie werden von ihnen gehemmt; und sobald sie dies Hemmnis überwinden, bringen sie die ganze bürgerliche Gesellschaft in Unordnung, gefährden sie die Existenz des bürgerlichen Eigentums... Die Waffen, womit die Bourgeoisie den Feudalismus zu Boden geschlagen hat, richten sich jetzt gegen die Bourgeoisie selbst. Aber die Bourgeoisie hat nicht nur die Waffen geschmiedet, die ihr den Tod bringen; sie hat auch die Männer gezeugt, die diese Waffen führen werden – die modernen Arbeiter, die Proletarier.[Marx/Engels: Manifest der kommunistischen Partei, S. 50. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 2622 (vgl. MEW Bd. 4, S. 468)]

[182] In dem Text "Thesen über Feuerbach" erläutert Marx den Begriff der "Wahrheit" wie folgt: "Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme - ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch **die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens** beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens - das von der Praxis isoliert ist - ist eine rein scholastische Frage." [Marx: Thesen über Feuerbach, S. 3. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 820 (vgl. MEW Bd. 3, S. 5)] (Hervorhebung von mir)

[183] Für eine wirkliche Opposition zum Kapital gibt Marx folgendes Kriterium: "Man bildet indessen noch keinen welthistorischen Gegensatz durch die Erklärung, sich im Gegensatz zu der ganzen Welt zu befinden. Man kann sich einbilden, der Stein des allgemeinen Anstoßes zu sein, weil man aus Ungeschick allgemein anstößt. Zu einem welthistorischen Gegensatz gehört nicht nur, daß ich die Welt für meinen Gegensatz erkläre, sondern daß anderseits die Welt mich für ihren wesentlichen Gegensatz erklärt, als solchen behandelt und anerkennt." [Marx/Engels: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, S. 290/1. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 1122 (vgl. MEW Bd. 2, S. 152)] Später werden wir uns mit dieser Passage beschäftigen und dann sie auffassen.

solches entscheiden kann, sie zu reproduzieren oder nicht. Der Mensch hat die Alternative sich gegen diese Bestimmungen zu wehren. Die Reproduktion der gesellschaftlichen Bestimmungen hängt von der Praxis der Subjekte ab, ohne deren Vermittlung nichts geschehen kann. Insofern ist die Schule kein bloß *ideologischer Apparat des Staates*, denn einerseits sind Lehrer und Schüler immer auch Subjekte ihrer Praxis, andererseits ist der Bereich, in dem die Schule ihre gesellschaftliche Funktion ausübt, der der Wissenschaft, des philosophischen Denkens, der Geschichte und der Sprache. In diesen beiden Momenten besitzt Schule die Möglichkeit, kein bloßes Reproduktionsmittel der Ideologie des Kapitals zu sein.

Die Möglichkeit, daß die Schule sich gegen die Ideologie des Kapitals wehren kann, hängt sowohl von der pädagogischen Orientierung der Schulleitung, als auch von der pädagogischen Arbeit der Lehrer und dem bewußten Engagement der Schüler im Lernprozeß ab. Die Einheit dieser drei Varianten ist die ideale Bedingung dafür, daß die Schule eine effektive Kraft gegen die gesellschaftlich entfremdenden Bestimmungen entwickeln kann. Doch läßt diese Idealität sich nicht einfach verwirklichen. Die Totalität der individuellen Entscheidungen, von denen diese Einheit abhängt, ist noch weit davon entfernt, ohne Idealisierung als Voraussetzung für die Erfüllung der schulischen Aufgabe zu dienen. Darin liegt ein erzieherisches Moment, da jede einzelne Praxis eine andere entweder anerkennen oder sie ablehnen kann. Beide Alternativen haben einen wesentlich, allgemein gesprochen, erzieherischen Charakter. Der **bildende**[184] Charakter aber besteht in dem Versuch, sich sein eigenes Wesen anzueignen und seine Attribute bewußt unter Kontrolle zu bringen. Die Bildung des Menschen wird gefördert, wenn er seine Praxis als humane einrichtet. Solche Praxis nimmt die Aufgabe wahr, die die – geschichtlich-gesellschaftliche - Natur dem Menschen gestellt hat: sein *Gattungswesen*[185] zu verwirklichen. Diese Verwirklichung hängt von der wechselseitigen Praxis der Anerkennung ab, und solange diese noch nicht Wirklichkeit geworden ist, ist jedes Tun, das sich dafür engagiert und ausbildet, ein bildendes Tun, das die Bestimmung hat, den Menschen zum Menschen zu führen[186].

Nachdem versucht wurde, die Frage nach den Gründen des erzieherischen Charakters eines Tuns zu beantworten, soll nun ein Blick auf das konkrete Moment der menschlichen Bemühung sich zu bilden geworfen werden. Die Bildung des Menschen ist zunächst eine gesellschaftliche Aufgabe, die die Geschichte ihm gestellt hat. Da jeder Mensch aufgrund seines eigenen Urteils auf die gesellschaftlichen Bestimmungen reagiert, ist jeder frei, seine Einstellung in der Gesellschaft selbst zu wählen. Dadurch findet

---

[184] Der Begriff "Bildung" unterscheidet sich vom Begriff der "Erziehung", insofern er dem Begriff der "menschlichen Selbstverwirklichung" angeschlossen ist.

[185] Die Erläuterung des Begriffes "Gattungswesen" habe ich schon im Kapitel *Über das Wesen des Menschen* präsentiert.

[186] Das heißt aber nicht, daß sie zwangsläufig gelingt.

sich jedes Individuum in einer Wirklichkeit vor, die seine Selbständigkeit insofern herausfordert, als sie ihm gegenüber autonom ist. Ihre Autonomie besteht in den Zusammenhängen der dauernden Auseinandersetzungen zwischen der Praxis der verschiedenen Individuen. Nur der Zusammenschluß der Menschen könnte ermöglichen, die Gesellschaft, die sie selbst geschaffen haben, auch unter ihre Kontrolle zu bringen[187]. In Hinsicht auf die kapitalistische Gesellschaft, reproduzieren die gesellschaftlichen Bestimmungen, die wirksam sind, die Entfremdung der Menschen von ihrer eigenen Welt mit der zusätzlichen Verschärfung, daß die Menschen gezwungen werden, diese in ihren Tätigkeiten zu reproduzieren. Die Schwierigkeit, unter diesen Umständen eine Praxis durchzusetzen, die den verdinglichenden Bestimmungen widersteht, ist so groß, daß die Möglichkeit der Autonomie des Menschen, d.h. jedes Individuums, in Frage steht, obgleich sie doch nicht geleugnet werden kann, weil sie immer eine Schöpfung des Menschen ist.

Die bewußt angenommene Aufgabe, unter diesen Umständen eine humane Praxis durchzusetzen, setzt bestimmte Bedingungen voraus. Die erste Voraussetzung ist die Unzufriedenheit mit der eigenen Entfremdung, d.i. der Wunsch, sich von ihr zu befreien. Das ist jedem Menschen möglich, weil er ein sinnliches Sein ist, das die Wirklichkeit wahrnehmen kann. Die zweite Voraussetzung, die schon in der ersten impliziert ist, ist das Erkennen der Wirklichkeit, das nicht nur und hauptsächlich Erkenntnisse voraussetzt, sondern auch die entwickelte Fähigkeit, die Genese der Wirklichkeit zu entschleiern. Die dritte Voraussetzung, die auch für die ersten beiden Momente gilt, ist die Vereinigung mit denjenigen, die ebenfalls eine nicht-entfremdende Praxis durchzusetzen versuchen. Die Erfüllung dieser Voraussetzungen ist nichts anders als die Realisierung einer *Selbsterziehung.*

Eine humane Praxis ist bei Marx diejenige, die ihre Umstände umwälzt. Das aber vermag sie, weil sie keine individualistische, sondern eine gemeinschaftliche Praxis ist. Eine Praxis, die human scheint, ohne sich mit anderen zusammenzuschließen, ist keine wirklich humane Praxis. Eine Tat, die die kapitalistische Wirklichkeit nicht in ihrer verdinglichenden Erstarrung stört und in Bewegung bringt, ist eine einsame in sich selbst bleibende Praxis. Um wirklich zu sein, muß eine humane Praxis in der Wirklichkeit ver-

---

[187] Wenn Marx sich der Voraussetzung für die Aneignung der Produktionsinstrumente durch die Proletarier zuwendet, erklärt er die intendierte Vereinigung der Proletarier, nämlich wie sie sein muß, um die kapitalistischen Verhältnisse und die entsprechende gesellschaftliche Ordnung zu stürzen: "Sie kann nur vollzogen werden durch eine Vereinigung, die durch den Charakter des Proletariats selbst wieder nur eine universelle sein kann, und durch eine Revolution, in der einerseits die Macht der bisherigen Produktions- und Verkehrsweise und gesellschaftlichen Gliederung gestürzt wird und andererseits der universelle Charakter und die zur Durchführung der Aneignung nötige Energie des Proletariats sich entwickelt, ferner das Proletariat alles abstreift, was ihm noch aus seiner bisherigen Gesellschaftsstellung geblichen ist." [Marx/Engels: Die deutsche Ideologie, S. 103. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 1363 (vgl. MEW Bd. 3, S. 68)]

gegenständlicht sein. Und diese Vergegenständlichung zeigt sich in den Reaktionen, die durch sie ausgelöst werden[188].

Der Nachweis des revolutionären Charakters einer Praxis liegt darin, ob und wie sie die bestehende Herrschaft auf ihre Setzungen zurückführt. Um revolutionär zu sein muß eine Praxis das bewirken können.

Es scheint der Begriff der "(sich) vermenschlichenden, humanen Praxis" bei Marx im Begriff der "revolutionären Praxis" enthalten zu sein. Das könnte auch durch die Marxsche These bestätigt werden, daß der *Locus* der *Bildung des Menschen* (des *kommunistischen Individuums*) die Revolution, oder, wie Marx selbst sagt, die praktische Bewegung ist. Insofern wenn das Individuum sich in einer praktischen Bewegung befindet, die die *Humanisierung* der Wirklichkeit fordert, wird es gefördert, sich selbst zu humanisieren. Daraus gewinnt die revolutionäre Bewegung ihre Macht. Auch eine Antwort auf die Frage, weshalb die Revolution das pädagogische Umfeld der Bildung des Menschen ist, findet sich in dem folgenden Gedanken von Marx:

> ...daß sowohl zur massenhaften Erzeugung dieses kommunistischen Bewußtseins wie zur Durchsetzung der Sache selbst eine massenhafte Veränderung der Menschen nötig ist, die nur in einer praktischen Bewegung, in einer Revolution vor sich gehen kann... (Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd.03, S. 70)[189]

Nach Marx, kann also das Individuum die Fundamente und Voraussetzungen seiner Humanisierung nur in einer praktischen, revolutionären Bewegung lernen, deren Ziel die Aufhebung aller Formen von Herrschaft ist. Um die Herrschaft überhaupt bekämpfen zu können, muß der Mensch sie in seiner Praxis bekämpfen, und das würde die *Anerkennung des Anderen* erfordern.

Bezogen auf die Schule als Institution, stellt sich die Frage, inwieweit der Lehrer den Schüler erziehen beziehungsweise bilden kann. Die Verwendung zweier verschiedener Termini für "denselben" Prozeß bringt den unterschiedlichen Sinn zum Ausdruck, den der Prozeß der menschlichen Emanzipation des Individuums annehmen kann. "Erziehung" und "Bildung" haben in der Geschichte der deutschen Pädagogik ähnliche und verschiedene Bedeutungen. Trotzdem interessiert hier bloß die semantische Differenzierung, aus der wir den Sinn der Verwendung dieser Begriffe in unserer Arbeit zu rechtfertigen versuchen. Der Terminus "**Er-ziehung**" stammt aus **ziehen**, dessen Bedeutung Kontrolle, Führung, direkte Bestimmung eines anderen beinhaltet. Dagegen impliziert der Terminus "**Bildung**" das Heraustreten des Lehrers aus seiner Partikularität in die

---

[188] Marx, K., Die Heilige Familie, MEW, Bd.02, S. 152.

[189] Über die Widersprüchlichkeit dieser Aussage habe ich schon gesprochen. Siehe den Untertitel "Der materielle Charakter der Anerkennung".

Wirklichkeit des Schülers. Das ist möglich, weil der Bildende (Künstler) sich die Eigenschaften seines "Stoffs" angeeignet hat; d.h. er hat ihn verstanden und als solches respektiert und nur dadurch vermag er, ihn zu "gestalten". Dagegen impliziert der Terminus "**Er-ziehung**" einen "Zwang", denn der **Er-zieher** zieht den Schüler (seinen Stoff) aus "seiner" angeblichen Eigenschaftslosigkeit und determiniert sein Werden. Aus dieser primären Differenzierung beiden Begriffe kommen wir zu folgenden Schlüsse:

- Wenn ein Mensch den anderen zu **er**-ziehen versucht und nicht zu **erziehen** (educare), kann er nicht zur Bildung des Menschen beitragen, weil er sich einfach im anderen bestätigen will und nicht bereit ist, zu lernen. Das bewußte oder auch unbewußte Erziehen-wollen ist das natürliche Verhalten eines Seins, das durch sein Sich-äußern sich bewähren will. Aber das erziehen, dessen Ausgangspunkt den Erziehenden als eine *tabula rasa* setzt, übergeht die Erziehungstätigkeit durch Mißachtung des anderen als ein Subjekt. Seine Entschlossenheit kommt im Präfix **Er** zu Ausdruck, das

> ...drückt mit Bildungen mit Verben aus, daß etw. erfolgreich abgeschlossen wird, zum gewünschten Erfolg führt, daß man eine Sache bekommt, erreicht: ersingen, erspurten; sich erklatschen. (DUDEN Das große Wörterbuch der deutschen Sprache, in Zehn Bände, 1999)

- Deswegen kann der Mensch einen anderen nicht als Menschen bilden, denn die Bildung des Menschen ist eine Selbstbestimmung des Zubildenden. Nur indem der Mensch seine *Educatio* selbst bestimmt, kann er Mensch werden. Das impliziert, daß kein Lehrer im Schüler den Menschen bilden kann. Außerdem impliziert es, daß nur der Mensch selbst, insofern er ein bewußtes Sein ist, sich als Bildungsobjekt behandeln kann, auch im Fall seiner ideologischen Zähmung[190]. Jede Erziehung – und sogar die **Er**-ziehung – "bildet", wenn das Subjekt seine von außen gewollte Erziehung durchsetzt. Was ein anderer Mensch (der Lehrer) vermag, ist, entweder den Schüler zu **er**-ziehen oder durch einen Erziehungsprozeß, der an der Verwirklichung des Wesens des Menschen ausgerichtet ist, den Schüler zu bewegen, sich zu bilden, d.i. ihn zu erziehen (*educare*), falls dieser von der Wahrheit seines menschlichen Wesens überzeugt ist und es verwirklichen will.

- Wenn der Lehrer diese Verantwortung in seinem Bewußtsein und die entsprechenden Voraussetzungen für die Durchführung seines Berufs hat, dann kann er eine menschlich erzieherische Praxis verwirklichen. Lehrer zu sein bedeutet, eine bestimmte gesellschaftliche Funktion auszuüben, die sich mit der wissenschaftlichen

[190] Wie schon festgestellt, setzt die Reproduktion die Praxis des Reproduzierenden voraus.

und philosophischen Befähigung (Bildung) des Menschen beschäftigt. Zur Vermenschlichung der anderen und seiner selbst beizutragen ist dasselbe, weil der Mensch ein *Gemeinwesen* ist. Die persönlichen Interessen dürfen nicht in Widerspruch mit den Interessen der Gemeinschaft treten. Das impliziert, daß eine humane erzieherische Praxis und eine humane gesellschaftliche Praxis sich decken. **Eine pädagogische Praxis, die menschlich erzieherisch ist, steht in keiner Antinomie mit der gesellschaftlichen Praxis**[191]. Statt dessen bilden sie eine Einheit zur Aufhebung der entfremdenden Umstände. Obwohl diese Einheit eine der Hauptvoraussetzungen einer menschlich erzieherischen Tätigkeit ist, enthält es nicht alle Voraussetzungen für die Verwirklichung einer humanen erzieherischen Praxis (des Lehrers). Das beginnt mit den Gründen, weshalb jemand sich für das Lehramt entschieden hat, wie er die Forderungen für die Ausbildung und Praxis seiner Tätigkeit versteht und warum er von seiner Notwendigkeit überzeugt ist, d.h. ob er sich mit dem Lehrberuf identifiziert. Allerdings ist eine solche Behauptung nicht allein auf eine an Marx orientierten Pädagogik beschränkt, sondern eine Forderung, die von den üblichen Pädagogiken auch gestellt wird. Der Hauptunterschied liegt aber darin, daß für Marx jeder Mensch die Verantwortung für den anderen Menschen trägt. Denn er ist ein *Gemeinwesen*. Der Mensch praktiziert die Verantwortung für den Anderen durch das tätige kommunistische (menschliche) Bewußtsein, d.i. die Praxis der menschlichen Solidarität. Daher kann keine Lehrtätigkeit, die für den Menschen von fremden Motiven angetrieben wird, zur menschlichen Emanzipation beitragen. Das Erziehen des Menschen zum Menschen muß von dem Menschlichen gefördert werden. Somit kann die obige These im Sinne von Marx so ausgelegt werden, daß die Entscheidung den Anderen erziehen zu wollen, von Motiven bestimmt wird, die dem Interesse des Menschen nicht entgegenstehen und daß nur ein Bewußtsein, das die, gesellschaftlich-geschichtlich geschaffenen, menschlichen Attribute anerkennt und von der Notwendigkeit seiner (menschlichen) Erziehung und deren Beitrag für die menschliche Emanzipation bewußt ist, in die Wirklichkeit des Schülers tauchen kann und sie mit ihm geistig reproduzieren und anstatt sie zu fetischisieren sie menschlich geistig zu produzieren. Von den Schüler, wird vorausgesetzt, daß er lernen will, um wirklich lernen zu können. Dieser Willen ist jedoch auch ein Ziel der erzieherischen Praxis des Lehrers. Je deutlicher er ist, desto mehr Möglichkeiten hat der Lehrer, den Schüler zu erziehen und je weniger, desto mehr Konflikte entstehen zwischen beiden und desto mehr Engagement und Arbeit des Lehrers ist für den Erfolg des Lernprozesses erforderlich. Diese Bereitschaft sich zu bilden setzt voraus, daß der

[191] Wir möchten hier hervorheben, daß die pädagogische Praxis nur ein Moment der gesellschaftlichen Praxis ist.

> Lehrer[192] Selbstkritik übt, denn ohne das Verstehen der Implikationen der eigenen Tätigkeit ist es unmöglich ihren Zweck zu erreichen. Selbstkritik enthält die Kritik der Gesellschaft und umgekehrt. Ohne *Selbstkritik* kann der Lehrer keine humane Erziehung verwirklichen. Eine solche Erziehung wird gegen die Entfremdung des Menschen entwickelt und deshalb nimmt sie den Menschen (Schüler) *universell* an und praktiziert *universell* ihr Verhältnis mit den anderen Sphären des gesellschaftlichen Lebens. Statt der Illusion zu erliegen, daß die Erziehung *intramuros* unbestimmt bleibt, erkennt sie ihre Grenzen wegen der Bestimmungen. Statt dessen schließt sie sich an die Individuen, Gruppen und Institutionen an, die die Vermenschlichung der Gesellschaft anstreben. Das impliziert eine systematische Behandlung des Wissens, die sowohl seine Wahrheit in Frage stellt, als es auch bezüglich der verschiedenen Situation des gesellschaftlichen Lebens thematisiert. Die methodologische Einstellung gegenüber den Fachkenntnissen verschärft noch mehr die vorausgesetzte Beherrschung der Fachinhalte, insofern die Erkenntnis nicht Ziel des Lehrens, sondern seine Voraussetzung ist. Anders gesagt: Die Facherkenntnisse sollen so gelehrt werden, daß ihr Bezug zur Wirklichkeit nicht nur ein erklärender ist, sondern sie sollen aus der Wirklichkeit entfaltet werden. Um lehren zu können und dadurch sich selbst bilden, muß der Mensch dazu bereit sein, selbst zu lernen[193].

Es ist jetzt notwendig zu erläutern, was unter der Forderung der Kontextualisierung der Erkenntnisse aus der Marxschen Perspektive zu verstehen ist, weil sie von verschiedenen pädagogischen Tendenzen aufgenommen wird, aber in widersprüchlichen Hinsichten. Auch in dieser Bemerkung ist implizit, daß die obige These keine ausschließliche Forderung einer Marx inspirierten Pädagogik ist, sondern allgemeingültige Ansprüche erhebt. Doch Erkenntnis kontextualisieren bedeutet innerhalb der Marxschen Theorie die gesellschaftliche Natur geschichtlich erforschen, um ihre Entwicklung und Entwicklungsmöglichkeiten erklären zu können. Sie zielt daher nicht nur und wesentlich auf die Übermittlung von wissenschaftlichen Informationen und ihre Zusammenhängen,

---

[192] Ich möchte hier betonen, daß die Attribute beider Seiten nicht zweimal gerechtfertigt werden, sondern nur einmal: in der Person des Lehrers. Der Grund liegt in seiner größeren Verantwortlichkeit gegenüber dem Schüler.

[193] Freire drückt sich noch radikaler aus; nach ihm kann kein Mensch einen anderen, ja nicht einmal sich selbst bilden (educar), sondern die Menschen erziehen (educam-se) sich durch ihre Praxis in der Welt: "Niemand bildet niemand, niemand bildet sich selbst, die Menschen bilden sich unter sich, vermittelt von der Welt.(Ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo.) Freire, P., Pedagogia do Oprimido, s.68. Insofern ist Bilden für Freire eine Kategorie, die **nur** aus der gemeinschaftlichen Perspektive sich geben kann. Die menschliche Gesellschaftlichkeit gibt dem Individuum keine Chance, sich selbst, ohne die Erfahrung mit anderen zu erziehen. Meines Erachtens bedeutet diese Radikalisierung durch Freire nicht, daß jeder Mensch die Verantwortung nicht trägt, sich selbst zu erziehen, sondern eine Zuspitzung beziehungsweise Hervorhebung einer seiner Thesen, nämlich, daß die Menschen in *Gesellschaft* sich bilden.

sondern auf die Erforschung der Geburt der eigenen Facherkenntnis und ihrer Präsenz in der bestehenden Welt. Insofern soll diese methodologische Haltung die Prüfung der wissenschaftlichen Gültigkeit der Facherkenntnis stimulieren. Indem dieses Vorgehen ein Zusammenarbeiten von Lehrer und Schüler ist, ermöglicht es eine wissenschaftliche Erziehung, die den Schüler fordert und das Begreifen der Welt fördert, als eine Aufgabe jeden Menschen anzunehmen. Von der Seite des Lehrers ist ein aktualisiertes Wissen über den Stand der Wissenschaft und eine Bereitschaft sein eigenes Wissen in Frage zu stellen, gefordert. Erkenntnis kontextualisieren bedeutet nicht, eine unmittelbare Verbindung der wissenschaftlichen Erkenntnisse mit der bestehenden Wirklichkeit zu schaffen, weil ein solches didaktisches Verfahren nicht über ihre bloße Reproduktion der Wirklichkeit hinausgelangen kann. Vielmehr soll versucht werden, die Genese und Dynamik des Bestehenden unter dem Blickwinkel jedes Faches geistig zu rekonstruieren.

Dafür bietet sich die wissenschaftliche Entwicklung jedes Faches an, aber es ist selbstverständlich, daß sie dabei der Bildung des Menschen unterstellt und als eine formale Gegebenheit, dem Ziel der Bildung des Menschen untergeordnet ist.

Der ständige Bezug auf die Forderung der Kontextualisierung der Erkenntnis rechtfertigt sich durch den engen Zusammenhang des Zieles der Schulerziehung und den menschlichen Attributen. Denn:

- Erziehung und Bildung sind zwei verschiedene Sphären desselben Prozesses, für das es kein entsprechendes deutsches Wortes gibt. Dafür soll der lateinischen Begriff "educatio" verwandt werden. Erziehung des Menschen ist ein Phänomen, das sowohl unmittelbar aufgrund gesellschaftlicher Bestimmungen über die Verhältnisse der Individuen wirkt, als auch von einem anderen Menschen (Lehrer) absichtlich unternommen wird.

Es gibt vier Formen, durch die die gesellschaftlichen Bestimmungen die Menschen erziehen oder - wie im Fall der kapitalistischen Gesellschaft – **er**-ziehen:

a) durch die geschaffenen Strukturen der Produktion und Reproduktion der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse (die materiellen Bedingungen der Institutionen und ihre Hierarchie);
b) die materiellen Bedingungen für die Produktion und Reproduktion des Lebens und
c) die verschiedenen Formen der formalen Erziehung oder **Er**-ziehung;
d) die Praxis der Individuen.

Die ersten drei operieren gleichzeitig und wirken sowohl auf den Schüler als auch auf den Lehrer. Wie kann die formale Erziehung in ihrer Diversität (Gewerkschaft, Par-

tei, Schule usw.) Widerstand gegen die Entfremdung leisten? Und inwieweit kann die Schule – eine unter vielen Institutionen, die sich mit formaler Erziehung beschäftigen – eine wirksame Gegenbestimmung zu den bestehenden gesellschaftlichen Bestimmungen auslösen? Welcher Raum bleibt in diesem *Universum* von Bestimmungenkomplexen offen für den Einfluß der ezieherischen Praxis des Lehrers auf das Werden des Menschen (Schülers)? Dieses Fragenbündel kann mit dem schon erwähnten grundlegenden Prinzip der Marxschen Theorie entflochten werden, daß *die Aufhebung der Entfremdung denselben Weg wie den der Selbstentfremdung macht*[194]. Dieser Weg ist die Praxis. Der Mensch bedarf des "Glauben", um kämpfen zu können. Aber der Charakter des Glaubens die Wirklichkeit verändern zu können, darf nicht metaphysisch sein. Dieser Glaube stammt aus der Bildung einer Weltanschauung, die sich auf das wohlverstandene Interesse an der *menschlichen Freiheit* stützt. Diesen Glauben zu bilden, ist eine erzieherisch wissenschaftliche und philosophische Tätigkeit. Der Zusammenschluß aller Formen der Praxis, die sich gegen die Reproduktion der Unmenschlichkeit empören, drückt die Bewegung der Veränderung der Umstände (die revolutionäre Praxis) aus, auf die Marx sich bezogen hat. Die Aufhebung der Entfremdung erfordert eine Pädagogik, die sich auf Kriterien und Prinzipien gründet, die über die Grenzen der Konjunkturen hinausgeht, aber in der Geschichte ihre Wurzeln haben. Diese Bewegung kann jedoch nie von einer bestimmten Institution – sei es die Schule oder irgendeiner anderen – ausgelöst werden. Wenn der Mensch ein *universelles Sein* ist, muß diese Bewegung – damit sie die Bildung eines wirklich emanzipatorischen Bewußtseins ausdrückt - in allen Sphären des gesellschaftlichen Lebens stattfinden. Damit die Aufhebung möglich wird und jedes Individuum bestimmt wird, auf die emanzipatorischen Werte der Welt zu achten, ist es notwendig, daß die ganze Gesellschaft diesen Prozeß *universell* erfährt. Um das zu schaffen, soll die Schule sich nicht als Quartier der Revolution ansehen, sondern als Moment und Sphäre des gesellschaftlichen Lebens. Diese Annahme impliziert das Ziel, ihre Kunden von ihr zu verselbständigen. Ein wissenschaftlich und philosophisch mündiges Subjektes ist die Basis einer wahren Revolution. Daher ist es die Aufgabe der Schule, Menschen zu erziehen, um die Welt menschlich vorzustellen und dadurch zu verändern.

Die Aufhebung der Entfremdung wird nicht durch eine Institution vollbracht, sondern sie ist eine Aufgabe der vereinigten Menschen in den verschiedenen Sphären des gesellschaftlichen Lebens. Das ist die Voraussetzung, von der die Schule beziehungsweise der Lehrer ausgehen muß, um einen würdigen Beitrag für die Aufhebung der Entfremdung des Menschen zu leisten. Das impliziert, die erzieherische Praxis mit Werten zu füllen, die die Praxis als Totalität annimmt und sie auf dem Prinzip der *Gemeinschaftlichkeit* etabliert. Insofern haben *pädagogische Praxis* und *gesellschaftliche Praxis* dieselbe Wurzel und stehen auf demselben Boden.

---

[194] Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 533.

VIII.5 – DIE MENSCHLICHEN ATTRIBUTE ALS PÄDAGOGISCHE PRINZIPIEN FÜR DIE FÖRDERUNG DER PRAXIS DER ANERKENNUNG UND DER SOLIDARITÄT: DER BEITRAG DER ERZIEHERISCHEN PRAXIS DES LEHRERS FÜR DIE VERWIRKLICHUNG DES WESENS DES MENSCHEN

Erziehen ist eine Tätigkeit, die den Anderen zu einem bestimmten Zustand führen (ziehen) will, der ihn in seiner *Gattungsmäßigkeit* verwirklicht. Aber jeder kann den Menschen definieren wie er will. Dadurch wäre der Sinn jeder Erziehung, den Menschen nach der eigenen Konzeption von Gattungsmäßigkeit zu erziehen, denn jeder, der erzieht, geht davon aus, daß er weiß, was der Mensch ist. Damit wäre jede Form, den Menschen zu erziehen, legitim. Aber die Menschengattung ist mehr als das, was willkürlich dafür gehalten wird. Der Mensch wird nur erzogen (educato), wenn die Erziehungstätigkeit dem Inhalt der Gattungsmäßigkeit des Menschen entspricht. Ist das nicht der Fall, wird der Mensch zu einem bestimmten Verständnis seines Wesens **er**-zogen, aber nicht erzogen (educato), denn die **Er**-ziehung trennt den Menschen von seiner Gattungsmäßigkeit. Eine *Educatio* ist nicht eine **Er**-ziehung, d.h. sie erzieht den Menschen, um Menschen zu werden, sie unterstützt den Menschen in seiner Bildung. In diesem Sinne soll behauptet werden, daß die Frage nach dem Wesen des Menschen *das Apriori* ist, von dem jeder Erziehungsversuch bewußt oder unbewußt ausgeht. Diese Frage auszuloten, ist eine Voraussetzung für den Erfolg der Erziehung des Menschen. Die Antwort auf diese Frage oder besser gesagt, die Erforschung dieser Fragestellung fordert eine philosophische Betrachtung, deren Verwirklichung von der erzieherischen (pädagogischen) Tätigkeit abhängt. Aber selbst die philosophische Annahme – jetzt soll kurz zu der These des Punktes VIII.2 dieses letzten Textes zurückgekehrt werden - muß pädagogisch ausgelegt werden, denn die philosophischen Sentenzen lassen sich nicht unmittelbar auf das pädagogische Feld übersetzen. Die Philosophie bedarf deswegen für die Umsetzung ihrer Ziele der Pädagogik. Die Pädagogik kann jedoch ihre Aufgabe der Erziehung des Menschen nicht erfüllen, wenn sie nicht vorher den Menschen in seinem Wesen ausgelotet.

Die Marxsche Annahme über das Wesen des Menschen kann in diesem Zusammenhang als ein bedeutsamer Beitrag zur Auslotung dieser Frage verstanden werden, obwohl sie den komplexen Inhalt des Menschlichen nicht einschließt. Es gibt Bereiche

des Menschlichen, die Marx nicht betreten hat, wie z.B. die Psyche und die Sexualität[195]. Aber das mindert nicht die Wichtigkeit seiner Diskussion für die Erkenntnis des Menschen und seinen Beitrag für die Pädagogik. Die Attribute, die aus der Marxschen Perspektive den Menschen als solchen definieren, sind im Folgenden aus pädagogischer Sicht herauszuarbeiten, um als pädagogisches Prinzip vorgestellt zu werden und um schließlich ihren Bezug zu den Kategorien der Selbstverwirklichung, Anerkennung und Solidarität herauszuarbeiten.

VIII.5.1 - Das Bewußtsein[196] als pädagogisches Prinzip

> *In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen."(Marx, K., Thesen über Feuerbach, MEW, BD. 03, S. 05)*

Das Bewußtsein ist ursprünglich eine Anlage, die jeder Mensch von Geburt in sich hat. Als Anlage[197] bedarf ihre Wirklichkeit der Betätigung. Nur indem es sich vergegenständlicht, entwickelt es sich und charakterisiert den Menschen als ein bewußtes Sein. Die Aufgabe der Erziehung ist es, zur Bildung des Bewußtseins beizutragen. Die Äußerung des Menschen impliziert nicht zwangsläufig die Bildung[198] des Bewußtseins, sondern nur die geistige Befähigung des Bewußtseins. Diese unmittelbare Befähigung des Bewußtseins wird von den Bedingungen, unter denen es sich äußert, ausgelöst. Diese (gesellschaftlichen) Bedingungen bestimmen den Inhalt des Bewußtseins und prägen somit zugleich in ihm die Tendenz ein, sie zu reproduzieren[199]. Die Möglichkeit des Menschen, kein bloß Reproduzierender zu werden, ist dadurch gewährleistet, daß er den ganzen gesellschaftlichen Mechanismus aufdecken kann. Die Welt/Wirklichkeit zu erkennen, um ihre Bestimmungen erklären zu können, sie geistig zu reproduzieren, ist wesentlich eine erzieherische Unternehmung, deren Forderung das Individuum in der modernen vergesellschafteten Welt auf keinen Fall in der Unmittelbarkeit des Alltags erfüllen kann. Sie verlangt also eine diszipliniert systematisch theoretische Behandlung[200] der

---

[195] Zur Beantwortung dieser Frage aus marxistischer Perspektive ist der Beitrag von Bernfeld bedeutsam. Siehe Bernfeld, S., Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung. Suhrkamp, 1994.

[196] Siehe Analyse über diesen Begriff im Kapitel *Über das Wesen des Menschen.*

[197] Siehe Unterschied zwischen Anlage und Fähigkeit unter dem Punkt "Die an den Begriff der "(gesellschaftliche)Arbeit" notwendig gebundene Bedeutung der Kategorien der Selbstverwirklichung und der Anerkennung".

[198] Der Begriff "Bildung" ist ja in dieser Arbeit an das Attribut "menschlich" angeschlossen.

[199] Siehe Marx, K., Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd.03, S. .21.

[200] So etabliert Márkus die folgende Analogie: "Wie die Gegenstände des materiellen Lebens und der Konsumtion, so muß der Mensch auch die >Gegenstände< seiner geistigen Nahrung, um sie konsumieren zu können, als Elemente seines Bewußtseins, entsprechend, aufbereiten."(Márkus, G., Anthropologie und Marxismus, s.72)

Erfahrung des eigenen Daseins, dessen allgemeine Bestimmungen jedem Dasein zukommt. Um sich dieser Herausforderung seiner Existenz als ein bestimmendes Sein zu stellen, bedarf der Mensch der Schule, weil der Mensch in ihr in systematischer Form seine Welt kennenlernt und dadurch sich selbst die Chance gibt, ein bewußtes Sein zu erlangen, dessen Bewußtheit aktiv die Welt umordnet. Aber die geistige Reproduktion der Welt, eben die korrekteste, um die Bewegung der Gesellschaft durch seine Praxis zu bestimmen, bedarf einer geistigen Produktion der Welt in ihrer menschlichen Gestalt. Gerade dieses geschaffene menschliche Bild der Gesellschaft ist es, was ihn zum Kampf gegen die Verdinglichung des Menschen treibt. Die neue, gewünschte, aus der Kritik des Bestehenden idealisierte Welt entsteht aus dem sich Auseinandersetzen des Menschen mit seiner Erfahrung und daraus, die Schmerzen des Menschlichen zu erleiden, sie in sich zu produzieren. Die geistige Produktion der sich vermenschlichenden Welt soll nicht anders als die Erläuterung einer vermenschlichenden Praxis genannt werden. Auch da ist der Raum der Erziehung, d.i. indem sie (der Lehrer) den Schüler bewegt, die Welt durch ihre Kritik anders zu zeichnen, sorgt sie dafür, daß er das selbständig schaffen kann.

Indessen umfaßt die geistige Reproduktion und Produktion der Wirklichkeit das Marxsche Verständnis des Bewußtseins nicht, denn für ihn ist es ein praktisches[201], und als solches soll seine Erziehung ein praktisches Ziel haben. Dieses definiert sich in der Praxis des Schülers. Trotz der Bestimmungskraft, die eine Erziehung über einen Menschen ausüben mag, ist die Verwirklichung ihrer Ziele von der Praxis des Erziehenden abhängig. Diese Praxis ist eine Selbstbestimmung des Menschen, denn sie ist immer seine mehr oder weniger bewußte Entscheidung. Die Intervention, die die (formale) Erziehung in der Wirklichkeit bewirken soll, wird nicht unmittelbar von ihr unternommen, sondern von dem Schüler, sofern er die Entscheidung getroffen hat, sich (menschlich) zu bilden. Das bewirkt, daß die Erziehung/der Lehrer die Herausforderung annimmt, den Schüler in seiner Wirklichkeit zu ergreifen und sich mit ihm auseinanderzusetzen. Das bedeutet, die Welt in ihrer Totalität aus der partikulären Wirklichkeit des Schülers zu betrachten, um sie verstehen zu können[202]. Der Lehrer muß oder soll sich nicht zwingen, seinen partikulären Standpunkt als Lehrer zu verlassen. Doch er sollte durch die Anerkennung des Anderen als eine andere Individualität und der Gesellschaft als einer Klassengesellschaft sich die Möglichkeit schaffen, den Inhalt seiner Disziplin zu kontextuali-

---

[201] Wie Marx in der zweiten These über Feuerbach sagt:"In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen."(Marx, K., Thesen über Feuerbach, MEW, BD. 03, S. 05)

[202] "...von dem vorgestellten Konkreten auf immer dünnere Abstrakta, bis ich bei den einfachsten Bestimmungen angelangt wäre. Von da wäre die Reise wieder rückwärts anzutreten, bis ich endlich wieder bei der Bevölkerung angelangt, diesmal aber nicht als bei einer chaotischen Vorstellung eines Ganzen, sondern als einer reichen Totalität von vielen Bestimmungen und Beziehungen." Marx, K., Die Methode der politischen Ökonomie, in *Grundrissen der politischen Ökonomie*, MEW, S. 21.

sieren und dadurch die Aufmerksamkeit des Schülers zu erwecken. Ohne dies ist jeder Versuch, den Anderen zu erziehen von vornherein gescheitert. Dieser Sprung in die Wirklichkeit des Anderen (Schülers) ist der wirkliche Versuch, seine eigenen Vorstellungen, Ideen und Weltanschauung zu verstehen. Und die einzige Möglichkeit, die Sphäre der Praxis des Anderen zu bestimmen, liegt in seiner Überzeugung von der Wahrheit der Fundamente der beabsichtigten Erziehung[203]. Die wissenschaftlichen Informationen sollten so "vorgetragen"[204] werden, daß sie sich am Bewußtsein (im Marxschen Sinne) ausrichten. Dafür bedarf es ihrer "Übertragung" in die partikulare Wirklichkeit des Schülers. Aus dieser Perspektive heraus entsteht die Berücksichtigung des Schülers als ein Subjekt, das als solches im Lernprozeß betrachtet und angenommen werden muß. Das Lehren bewirkt das Lernen und das Lernen das Lehren, wenn beide Individuen sich als Subjekte behandeln; d.i. sich nicht auf Kosten des Anderen, sondern in ihm sich bewähren.

---

[203] In diesem Sinne behauptet Gramsci: "Die Möglichkeit ist nicht die Wirklichkeit, aber sie ist auch eine Wirklichkeit: daß der Mensch eine Sache machen kann oder sie nicht machen kann, spielt eine wichtige Rolle bei der Frage, was wirklich getan wird. Möglichkeit will heißen ´Freiheit´. Das Maß der Freiheit geht in den Begriff vom "Menschen" ein. Allem Anschein nach hat es seine Wichtigkeit, daß es objektive Möglichkeiten gibt, nicht zu verhungern oder eben zu verhungern. Aber die bloße Existenz objektiver Bedingungen für Möglichkeit oder Freiheit reicht nicht aus: *man muß sie ´kennen´ und sich ihrer zu bedienen wissen, sich ihrer bedienen wollen.* In diesem Sinne ist der Mensch konkreter Wille, d.h. tätige Anwendung des abstrakten Wollens oder vitalen Impulses auf die konkreten Mittel, die eben seinen Willen verwirklichen." (Gramsci, A., Philosophie der Praxis, S. 160). Den Lernwille im Anderen zu erwecken, ist eine Aufgabe der Überzeugung, ohne den der Lehrer sein Bildungsziel nicht verwirklicht. Es ist wichtig, zu betonen, daß wir von Bildungsziel und nicht von Erziehungsziel sprechen; obwohl es klar ist, daß dies nur in einer beschränkten Weise errungen werden kann. Sofern Erziehung immer im Zusammenhang mit einer bestimmten Konzeption vom Menschen steht, sie ist immer eine axiologische beziehungsweise ethische Einstellung des Lehrers zu seiner Aufgabe, dem Schüler. Wie Oliveira feststellt: "Der Begriff des ´menschlichen Wesens´ impliziert notwendigerweise das unauslöschliche und entscheidende Moment der praktischen Auswahl der schon gegebenen gegenwärtigen Möglichkeiten. Und so kann oder muß die Menschwerdung nicht ein bloßes Resultat der vorhandenen gesellschaftlichen Verhältnisse sein, sondern eine Bildung des Menschen im Hinblick auf die Aufgabe einer bewußt-konsequenten Aufhebung der herrschenden gegenwärtigen Verhältnisse." (Oliveira, Betty A., Die kritische Philosophie und die Konstruktion einer Bildungstheorie". In: Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis, 346). Freire sagt dazu: "....es gibt keine wahre Denunziation ohne Übernahme Veränderungsverantwortung, und ohne deren Vergegenständlichung."(...nao há denúncia verdadeira sem o compromisso de transformacao, nem este sem acao) (Freire, P., Pedagogia do Oprimido, s.78) Freire geht darüber hinaus und definiert die Praxis dieser Verantwortung als notwendige Voraussetzung für das Vertrauens des Schülers: " Das Vertrauen impliziert die Zeugnis, daß ein Subjekt von seinen wirklichen und konkreten Absichten dem Anderen gibt. Es kann nicht geschehen, wenn das verkümmerte Wort mit der Praxis nicht stimmt. Etwas aussagen und etwas anders tun, das Wort nicht ernstzunehmen, ist keine Förderung des Vertrauens."(A confianca implica o testemunho que um sujeito dá aos outros de suas reais e concretas intencoes. Nao pode existir, se a palavra, descaracterizada, nao coincide com os atos. Dizer uma coisa e fazer outra, nao levando a palavra a sério, nao pode ser estimulo à confianca.) Freire, P., Pedagogia do Oprimido, s.82.

[204] In der Schulerziehung geht es nicht um bloße Übertragung von Inhalten, sondern um wissenschaftliche und philosophische Erforschung der Welt, inklusive die der eigenen Wirklichkeit.

Die Annahme des *Bewußtseins* als pädagogischen Prinzips fordert für seine Erziehung die Behandlung der Lerninhalte auf einer Ebene, die zur Wirklichkeit parallel verläuft und nicht über ihr steht. Sie sollten flexibel gehandhabt werden. Jedoch beinhaltet das keine bloße Anpassung der Lerninhalte an die Wirklichkeit, sondern sie müssen als deren Geschaffenes dauernd bedacht und erforscht werden. Diese intellektuelle Einstellung gegenüber dem Wissen entspricht der Natur der Wirklichkeit als ein sich Bewegendes. Dadurch übt der Lehrer eine andere Haltung zur Lehrtätigkeit ein, nämlich sich so auch in einem Lernprozeß zu sehen, daß er seine Lehrtätigkeit bereichert[205]. Denn nur ein Bewußtsein, das das Andere als solches anerkennt, hat die Möglichkeit sich selbst in seiner Funktion anzuerkennen und anerkannt zu werden.

Sofern das Ziel der Erziehung ist, zur Bildung[206] des Bewußtseins beizutragen, d.i. seine menschliche Veränderung zu bestimmen, **damit es die Wirklichkeit menschlich bildet**, muß der Erzieher in dieser menschlichen Veränderung der Wirklichkeit engagiert sein, denn er lebt in ihr und muß sich deswegen diese Forderung zuerst selbst stellen. Das impliziert, seine Praxis in ihrer Totalität an der Vermenschlichung der Wirklichkeit auszurichten. In einer pädagogische Praxis, die zur Bildung des Menschen beitragen will, sollten berufliche und gesellschaftliche Praxis eine Einheit bilden.

Ein anderer Aspekt des Bewußtseins als pädagogischen Prinzips, der die These des Schülers als Subjek, das als solches vom Lehrer betrachtet und angenommen werden soll, rechtfertigt, begründet sich bei Marx auf seiner These von der Angewiesenheit des Menschen auf den Anderen, die sich prinzipiell auf die Abhängigkeit durch Zeugung und die Sinnlichkeit und Arbeit[207] stützt. Die Angewiesenheit auf den Anderen ist nicht nur eine Bestimmung nach Marx, sondern mehr noch eine Determination, der kein Mensch ausweichen kann. Die Tatsache dieser zwingenden Bestimmtheit beinhaltet auch - wie gezeigt wurde - einen ethischen Charakter, dessen Lebendigkeit von der praktischen Anerkennung eines jeden abhängt[208]. Die Gesetzlichkeit, daß ein Mensch nur

---

[205] Marx stellt diese These als eine Notwendigkeit dar, denn nur durch die Praxis schafft sich der Mensch und nur dadurch kann er eine erziehende (bildende) Praxis verwirklichen. Indem er in seiner Praxis auch lernt, d.h. sich erziehen läßt, erzieht er wirklich: "Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie muß daher die Gesellschaft in zwei Teile - von denen der eine über ihr erhaben ist - sondieren. Das Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als revolutionäre Praxis gefaßt und rationell verstanden werden." [Marx: Thesen über Feuerbach, S. 3. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 820 (vgl. MEW Bd. 3, S. 5-6)]

[206] Bildung hat hier einen positiven Sinn.

[207] Siehe die Diskussion in dem Kapitel über die Anerkennung unter dem Untertitel "Anerkennung als Angewiesenheit des Menschen auf die Anderen"

[208] Siehe die Analyse in diesem Text unter dem Titel "Der ethische Charakter der Angewiesenheit", in dem Kapitel über die Anerkennung.

durch die Anerkennung des Anderen sich als ein sinnliches Sein anerkennen kann[209], kann als klare Aufforderung für die pädagogische Praxis verstanden werden. Den Anderen erziehen wollen, impliziert, vom Anderen als Erzieher[210] anerkannt zu werden und diese Anerkennung verlangt eine Einstellung zum Anderen, die ihn als souveränes Subjekt voraussetzt. Solche erzieherische Praxis trägt zur Bildung des Menschen bei, weil sie den Menschen als ein bestimmendes Sein erzieht. Der Lehrer soll berücksichtigen, daß der Schüler in einem Autoritätsverhältnis zu ihm steht. Daher ist der Schüler - in diesem bestimmten Sinne - in seinem Verhältnis zum Lehrer determiniert. Denn Lehrer und Schüler haben verschiedene Stärken in ihrer gesellschaftlichen Position, und mit dem Wissen um diese Beziehung kann der Lehrer gegenüber dem Schüler einen starken Einfluß auf die Einstellung des Schülers zur Erziehung ausüben.

Die bisherige Argumentation in den Kapiteln "Über das Wesen des Menschen", die "Anerkennung", die "Selbstverwirklichung" und die "Solidarität" erlaubt es möglicherweise zu behaupten, daß die Kategorie des Bewußtseins notwendigerweise mit den Kategorien der *Selbstverwirklichung*, der *Anerkennung* und der *Solidarität* verknüpft gedacht werden muß. Im Folgenden soll versucht werden, diese Konklusion durch die Fundamente des Bewußtseins als ein pädagogisches Prinzip zu rechtfertigen.

Die Erziehung eines Menschen durch einen Anderen wird von der Seite des Lehrers von Motiven bestimmt. Die Erziehung, die keine Er-ziehung ist, hat als Motiv ihrer Betätigung, die Bildung des Menschen, seine Vermenschlichung, d.i. die menschliche Selbstverwirklichung. Sie realisiert das, indem sie mit wissenschaftlichen und philosophischen Inhalten die Wirklichkeit des Menschen aufdeckt und problematisiert und dadurch das bewußte Sein anstößt, aus seiner Unreife herauszukommen, um sie selbst zu verstehen. Das, was einen Lehrer anstößt, zur Bildung des Anderen beizutragen ist zunächst das Bewußtsein, daß seine Bildung(des Lehrers) sich nur entwickeln kann, wenn er seine Praxis an der Bildung des Anderen ausrichtet. Das impliziert die Anerkennung des Anderen (Schülers) als gleiches Wesen. Er sieht sich in dem Anderen (Schüler) und dadurch erfährt er in den entfremdenden Umständen die Spezifizität seiner Schmerzen. Er solidarisiert sich mit ihm und diese Solidarität vergegenständlicht sich in seiner Praxis.

---

[209] Siehe Marx, K., Die Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 519 und 544.

[210] Ich beziehe mich nicht auf die Anerkennung des Anderen als Lehrer, sondern auf seine wissenschaftliche und pädagogische Autorität, den Anderen zu erziehen.

VIII.5.2 - Die Arbeit[211] als pädagogisches Prinzip

> *Was ist der Reichtum anders, als ... Das absolute Herausarbeiten seiner schöpferischen Anlagen, ohne andre Voraussetzung als ... zum Selbstzweck macht? [Marx: Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen, S. 27. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 2840 (vgl. MEW Bd. 42, S. 396)] (Unterstreichung von mir)*

Die Arbeit als ein pädagogisches Prinzip ist eigentlich eine Redundanz, denn Lehren und Lernen sind Tätigkeiten, nicht nur im ökonomischen Sinn, sondern auch als Momente der Äußerung des bewußten Seins[212]. Wie hier schon festgestellt wurde, hat solche Äußerung den Anderen als Referenz. Ich äußere mich, um mich zu bewähren, und ein solcher Versuch übt eine Bestimmung über den Anderen aus, die zwei verschiedenen Richtungen folgen kann; sie kann versuchen, den Anderen aus sich zu sich zu erziehen oder aus sich zu mir zu **er**-ziehen. Beiden drücken in sich die Art und Weise der menschlichen Tätigkeit aus, nämlich *bewußt*, und diese Bewußtheit ermöglicht dem Menschen, die Welt und die Natur zu verarbeiten. Indem das Bewußtsein immer Bewußtsein von etwas ist, ist sein Inhalt ursprünglich außer ihm, d.i. in der Erfahrung des praktischen Seins. Die Arbeit macht das Bewußtsein, und die Bildung dieser Fähigkeit bedarf in der vergesellschafteten Welt einer systematischen Erziehung, die die Totalität des gesellschaftlichen Lebens annimmt. Denn nur dadurch kann der totale (universelle) Mensch erzogen werden. Dieses Bedürfnis der menschlichen Erziehung wird durch die Tatsache gerechtfertigt, daß die menschliche Tätigkeit die Tendenz in sich hat, den Menschen zu einer Totalität zu treiben. Die menschliche Tätigkeit macht den Menschen zu einer Totalität[213]. Aber seine Äußerung unter vereinseitigenden Bedingungen blockiert diese Möglichkeit. Deswegen ist die Arbeit, die nicht bewirkt, daß der Mensch sich als eine Totalität äußert, nicht menschlich. Auf einer anderen Sphäre ist in diesem Sinne die Äußerung, die die Äußerung des Anderen unterordnet, nicht menschlich, sofern sie selbst und die des Anderen sich nicht total entfalten können. Sie vereinseitigt sich und schreibt die Vereinseitigung[214] des Anderen durch die Praxis der Herrschaft fest. Die

---

[211] Siehe Analyse über diesen Begriff im Kapitel über *Das Wesen des Menschen.*

[212] Ich verstehe hier unter Arbeit die menschliche Tätigkeit.

[213] Die Kategorie der Totalität enthält den Inhalt des menschlichen Selbstschaffensprozesses, nämlich die Gesellschaftlichkeit. Daher folgert Marx in seiner Kritik an Feuerbach: "Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber **das menschliche Wesen** ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit **ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse**." [Marx: Thesen über Feuerbach, S. 5. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 822 (vgl. MEW Bd. 3, S. 6)](Unsere Hervorhebung)

[214] Die Vereinseitigung des Menschen geschieht durch die Trennung zwischen Sinnlichkeit und Geist. In den "Pariser Manuskripten" erklärt Marx die Voraussetzung für die Aufhebung dieser Trennung, nämlich die Einrichtung einer menschlichen, nicht einer für den Menschen fremden Arbeit. "Die abstrakte Feindschaft zwischen Sinn und Geist ist notwendig, solange der menschliche Sinn für die Na-

Bekämpfung der Vereinseitigung des Menschen in seinem Verhältnis zum Anderen setzt die wechselseitige Anerkennung des Anderen als ein ihm gleiches Subjekt voraus.

Der vereinseitigende Mensch ist derjenige, der sich bloß durch den Anderen bewähren will und ihn dazu (zu seiner egoistischen Bewährung) **er**-ziehen will. Er lehnt die Gelegenheit ab etwas zu lernen, die das bloße sich Betätigen ihm bietet, und indem er das tut, negiert er sich selbst als Bewußtsein. Insofern impliziert eine bewußt erzieherische Tätigkeit, die auf das Lernen im Anderen abzielt, das eigene Lehren. Der Lehrer, dessen Äußerung das Lernen ausschließt oder nicht ernstnimmt, erzieht den Menschen nicht, sondern **er**-zieht. Wie kann sein Lehren das Lernen bewirken, wenn er selbst sich weigert, durch sein Lehren zu lernen? Eine Lehre, die durch sich selbst nicht lernt, lehrt den Anderen nicht, durch sie zu lernen. Deshalb lehrt sie nicht eigentlich. Der Grund dieser Argumentation bei Marx liegt in seiner Vorstellung der menschlichen Sinnlichkeit, deren Charakter materiell (gesellschaftlich) und ethisch[215] ist:

> ...denn seine eigne Sinnlichkeit ist erst durch den andren Menschen als menschliche Sinnlichkeit für ihn selbst. [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 149/150. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 717/8 (vgl. MEW Bd. 40, S. 544)]

Wenn also ein Lehren, das in seiner Praxis mit den Lernenden nicht lernt, nicht lehrt, oder nur ein Lehren, das lehrend lernt, lehrt, wird dabei vorausgesetzt, daß das Lehren auf die (menschliche) Erziehung des Schülers (Menschen), d. h. menschlichen Selbstverwirklichung ausgerichtet ist. Darin zeigt sich das Lehren als Arbeit. Die Arbeit, die *menschliche* (nicht entfremdete) Tätigkeit, lehrt den Menschen Mensch zu werden.

Diese Auffassung der Arbeit als *menschliche Tätigkeit* bestreitet auf keinen Fall das notwendige Verhältnis der formalen Erziehung zu der ökonomischen Sphäre. Die Ökonomie, als die Sphäre der Produktion des materiellen Lebens, ist eine Zwangsläufigkeit des gesellschaftlichen Lebens. Was durch die Annahme des Zusammenhangs zwischen Erziehung und Arbeit abgelehnt wird, ist die bloß politische Ökonomisierung des Erziehungsbereiches. Statt der politisch-ökonomischen Postulate *der Erziehung zur Arbeitswelt*, soll hier ein wechselseitiges Verhältnis zwischen beiden postuliert werden, das den Menschen als eine Einheit fördert. Formale Erziehung soll nicht der Produktion, sondern, die Produktion der Bildung des Menschen gehorchen, denn nur dadurch kann sie menschlich sein. Die von Marx vorgestellte Polytechnik sollte, um nicht mißverstan-

---

tur, der menschliche Sinn der Natur, also auch der natürliche Sinn des Menschen, noch nicht durch die eigne Arbeit des Menschen produziert ist. [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 167. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 735 (vgl. MEW Bd. 40, S. 552-553)]

[215] Das ist eigentlich eine Redundanz, denn der Begriff "gesellschaftlich" ist bei Marx mit dem Begriff "menschlich" synonymisiert. Die Ethik ist insofern in beiden enthalten.

den zu werden, in dieser Hinsicht ausgelegt werden. Die Erziehung des *universellen Menschen* fordert die Zusammenarbeit von Schule und der Welt der Produktion[216]. Polytechnik ist die Marxsche Vorstellung des Beitrags der formalen Erziehung zur Bildung des *universellen Menschen.* Sie beinhaltet die Demokratisierung der Wissenschaft und der Technologie für alle Menschen durch die Schulerziehung. Sie drückt auch Marx' Konzeption der notwendigen Methodologie (Didaktik) für die Erziehung zur *Universalität* aus, die Lehre der Erläuterung der wirklichen Welt. Das bewirkt die Entmystifizierung der wissenschaftlichen und technologischen Inhalte und dadurch ihre universelle Aneignung. Die von Marx verteidigte These der Kinderarbeit[217] ist ein anderer Aspekt der von Marx gemeinten Polytechnik[218], dessen Sinn es ist, zur praktischen Erziehung des wissenschaftlichen Geistes beizutragen und den Abstraktionismus in der Schulerziehung zu bekämpfen und zugleich die Bildung des gemeinschaftlichen Bewußtseins und der Verantwortung jedes Menschen als Arbeiter (in begrenztem Sinn) zu befördern.

Die Marxsche These, daß die Menschen sich selbst so produzieren, wie sie ihre Lebensmittel herstellen, fordert von einer formalen Erziehung, die sich an der Bildung des Menschen orientiert, die Erläuterung dieser Gesetzlichkeit in ihrer bestehenden Form, nämlich die der (kapitalistischen) Entfremdung. Wenn die Inhalte der Disziplinen eine Struktur haben sollen, dann muß dies eines der Kriterien sein. Durch die Geschichte, die Geographie, die Mathematik, die Sprache, die Literatur usw. soll der Schüler lernen, die Basis der gesellschaftlichen Produktion geistig zu reproduzieren und sie menschlich geistig zu produzieren. Um zu dieser ständigen Herausforderung des gesellschaftlichen Lebens bereit zu sein, setzt der Lehrer eine Lehrtätigkeit um, in der die Wissenschaft, die Methode (Philosophie) und die gesellschaftliche (menschliche) Verantwortung als eine Einheit gesetzt werden. Deswegen ist solche Erziehung in der Lage,

---

[216] Die Bedingungen für die Bildung des *universellen Menschen* sind im dem Kapitel I: *ÜBER DAS WESEN DES MENSCHEN* diskutiert.

[217] Marx verteidigt die Position, daß die Arbeit für die Kindererziehung eine Notwendigkeit des gesellschaftlichen Lebens ist. Was er ablehnt, ist die bloße ökonomische Anwendung von ihr. So drückt er seine Meinung aus: "Allgemeines Verbot der Kinderarbeit ist unverträglich mit der Existenz der großen Industrie und daher leerer frommer Wunsch. Durchführung desselben - wenn möglich - wäre reaktionär, da, bei strenger Reglung der Arbeitszeit nach den verschiednen Altersstufen und sonstigen Vorsichtsmaßregeln zum Schutz der Kinder, frühzeitige Verbindung produktiver Arbeit mit Unterricht eines der mächtigsten Umwandlungsmittel der heutigen Gesellschaft ist." [Marx: Kritik des Gothaer Programms, S. 41. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 13198 (vgl. MEW Bd. 19, S. 32)]

[218] So stützt sich Marx auf die Polytechnik, wenn er erklärt, was er unter *Erziehung* versteht: "Unter Erziehung verstehen wir drei Dinge: ...Drittens: *Polytechnische Ausbildung,* die die allgemeinen Prinzipien aller Produktionsprozesse vermittelt und gleichzeitig das Kind und die junge Person einweiht in den praktischen Gebrauch und die Handhabung der elementaren Instrumente aller Arbeitszweige." Marx, K., Instruktionen für die Delegierten des provisorischen Zentralrats zu den Einzelnen Fragen, MEW, Bd.16, S.164. Die Beherrschung dieser allgemeinen Prinzipien aller Produktionsprozesse impliziert die Beherrschung des *wissenschaftlichen Denkens,* inbegriffen die des notwendigen wissenschaftlichen Wissens.

menschliche Bedürfnissen zu erwecken und zu fördern. Aber der primäre Grund dieses ihres Vermögens besteht in der Tatsache, daß sie aus menschlichem Bedürfnis - *den Menschen als den größten Reichtum*[219] zu betrachten - unternommen wurde.

Die Arbeit als pädagogisches Prinzip aus Marxscher Perspektive anzunehmen, impliziert insofern die Aufnahme der Aufgabe der *Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten des Schülers (Menschen)*, damit er sich die Produktivkräfte aneignen kann[220]. Die Ausbildung der notwendigen Fähigkeiten für die Beherrschung der eigenen gesellschaftlichen Materialität, um sich in der eigenen Welt bewegen zu können, ohne Hemmung wegen Mangel an den geforderten Befähigungen, bedarf einer entsprechend wissenschaftlichen und philosophischen Erziehung. Die Ausübung einer Arbeitstätigkeit fordert bestimmte Fähigkeiten, die der Arbeiter in sich gebildet haben muß. Trotz der Tatsache, daß die Industrie das selbst machen kann, bedarf die Ausbildung der Arbeiter immer der Erlernung der grundlegenden menschlichen Fähigkeiten; wie z.B. die Beherrschung der Sprache für die Aufnahme der Informationen und ihre Verarbeitung; eine entsprechende Entwicklung der *kognitiven Fähigkeiten* für das selbständige Handeln im Sinne ihrer Erkenntnisse; die Herausbildung von Einstellungen für effizientes Lernen und positive Assoziationen im Arbeitsprozeß. Diese Forderung kann durch die Schulerziehung systematisch entwickelt und erfüllt werden, weil gerade deren Aufgabe in der Erziehung des *universellen Menschen* besteht. Wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse die Schule zur Erfüllung dieser Herausforderung fördern, dann wird sie imstande sein, die entsprechende Erziehung zu verwirklichen. Die Schulerziehung hat eben diese Aufgabe, nämlich an der Bildung des Menschen teilzunehmen. Die Forderung ihres Beitrags wird ständig größer, je mehr die Menschen sich vergesellschaftlichen und das gesellschaftliche Leben komplexer wird.

Die Anknüpfung der Marxschen Kategorie der Arbeit aus pädagogischer Perspektive an die Kategorie der Selbstverwirklichung, Anerkennung und Solidarität trägt gerade in der Funktion der Schule zur Verwirklichung des Wesens des Menschen bei. Die Arbeit, die in ihr geleistet wird, muß sich daran ausrichten. Aber die Schule ist eine Institution und als solche kann sie nur ihre Funktion verwirklichen, aber nicht anerkennen oder Solidarität praktizieren, da sie kein Mensch ist. Ihre Funktion wird von ihren Subjekten durchgeführt (Lehrer, Schüler und Mitarbeiter des Bildungssystems und der

---

[219] Marx, K. Pariser Manuskripte, MEW, EB1, S. 544.

[220] Wie Marx sagt: "Die Aneignung dieser Kräfte ist selbst weiter nichts als die Entwicklung der den materiellen Produktionsinstrumenten entsprechenden individuellen Fähigkeiten. Die Aneignung einer Totalität von Produktionsinstrumenten ist schon deshalb die Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten in den Individuen selbst. Diese Aneignung ist ferner bedingt durch die aneignenden Individuen." [Marx/Engels: Die deutsche Ideologie, S. 102. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 1362 (vgl. MEW Bd. 3, S. 67-68)] Dann hängt die Erziehung zur Entwicklung der individuellen Fähigkeiten von der Vermenschlichung der gesellschaftlichen Bedingungen ab, damit die partielle Entwicklung durch die Schulerziehung sich vollständig verwirklichen kann.

Schule). Insofern müssen diese Anknüpfung innerhalb der Verhältnisse der Menschen gesucht werden. Indem die Hauptsubjekte der Analyse der Lehrer und der Schüler sind, werden sie zunächst innerhalb dieses Verhältnisses behandelt werden.

Die bewußte oder unbewußte[221] Entscheidung des Lehrers, seine Praxis gegen die Verwirklichung des Menschlichen einzurichten, ist sowohl ein Versagen seiner Pflicht als Mensch als auch die Verkehrung seiner Aufgabe als Erzieher. So sollte der Sinn der Praxis der Anerkennung und der Solidarität des Lehrers in dieser Hinsicht verstanden werden. Die Anerkennung des Schülers als Schüler-Subjekt ergibt sich durch die Anerkennung seiner Menschlichkeit. Ich erkenne ihn als ein mir gleichberechtigtes Subjekt[222] an, wenn ich seine Menschlichkeit anerkenne, deren Anerkennung in der Praxis der Solidarität sich zeigt. Aber solidarisch mit den Bedingungen seines Lebens zu sein, bedeutet nicht die Erniedrigung der notwendigen Ziele seiner (beider) Bildung durch eine Lehre für die Miserablen[223], sondern die Berücksichtigung seiner Lebensumstände für eine Didaktik, die statt ihn noch tiefer zur Ermüdung zu treiben, ihm Kraft zur Bekämpfung seiner geistigen Müdigkeit gibt. Solidarität des Lehrers mit dem Schüler beginnt schon mit dem Sinn seiner Lehrtätigkeit für ihn selbst und entwickelt sich durch die Berücksichtigung der Lebensumstände der Schüler in Planung und Lehre, der Bereitschaft des Lehrers, die Schwierigkeiten der Schüler mit ihnen zu lösen. Die Ablehnung dieser Herausforderungen mit der Entschuldigung, daß die Schüler wegen des Elendes, in dem sie leben, nicht erzogen werden können, ist anti-pädagogisch. Zu spüren, daß ein bestimmtes Ziel mehr Anstrengungen von beiden Seiten erfordert und mehr Zeit braucht, ist Zeichen einer pädagogischen Sensibilität, die man praktisch würdigen muß.

Die Arbeit als pädagogisches Prinzip verknüpft sich mit der menschlichen Selbstverwirklichung, indem sie von dem Lehrer die Annahme und die entsprechende Anerkennung des Menschen (Schülers) als eine Totalität fordert. Die Praxis dieser Anerkennung impliziert die interdisziplinäre Betrachtung der Inhalte und die Anwendung einer Methodologie, die das Paar Theorie- Praxis als Einheit nimmt und deren Aktivitäten in einer bestimmten Sequenz entwickelt werden, die diese Annahme ausdrückt. Das bewirkt eine pädagogische Praxis, die den Schüler als (partizipierendes) Subjekt wirklich anerkennt. Dadurch entdeckt er, daß seine Tätigkeit einen doppelten Charakter hat, daß indem er lehrt, er aus seiner Tätigkeit und der des Schülers auch lernen kann. Auf diese Weise erkennt er den Schüler als Lehrer seiner Praxis. Insofern lehrt die Arbeit den

---

[221] Es ist etwas ironisch, Unbewußtheit bei einem Menschen vorzustellen, der sich mit Wissenschaft und systematischem Denken beschäftigt. Aber sofern die Entfremdung auch in diesen Bereichen geschieht, denn sie ist universell, ist es kein Wunder, daß es Lehrer geben kann, die sich selbst entfremden.

[222] Ich will damit nicht sagen, daß es nicht um ein Autoritätsverhältnis geht, sondern, daß es nicht um ein Herrschaftsverhältnis geht.

[223] Es ist in den brasilianischen öffentlichen Schulen üblich, daß der Lehrer von den armen Kindern nicht viel verlangt, weil er Mitleid mit ihnen hat. Diese ist eine der perversesten Forme der Unterdrükkung und der massenhaften Produktion von Entfremdenten, der Reproduktion geistiger Armut.

Menschen Mensch zu werden. Anders gesagt: Die Lehrtätigkeit lehrt den Lehrer sich zu vermenschlichen, er bildet sich dadurch als Mensch.

Die Arbeit als pädagogisches Prinzip mündet in einer Marxschen Perspektive in die erwähnten Kategorien, auch weil seine Umsetzung eine Annahme des Verhältnisses Schule-Arbeitswelt fordert, das wechselseitig ist und deren Praxis vom Menschen eingerichtet wird. Die Lehre wird so praktiziert, daß die Wahl der wissenschaftlichen Inhalte, der kognitiven Fähigkeiten und der Einstellungen nicht bloß von der Forderung der Produktion determiniert wird, sondern in Zusammenhang mit dem menschlichen Interesse bestimmt wird. Die Ausübung dieser Bestimmungskraft von der Seite des Lehrers zu der Bildung des Menschen beinhaltet eine pädagogische Handlung, die von der menschlichen Anerkennung des Anderen (der Schüler) ausgeht.

VIII.5.3 - Die Universalität[224] als pädagogisches Prinzip

> *Was ist der Reichtum anders, als die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen? [Marx: Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen, S. 27. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 2840 (vgl. MEW Bd. 42, S. 396)]*

Sofern der Mensch ein Gattungswesen[225] ist, stellt er sich der äußeren Welt beziehungsweise der Natur als ihr Oberhaupt dar. Er begreift sie als sein Eigentum, seinen *unorganischen Körper* und sich selbst als Zentrum seiner Verhältnisse. Er leistet sich diese Einstellung gegenüber der Natur, weil er sie wirklich begreifen und daher bestimmen kann. Sie begreifen heißt sich ihre vielfältig komplexen Zusammenhänge theoretisch anzueignen und neue zu etablieren. Folglich verhält es sich ihr gegenüber beherrschend, indem er in seinem (praktischen) Bewußtsein diese ihm eigene Universalität erfährt und ausübt. Jedoch entstellt die Existenz von entfremdenden Bedingungen die menschliche Universalität durch ihre Instrumentalisierung für die bloße Produktion von Reichtum (Kapital). Erziehung unter dieser Bedingung verwandelt sich in **Er**-ziehung zur Produktion von Kapital. Dagegen bedeutet den Mensch *universell* zu erziehen, ihn zur Produktion des Menschlichen (seiner Selbstverwirklichung) zu erziehen. Die Möglichkeit dieser Erziehung unter entfremdenden gesellschaftlichen Bedingungen besteht darin, daß der Mensch durch die Bestimmung seines Wesens dazu tendiert, sich *universell* zu äußern und zu verhalten. Aber wie soll der Lehrer das machen?

Bevor diese Frage beantwortet wird, soll die Begegnung zwischen zwei Sein **kurz** erläutern werden, die sich wechselseitig *universell* einstellen, aber deren *Universalität*

---

[224] Siehe die Analyse über diesen Begriff im Kapitel "Über das Wesen des Menschen".
[225] Siehe die Diskussion dieses menschlichen Attributs im ersten Kapitel.

voll von entfremdenden Momenten ist. Diese antinomischen Bestimmungen im Menschen wird von jedem geistig verarbeitet. Als ein bewußtes Sein, dessen Praxis von Prinzipien durchgeführt wird, entscheidet jeder, woran er seine Praxis ausrichtet und was er aus sich machen will. Insofern wird die persönliche Einstellung von Schüler und Lehrer gegenüber der je eigenen Position (als Schüler oder als Lehrer) und der des Anderen die Intensität der Auseinandersetzung, die beide durch ihr Verhältnis hindurch erleben, stark bestimmen. Denn es wäre Naivität zu glauben, daß die Begegnung von zwei *universellen Sein* harmonisch sein könnte, denn letztlich läuft im Hintergrund ein Bewährungskampf.[226] Die Erziehung des Menschen durch einen anderen stößt nicht nur auf äußere Widerstände durch die entfremdenden Bedingungen, sondern auch auf innere Gegentendenzen[227], die in jedem Individuum vorhanden sind. Berücksichtigend, daß hier von zwei differenzierten Kräften die Rede ist, von Lehrer und Schüler, deren Verhältnis von der Einstellung des Ersten determiniert wird, wird die diese Analyse aus der Perspektive seiner Praxis bestimmt[228]. Der Grund dafür liegt nicht nur in seiner Machtposition, sondern auch – und das interessiert hier mehr - in der Tatsache, daß er erfahrener als der Schüler ist und sich für die Lehrtätigkeit ausgebildet hat. Der Lehrer hat sich längst ihrer bedient oder bedient sich ihrer noch, und der Schüler durchläuft Phasen, die der Lehrer schon hinter sich hat. Das heißt, der Lehrer ist derjenige, der die Position besetzt, die in dem Anderen (Schüler) das Bedürfnis erwecken kann, seine Universalität auszuüben, und die ihn lehren kann, sich *universell* zu bilden.

Die menschliche Universalität, wie jedes menschliche Attribut, fordert für seine Verwirklichung, daß es in jedem Lebensbereich des Menschen geübt und entwickelt wird[229]. Lehren und Lernen müssen *universell* gestaltet werden. Beide fordern die bewußte Entscheidung von jedem, sich so im Lernprozeß zu verhalten, nämlich *universell* lehrend und *universell* lernend. Aber die Universalität ist zugleich bildungsbedürftig, und als solche bedarf sie einer Bildung, die in der vergesellschaftlichten Welt der Arbeit der verschiedenen Formen der formalen Erziehung bedarf.

---

[226] Es würden die Grenzen dieser "Konklusion" überschritten werden, wenn noch versucht wird, diese Problematik zu erschöpfen. Sie wird implizit vorausgesetzt und je nach Notwendigkeit kurz berührt.

[227] Ich beziehe mich hier sowohl auf den Wertekampf, in dem jeder Mensch zwischen emanzipatorischen und entfremdenden Werten lebt, als auch die psychischen und emotionalen Aspekte der Subjektivität des Menschen und auch auf die menschliche Sexualität.

[228] Das bedeutet aber nicht, daß die Universalität, pädagogisch gesehen, aus der Perspektive des Schülers nicht betrachten werden kann, sondern nur, daß unserer Hauptfokus der Lehrer ist.

[229] Wie Marx sich darauf äußert: "Bei einem Individuum z.B., dessen Leben einen großen Umkreis mannigfaltiger Tätigkeiten und praktischer Beziehungen zur Welt umfaßt, das also ein vielseitiges Leben führt, hat das Denken denselben Charakter der Universalität wie jede andere Lebensäußerung dieses Individuums." [Marx/Engels: Die deutsche Ideologie, S. 455. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 1715 (vgl. MEW Bd. 3, S. 246)] Das impliziert, daß die Verwirklichung der menschlichen Universalität, sowohl im Denken als auch in der Praxis stattfinden muß. Da sich ihre Wirklichkeit sich in jedem Lebensbereich ausdrückt.

Im Folgenden es wird versucht zu klären, wie der Lehrer das machen kann/soll und was eine *universalisierende* pädagogische Praxis ist. Man kann eine pädagogische Praxis auf verschiedene Weise **konkret** bewerten, aber es scheint, daß sie am besten von ihren *Zielen, Fachinhalten und Didaktik* her bewertet werden kann.

Das Ziel einer pädagogischen Praxis, die sich an der menschlichen *Universalität* ausrichtet, drückt sich in ihrem Versuch aus, ein *allseitiges Bewußtsein*[230] zu "bilden". Sie macht das, indem sie die Welt allseitig betrachtet. Allseitig reflektieren heißt, jede Facette der Wirklichkeit in ihren Zusammenhängen zu erfassen (geistig reproduzieren) und ihre geistige Produktion auf diese Weise zu unternehmen. Die Erziehung durch den universellen Blick auf die Welt entspricht dem menschlichen Bedürfnis, sie zu begreifen, d.h. sie beherrschen zu können. Das Ziel dieser kognitiven Einstellung in dem Schüler zu erziehen erfordert die entsprechende Bildung des Lehrers. Die Orientierung an einem bestimmten Fach ist kein Grund dafür, daß die Lehre einseitig sein muß. Sie fordert von dem Lehrer, daß er sich universell bildet, d.h. nicht in seinem Fach verharrt, und daß er die Welt wirklich verstehen will, statt daß er glaubt, sie schon verstanden zu haben. Solche Bereitschaft die Welt ständig in Frage zu stellen, setzt den Lehrer als einen ewig Lernenden seiner eigenen, beziehungsweise der pädagogischen Praxis voraus. Dadurch übt er dauernd seine schöpferischen menschlichen Anlagen, und indem er das macht, erzieht er den Schüler die seinigen zu entwickeln. Die Lehre erschöpft sich nicht in der Äußerlichkeit des Lehrens, sondern geht in der Tätigkeit des Lehrers auf, die ihn letztlich selbst erzieht. Anders gesagt: Die pädagogische Praxis erzieht[231], wenn sie nicht in Antinomie mit der gesellschaftlichen Praxis gerät, denn der Lehrer, der erzieht, ist der Mensch, der sich bildet, sich vermenschlicht. Ziele zu setzen und öffentlich zu machen ist eine Selbstverständlichkeit der Lehrtätigkeit, aber Ziele verfolgen und die eigene Praxis kritisieren, damit man aus ihr lernen kann und effektiv lehrt, ist dagegen keine Selbstverständlichkeit[232]. Diese hier geforderte Praxis verlangt einen Menschen, der das menschliche *Gemeinwesen* bewußt kultiviert, dem das Bedürfnis seiner Äußerung, ein Bedürfnis ist, es auch im Anderen zu erwecken. Das Lehren ist für ihn sein beruflicher Versuch, den Anderen (Schüler) der Totalität der Menschen anzunähern, d.i. in ihm den *gemeinschaftlichen Sinn* zu erziehen (*educare).*

---

[230] "Was die Teilung der Arbeit in der mechanischen Fabrik kennzeichnet, ist, daß sie jeden Spezialcharakter verloren hat. Aber von dem Augenblick an, wo jede besondere Entwicklung aufhört, macht sich das Bedürfnis nach Universalität, das Bestreben nach einer allseitigen Entwicklung des Individuums fühlbar. Die automatische Fabrik beseitigt die Spezialisten und den Fachidiotismus." [Marx: Das Elend der Philosophie, S. 212. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 2519 (vgl. MEW Bd. 4, S. 157)] (Unterstreichung von mir)

[231] Ich unterscheide den Terminus Erziehen von dem des Er-ziehens.

[232] Man darf nicht vergessen, daß ich als Hintergrund dieser Äußerung meine Erfahrung als Lehrer in Nordost-Brasilien habe.

Die *Fachinhalte* sind ein anders Kriterium, um die Universalität einer pädagogischen Praxis zu beurteilen. Sie sollen Allseitigkeit reflektieren. Selbstverständlich haben die Fachinhalte diese Eigenschaft nicht *per se*, sondern diese zeigt sich in den Zusammenhängen, in denen der Lehrer sie systematisiert, sowie in der Strukturierung der Fachinhalte. Die Thematisierung der Fachinhalte wird von jedem Lehrer entschieden; das Bildungssystem (der Staat) kann es nicht determinieren, höchstens kann er durch den Curriculum den Einfluß des Lehrers zu begrenzen versuchen. Aber die Thematisierung ist eigentlich ein "privates" Moment pädagogischer Praxis. Durch die Perspektive seiner Didaktik kann der Lehrer diese Möglichkeit noch erweitern, nämlich sowohl durch seine Ausführungen im Unterricht als auch durch die Aufgabe, die er dem Schüler stellt. Soll dies im Lernprozeß beim Schüler den *totalen Austausch der Erkenntnis* bewirken, fördert er in seiner Praxis die menschliche Universalität und daher sich selbst und den Schüler.

Die *Methodologie* umfaßt die ersten beiden Kriterien, sofern sie ein wesentliches Moment der pädagogischen Praxis ist und als solche die einzige Möglichkeit für die Verwirklichung der Ziele durch die Verwirklichung der Inhalte darstellt. *Die Welt allseitig betrachten* enthält die Lehre der Allseitigkeit, sofern dies die allseitige Erziehung des menschlichen Bewußtseins impliziert. Das Lehren durch *mannigfaltige Tätigkeiten* fördert auch, daß der Mensch seine Universalität entwickelt, denn ihre Diversität weitet seinen Blick durch die verschiedene Facetten, die jede Tätigkeit ausmachen. Und je mehr diese die schöpferischen Anlagen des Menschen stimuliert, desto mehr fühlt sich der Schüler gefördert, sie selbst auszuüben und zu bilden, denn dadurch spürt er sein freies Wesen und strebt nach seiner Verwirklichung. Die Lehre von allseitigen Erkenntnissen fordert ihre Universalisierung, d.i. den freien Zugang jedes Individuum zu ihnen, sofern sie die Wirklichkeit in ihrer Totalität aufdeckt und die Praxis an ihrer Vermenschlichung ausgerichtet ist. Diese gesellschaftliche Wirklichkeit schaffen die Menschen, wenn sie den Geist des Privateigentums aus sich verbannen und die Erkenntnis als ein menschliches Bedürfnis behandeln. Dieses Prinzip soll in einer menschlichen pädagogischen Praxis ausgedrückt werden, also durch die Zusammenhänge, die der Lehrer in seiner Arbeit mit den anderen Sphären des gesellschaftlichen Lebens etabliert.

Im Unterricht soll die Praxis der Universalität als pädagogisches Prinzip sich auch durch die Erziehung des gemeinschaftlichen Wesens ergeben, sofern die Universalität auf der Forderung der Freiheit jeden Menschen gegründet ist und diese nur gemeinschaftlich erreicht werden kann. *Gemeinschaftlichkeit* kann man sowohl durch das *Verbum*[233] als auch durch die Tätigkeiten im Sinn der Totalität des Lehrens erziehen. Die Gemeinschaftlichkeit ist ein Wert und als solcher hat sie einen ethischen Charakter. Das impliziert, daß sie eine Wahrheit in der gesellschaftlichen Praxis des Lehrers ist, wenn

---

[233] *Verbum* impliziert hier die Fundamente und Argumentation des Lehrers.

der Lehrer effektiv lehren will, d.h. wenn er das Ziel der Bildung des Menschen anstrebt.

Die Einheit von pädagogischer und gesellschaftlicher Praxis des Lehrers drückt dabei die Wirklichkeit eines Menschen aus, die sich in der menschlichen Selbstverwirklichung äußert. Die universalisierende pädagogische Praxis des Lehrers mündet in die Selbstverwirklichung durch die allseitige Betrachtung der Wirklichkeit, die mannigfaltigen Tätigkeiten, das Herausarbeiten der menschlichen schöpferischen Anlagen des Schülers, den totalen Austausch der Erkenntnisse. Solche Charakteristiken einer pädagogischen Praxis richtet sich an die Bildung des Menschen, an die menschliche Selbstverwirklichung. Aber sofern eine Praxis von Motiven determiniert und von einer Entscheidung bestimmt wird, kann solche Praxis nur von dem Bewußtsein des Wesens des Menschen motiviert werden und der Entscheidung, den Anderen als solchen anzuerkennen. Die Vergegenständlichung einer menschlich engagierten Praxis ist eine, die sich *universell* äußert, indem das Individuum seinen persönlichen Wert durch die *gemeinschaftlichen Interessen* schöpft. Diese Entscheidung ist wesentlich und letztlich eine Entscheidung für die Solidarität mit den Mitmenschen. Solidarität üben heißt, sich den anderen gegenüber menschlich äußern, deren Menschlichkeit in den menschlichen Attributen enthalten ist.

VIII.5.4 - Die Gesellschaftlichkeit[234] als pädagogisches Prinzip

> *...das, was ich aus mir mache, ich aus mir für die Gesellschaft mache und mit dem Bewußtsein meiner als eines gesellschaftlichen Wesens. [Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 138. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 706 (vgl. MEW Bd. 40, S. 538)]*

Lehren[235] ist eine Kommunikation mit einem gesellschaftlichen Sein. Der Schüler ist keine *tabula rasa*, sondern ein Sein mit Geschichte, das Geschichte selbst macht und daß in einer bestimmten Wirklichkeit lebt, die ihn produziert und von ihm produziert wird. Und deswegen ist er ein Sein, dessen Resistenz zu überwinden notwendig ist, um ihn zu überzeugen. Die Praxis des Überzeugens kann in zwei entgegengesetzten Richtungen verlaufen; in eine bewußtseinsbildende und in eine bewußtseinszähmende. Beide Richtungen müssen es schaffen, daß die Botschaft von dem zu Überzeugenden verstanden wird. Dafür benötigen sie ein mit der Wirklichkeit übereinstimmendes Bild des zu Überzeugenden. D.h. sie müssen seine Welt kennenlernen und daraus eine Sprache

---

[234] Siehe die Analyse über diesen Begriff im Kapitel *Über das Wesen des Menschen.*

[235] Man trainiert ein Tier oder zähmt es, aber lehren kann man es nicht, denn es hat kein Bewußtsein.

entwickeln, die ihm bekannt ist. Im Fall eines bewußt bildenden Lehrens ist dieser Aspekt jedoch nicht ausreichend, um wirklich etwas bewirken zu können.

Die Berücksichtigung des Schülers als gesellschaftliches Sein muß noch die Schwierigkeiten, Mängel, Hindernisse, aber auch Forderungen, die durch seine Umgebung an ihm gestellt werden, umfassen. Diese Einstellung ermöglicht es dem Lehrer, die Resistenz[236] des Schülers gegenüber seiner Arbeit mit Vernunft und der Praxis der Solidarität zu steuern. Die Erkenntnis der Wirklichkeit des Schülers vereinfacht dem Lehrer, die Einstellungen des Schülers zu verstehen. Sein Bewußtsein zu erziehen heißt, verstehen wie es sich in einer Welt erlebt, die zugleich meine ist, aber verschiedene Nuancen enthält. Die Gesellschaftlichkeit des Menschen ist reich, gerade weil sie den Reichtum der Individualität nicht verschüttet, sondern ihr freien Raum gibt. Die Bedeutung der Individualität[237] für die Entstehung einer neuen (menschlichen) Gesellschaft ist sehr groß, und dies zu berücksichtigen ist eine Entscheidung des Lehrers[238].

Es gibt noch einen Grund, *Gesellschaftlichkeit* als ein pädagogisches Prinzip anzunehmen und die Konsequenz ihrer Praxis für die Bestrebung einer menschlichen Gesellschaft zu untersuchen. Man kann die Entstehung einer menschlichen (nichtentfremdete) Gesellschaft nicht bloß aus dem Willen der vereinigten Menschen erwarten, denn dafür ist auch die Demokratisierung der Wissenschaft notwendig. Wie Marx sagt, bedarf das Proletariat für die Revolution der Philosophie[239]. Nur eine aufgeklärte Masse ist imstande, die Welt in ihrem Wesen zu verändern. Ansonsten kommt es nur zu einer Entwicklung, wie sie aus den realsozialistischen Ländern bekannt war: die Reproduktion der Entfremdung des Menschen in anderer Form. Jedoch ist klar, daß die Demokratisierung der Wissenschaft nicht zwangsläufig die notwendige Aufklärung der Masse impliziert, sondern die Art und Weise wie sie gelehrt wird.

Die Anforderungen, die diese Aufgabe heutzutage stellt, sind größer geworden. Die Komplexität, in der die gesellschaftlichen Verhältnisse sich verflechten, ist hoch und wächst ständig. Das bloße Akkumulieren von Erkenntnissen befähigt keinen Menschen diese Komplexität wirklich zu verstehen und sie einem anderen zu erläutern, bzw. sie zu

---

[236] Siehe die Diskussion unter Punkt II dieser Konklusion über die Begegnung zweier sich bewährenden Seine.

[237] Über die Bedeutung der Individualität für die Vermenschlichung der Gesellschaft siehe Analyse unter dem Punkt " Die Eigentümlichkeit des Engagements der Individualität zur allgemeinen Verwirklichung der menschlichen Attribute".

[238] Es ist sinnvoll und auch notwendig die Diskussion über diese Forderung für eine an Marx orientierte pädagogische Praxis, insbesondere über die Möglichkeit ihrer Erfüllung unter den brasilianischen Erziehungsbedingungen zu führen. Diese Diskussion müßte auch den Konstruktivismus von Piaget und Emilia Ferreira implizieren, aber das würde die Grenzen dieser Arbeit überschreiten.

[239] "Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.[Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, S. 28. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 567 (vgl. MEW Bd. 1, S. 391)]

lehren. Heute bedarf der Mensch mehr der Bildung von Einstellungen, kognitiven Fähigkeiten, und er muß die Bereitschaft entwickeln, den Fluß der Bewegung der Wirklichkeit zu erfassen, um in kurzer Zeit auf die komplexen Bestimmungen reagieren zu können. Die Erkenntnis der Gesetze der Natur mag immer noch notwendig sein, doch aus ihnen allein kann die heutige Welt nicht mehr verständlich werden. Die Erkenntnisse haben keinen festen Sitz mehr[240], sie schweben im Flüssigen, denn ihr Wesen ist flüssig, sofern der Mensch ein sich schaffendes Sein ist und die Natur noch viele Rätsel birgt. Vom Lehrer erfordert dies, daß er sowohl einen interdisziplinären Blick auf die Welt wirft, als auch, daß er durch diese allseitige Anschauung die Totalität erfaßt. Interdisziplinarität bezeichnet aus einer Marxschen Perspektive die Praxis einer geistigen Reproduktion und Produktion der Wirklichkeit, die über die Grenzen eines wissenschaftlichen Bereiches hinausgeht und ihre kontextuelle Partikularität erfaßt. Eine interdisplinärische Annahme geht von der Voraussetzung aus, daß jede Wissenschaft sich mit bestimmten Aspekten der Wirklichkeit befaßt und sie aus einem bestimmten Blickwinkel betrachtet. Das bewirkt eine kritische Haltung gegenüber der eigenen Betrachtung. Diese kritische Perspektive macht sie zu einer wirklich kohärenten und daher totalen Erklärung der Wirklichkeit. Interdisziplinarität reduziert sich nicht auf künstlich erfundene theoretische Brücken zwischen den verschiedenen Zweigen der Wissenschaften, sondern sie nimmt die Totalität der verschiedenen wissenschaftlichen Inhalte an und in diesem Sinne wird jeder Fachbereich betrachtet. Der Begriff "Totalität" scheint bei Marx auf den ersten Blick widersprüchlich zu sein, denn wie kann er mit einer flüssigen Konzeption der Wirklichkeit und des Wesens des Menschen übereinstimmen? Andererseits würde die Tilgung dieses Begriffes die Marxsche Dialektik lähmen und würde sie in einen *Transzendentalismus* verwandeln, dem jede Aussage über die Wirklichkeit recht wäre. Die Totalität erklärt sich in dem geschaffenen dialektischen Bild der Wirklichkeit, dessen Struktur ihrer Bewegung entspricht. Die ***Totalität*** erfaßt man, indem man ***Dialektik*** betreibt, d.i. ***dialektisch*** verfährt. Die Totalität besteht in der Kohärenz der Zusammenhänge, enthalten in der Auffassung, die die vorhandenen Widersprüche der Wirklichkeit in ihrer Genese erklärt und die Möglichkeiten ihrer Aufhebung darstellt. Die Gesellschaft ist z.B. eine Totalität, die als solche erfaßt werden muß. Aber jeder Blick ist ein bestimmter und deswegen kann er nur ein Fragment der Wirklichkeit erfassen. Ihre Totalität zeigt sich in der Kohärenz des erfaßten Fragmentes gegenüber der Wirklichkeit, in seinem Vermögen, die Widersprüche des Bestehenden aufzuklären.

---

[240] Zur den Anforderungen der neuen gesellschaftlichen Verhältnissen an die formale Erziehung siehe Baethge, M. und Oberbeck, H., Zukunft der Angestellten. Neue Technologien und berufliche Perspektiven im Büro und Verwaltung. Ffm, Campus,1986; und Franco, Maria Laura e Zibas, Dagmar(Orgs), Final do Século. Sao Paulo:Cortez, 1990.

Die Totalität wird auch durch die Förderung des Prinzips der Gemeinschaftlichkeit im Lernprozeß geschaffen, d.i. der wahren Gesellschaftlichkeit. Sofern der Lehrer die Schüler durch seine Didaktik dazu auffordert und stimuliert, gemeinschaftlich ihre Lernziele anzustreben, lehrt er ihnen *Gemeinwesen*, d.h. der Lehrer erzieht die Schüler dazu, dieses Bewußtsein herauszubilden. Didaktisch *Gemeinschaftlichkeit* zu fördern, heißt *gemeinschaftlich* das eigene Leben annehmen und orientieren, weil nur dadurch das bildende Ziel der Lehrtätigkeit verfolgt werden kann. Es bedeutet auch gemeinschaftlich Entscheidungen zu treffen, ohne in die Praxis des Demokratismus einzugehen[241], die Lehrplanung mit den Schülern zu diskutieren, gemeinschaftliche Tätigkeiten zu unternehmen und die Schüler nach den Konsequenzen der verteidigten Interpretationen für die anderen Menschen zu befragen.

Gesellschaftlichkeit (die wahre) ist für Marx Synonym von Menschlichkeit, Ausdruck der Verwirklichung der menschlichen Attribute. Insofern richtet sich eine pädagogische Praxis, die die *menschliche Gesellschaftlichkeit* als Prinzip annimmt, nach der Verwirklichung des menschlichen Wesens und gestaltet sich durch die menschliche Anerkennung des Anderen, deren eine Form die menschliche Solidarität ist. Die Anerkennung zeigt sich im Fehlen jeglicher Herrschaftsform und an der effektiv wissenschaftlichen und philosophischen, am Menschlichen ausgerichteten Erziehung der Schüler. Solche Erziehung wird durch das Prinzip der Gemeinschaftlichkeit realisiert, die eigentlich die wahre *Gesellschaftlichkeit* ist. Deswegen impliziert die Annahme der *Gesellschaftlichkeit* als pädagogisches Prinzip die Entscheidung, den Lernprozeß *gemeinschaftlich* zu unternehmen. Durch das *gemeinschaftliche* Lernen erkennt der Schüler sein Wesen, bildet seine *Gattungsidentität* und fördert dadurch die Anerkennung des Anderen und das solidarische Verhalten, statt sich durch die Konkurrenz[242] von seinen Mitschülern selbst zu entfremden.

Die Praxis dieses Prinzips fordert die Aufhebung der Trennung zwischen Theorie und Praxis, sofern die Gesellschaftlichkeit einen materiellen Charakter hat. Denn eine erzieherische Tätigkeit, die die Gesellschaftlichkeit als pädagogisches Prinzip annimmt, trennt die Fachkenntnisse nicht von der Wirklichkeit, sondern lehrt sie durch das Reale, aus dem heraus sie verstanden wird. Die gelehrten Theorien sollen von der Materialität aufgeladen sein, deshalb müssen sie in einem engen Zusammenhang mit der Wirklich-

---

[241] Ich beziehe mich hier auf die These der Populisten, die mit dem Prinzip der Gemeinschaftlichkeit die Autorität der Person und die Verantwortung, die sie trägt, ablehnen.

[242] Es ist interessant und unwürdig zugleich wie die Konkurrenz innerhalb der Verhältnisse in der Schule die Entfremdung so intensiv produziert und reproduziert. Die in Brasilien noch vorhandene Einprägung der scholastischen Form den Schüler zum Lernen zu fördern, wird durch die öffentliche Würdigung der Besten praktiziert, in einer Form, durch die die Anderen sich unterdrückt fühlen. Die Inexistenz einer qualitativen Bewertung stimuliert die Anerkennung des Lernens durch die Note.

keit erforscht werden. Die Lehre muß in die Welt der Schüler münden, um in ihr Veränderung bewirken zu können.

Indem der Lehrer wahre[243] Wissenschaftlichkeit mit den Schülern betreibt, sie in die Welt der Wissenschaft führt, haben sie die Gelegenheit, die Genese ihrer eigenen Welt zu begreifen, deren Widersprüche zu erfassen und die Möglichkeiten ihrer Aufhebung zu erkennen. Sie erschaffen sich so die Möglichkeit, sich selbst als die wahren Subjekte ihrer Welt zu sehen und daher kann ihnen die Möglichkeit ihrer Veränderung nicht mehr als eine Utopie scheinen. Die dadurch erschaffene Atmosphäre zwischen Schüler und Lehrer kreiert, trotz der notwendigen Auseinandersetzungen, eine geistig gesunde Umgebung für die Verwirklichung des Wesens des Menschen. Die eigene Welt wirklich erkennen und sie wieder im Geiste – der Menschlichkeit gemäß - zu erbauen, ist ein Moment der pädagogischen Praxis, vermittels derer eine wahre Kommunikation mit verschiedenen Instanzen und Subjekten der eigenen Welt möglich ist, d.h. sie ist die vorausgesetzte humane Erziehung des Menschen.

Die interdisziplinäre Einstellung des Lehrers ist eine unentbehrliche Voraussetzung für die Durchsetzung solcher Erziehung, denn die Wirklichkeit ist eine Totalität und deswegen fordert sie eine Auslegung, die ihr entspricht. Diese Forderung rechtfertigt sich durch die Notwendigkeit der Bildung des Menschen in seiner Totalität. Er ist Idee und Praxis gleichzeitig. Eine Erziehung, die die Idee von Praxis trennt, ist eine Erziehung. Der Mensch besucht verschiedene Sphären des gesellschaftlichen Lebens, und der Sinn jeder dieser Sphäre soll seinen menschlichen Sinnen entsprechen, d.i. dem Menschen als einem totalen Sein. In diesen beiden Aspekten der *Gesellschaftlichkeit* als pädagogisches Prinzip sind das Erkennen des Wesens des Menschen und die Praxis dieses Bewußtseins impliziert, die sich durch die Anerkennung des Anderen realisiert. Dadurch schließt sich diese pädagogische Praxis an den Kampf für die *menschliche Selbstverwirklichung* an.

VIII.5.5 - Die Freiheit[244] als pädagogisches Prinzip

> *...die erste notwendige Bedingung der Freiheit ist aber Selbsterkenntnis, und Selbsterkenntnis ist eine Unmöglichkeit ohne Selbstbekenntnis. [Marx: Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags, S. 3. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 9816 (vgl. MEW Bd. 1, S. 28)]*

---

[243] *Wahr* in dem Sinne eines Lehrens, das den Schüler befähigt, die Welt ohne Mystizismus zu erfassen, ihre Genese und Dynamik aufzudecken.

[244] Siehe die Analyse über diesen Begriff im Kapitel *Über das Wesen des Menschen.*

Die Förderung der Freiheit des Anderen ergibt sich aus den herrschaftslosen Bedingungen, in die ein Mensch zum anderen gestellt ist und durch die er sich zu ihm verhält. Ihre Förderung in einer pädagogischen Praxis drückt sich in einer Ausübung der Autorität von der Seite des Lehrers aus, die den Schüler nicht daran hindert, sich dem Lehrer gegenüber frei zu äußern. Dadurch schafft der Lehrer für den Schüler eine der Bedingungen der Reflexion und des Erkennens der Wirklichkeit. Darüber hinaus schafft er die Voraussetzungen für die Demokratisierung der wissenschaftlichen Erkenntnisse. Diese Argumentation stützt sich auf die Marxsche These, daß der Mensch frei wird, wenn er durch sein Leben das Leben des Anderen fördert, weil er dadurch sein eigenes fördert. Der Lehrer sollte das Leben des Schülers fördern und damit sein eigenes, indem er die Äußerung des Schülers keiner dem Wesen des Menschen fremden Vermittlung unterstellt, wie z.B. der Herrschaft. Er kann sie auch durch das *gemeinschaftliche* Erforschen der Welt und sein Engagement in aktuellen sozialen Fragen fördern, durch die Förderung der *Selbsterkenntnis* und *Selbstbekenntnis*, die Anerkennung des Werts seiner Resistenz gegen die Reproduktion seiner Verdinglichung und durch die Bildung (Erziehung) des historischen Gedächtnisses. Auf Seiten des Schülers wäre die Berücksichtigung der Autorität des Lehrers eine Voraussetzung für die emanzipierende Kommunikation zwischen beiden. Sie wird grundlegend von der menschlichen Behandlung des Lehrers (Anerkennung) vermittelt, und das bedeutet die Anerkennung der Bedeutung und Wichtigkeit seiner erzieherischen Tätigkeit für die eigene Entwicklung/Bildung.

Der Lehrer stellt sich dieser Herausforderung, wenn er die erste Voraussetzung für die menschliche Freiheit nicht vernachlässigt, nämlich das Bewußtsein der Vielfältigkeit der eigenen Welt. Die Annahme der menschlichen Freiheit als pädagogisches Prinzip impliziert die Verselbständigung des Schülers zur Erfüllung dieser Forderung, nämlich seine Wirklichkeit in ihrer Totalität selbst erkennen können. Die *Selbsterkenntnis* der Wirklichkeit ist eine Voraussetzung für die menschliche Freiheit, weil sie den Menschen befähigt, sich selbst zu bestimmen.

Aber die *Selbsterkenntnis* der Wirklichkeit fordert die *Selbsterkenntnis* von sich selbst, da jeder ein Teil von ihr ist. Sich selbst erkennen fordert das Selbstbekennen der eigenen Praxis, d.i. eine aufdeckende Kritik ihrer Inhalte, ohne die keine echte Selbsterkenntnis stattfindet. Indem ein Individuum den Inhalt seiner Praxis verdeckt, verläßt er den Weg der wirklichen Erkenntnis der Wirklichkeit[245]. Der Lehrer, der die Freiheit als pädagogisches Prinzip annimmt, *erkennt* sowohl *sich selbst* als auch die Welt und bekennt sich zum Inhalt seiner eigenen Praxis. Die *Selbsterkenntnis* drückt sich durch das ständige Überprüfen der eigenen Auffassungen gegenüber der Veränderungen der Wirklichkeit und das *Selbstbekenntnis* zur Verwirklichung einer erzieherischen Praxis aus, die an

[245] Was ich hier *wirkliche Erkenntnis* nenne, ist die Erkenntnis, die die Wirklichkeit in ihren Zusammenhängen erfaßt und daher ihre Widersprüche erklärt.

der Bildung des Menschen ausgerichtet ist. In dem Fall der *Selbsterkenntnis der äußeren Wirklichkeit* ist es also möglich, daß eine pädagogische Praxis das Vermögen besitzt, *Selbsterkenntnis* und sogar *Selbstbekenntnis* zu bewirken. Im Fall der *Selbsterkenntnis von sich selbst* und der Praxis des *Selbstbekennens* der wahren Inhalte der eigenen Praxis übt die erzieherische Praxis des Lehrers jedoch keine unmittelbare Bestimmung über den Schüler aus. Hierfür ist die Haltung entscheidend, die dieser gegenüber seiner eigenen Bildung einnimmt, d.h. es bedarf einer wirklichen Entscheidung für die eigene Vermenschlichung.

Die Annahme der menschlichen Freiheit als pädagogisches Prinzip mündet in einem – schon diskutierten – anderen Marxschen Prinzip, nämlich der *Gemeinschaftlichkeit*, die für die Errungenschaft der menschlichen Freiheit unentbehrlich ist. Bei Marx gewinnt diese Gesetzlichkeit des Lebens einen ethischen Charakter. Die Ausübung dieses Prinzips bildet den Menschen[246], sowohl denjenigen, der das Lernen initiiert, als auch derjenige, der lernt.

Die Gemeinschaftlichkeit - pädagogisch verstanden - als Vermittlung der menschlichen Freiheit ist ein Prinzip, das die gegenseitigen Positionen von Lehrer und Schüler zum wechselseitigen Austausch bringt, da sie die bloße Durchsetzung des Blickwinkels des Anderen verhindert und dadurch jedem den Reichtum der Perspektive des Anderen lehrt. Außerdem, befähigt sie Solidarität zu empfinden und zu praktizieren, und insofern vermenschlicht sie Lehrer und Schüler.

Um den entfremdeten Menschen aber zu erziehen, muß der Erzieher[247] in der Lage sein, die *entfremdenden Reaktionen und Aggressionen* (ge/ent-bildet unter entfremdenden Bedingungen) des Schülers zu empfinden und so reagieren, daß ein Erziehungsprozeß stattfindet. Verschiedene Meinungen und Einstellungen äußern lassen, dem Anderen (Schüler) die Möglichkeit geben, seine eigene Praxis und Weltanschauung bezüglich dem *gemeinschaftlichen Interesse* zu kritisieren, sollte die Form der Praxis der Solidarität mit den Schülern sein, die der Lehrer unmittelbar praktizieren kann. Das ist zugleich eine pädagogische Form, die Bildung des *mündigen Subjektes*[248] zu fördern.

Diese Auseinandersetzung anzunehmen, hängt von der Einstellung jedes Lehrers zu seiner ethischen Verantwortung gegenüber den Mitmenschen ab. Jedoch entsteht die ethische Verantwortung für den Anderen nicht nur aus einer subjektiv positiven Betrachtung des gesellschaftlichen Lebens heraus, sondern sie ist eine Forderung der eige-

---

[246] Wie der Lehrer das machen kann, habe ich unter D*ie Gesellschaftlichkeit als pädagogisches Prinzip* beschrieben.

[247] Vorausgesetzt, daß der Lehrer von den gesellschaftlichen entfremdenden Bestimmungen über ihn bewußt ist und daß er sich von den notwendigen Voraussetzungen eingerichtet hat, um gegen sie zu kämpfen.

[248] Das erzieherische Ziel der Bildung des mündigen Subjektes aus der Marxschen Perspektive ist notwendigerweise an dem menschliche Attribut der Freiheit, die das Prinzip der Gemeinschaftlichkeit fordert.

nen gesellschaftlichen Objektivität, die bestimmt, daß das Leben des Einen von dem Anderen abhängt und jede Tat auf andere wirkt.

Diese Gesetzlichkeit verlangt, nach Marx, die Übernahme ethischer Verantwortung. Sie wird bei Heydorn unter dem Begriff der "Verbindlichkeit" geführt und rechtfertigt:

> Es ist eine Verkehrung der echten Erziehungsfaktoren, wenn man den Lehrer mit der Aufgabe betreuen will, junge Menschen zur Selbständigkeit und zum kritischen Urteil zu erziehen ohne seine eigene Verbindlichkeit darzutun. Wo jedoch ein Lehrer von seiner eigenen Verbindlichkeit zu überzeugen weiß, macht er eine charakterliche Erziehung praktisch unmöglich. Erziehung ist letztlich ein ganz stummer Akt, sie ist die Ausstrahlung von Kräften, die in der Wahrhaftigkeit des Vorbildes aufbewahrt sind und die immer wieder andere dazu zwingen, auch für sich selbst in gleicher Weise eine Entscheidung zu treffen... (Heydorn, H., Die gesellschaftliche Funktion der Erziehung, in Bd01, s.124).

Für Heydorn es ist eine der Unentbehrlichkeiten der Erziehungstätigkeit, daß derjenige, der den Anderen erziehen will, d.i., ihn zur Selbständigkeit und zum kritischen Urteil, dieselben allgemeinen Zielen in seinem privaten Leben verfolgt, die seine Berufstätigkeit als Erzieher von ihm erfordert. Das heißt, selbständig und kritisch sein. Indem er seine *Verbindlichkeit* zu ihnen dartut, erzeugt er ein transparentes Verhältnis zu seiner Tätigkeit als Erzieher. Aber das reicht nicht, denn wie Heydorn fordert, muß die Haltung gegenüber den entfremdenden Bestimmungen selbständig sein und nur eine Haltung, die von dem menschlichen Bedürfnis das Wesen des Menschen zu verwirklichen, getrieben wird, ist imstande ihnen gegenüber sich selbständig zu verhalten. Erziehen fordert für Heydorn die Wiedergabe des Erziehers von der gewünschten Erziehung des Schülers, d. h. sie fordert die *Selbsterziehung des Lehrers.* Wie Marx in der dritten These über Feuerbach sagt "...der Erzieher selbst erzogen werden muß.." [Marx: Thesen über Feuerbach, S. 3. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 48508 (vgl. MEW Bd. 3, S. 5-6)]. Jedoch ,der Unterschied zwischen beiden Autoren taucht in dieser Passage auf, trotz der engen Identifikation von Heydorn mit Marx., denn wie Heydorn statt zu "glauben", daß die Erziehung *ein ganz stummer Akt ist,* in dem das bloße Vorbild die Bestimmungskraft hat, den Andere dazu zu bringen, seine Menschlichkeit anzueignen, meint Marx anderes in seiner Kritik der Blindheit des deutschen Volks:

> ... Man muß den wirklichen Druck noch drückender machen, indem man ihm das Bewußtsein des Drucks hinzufügt, die Schmach noch schmachvoller, indem man sie publiziert. ... man muß diese versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, daß man ihnen ihre eigne Melodie vorsingt! Man muß das Volk vor sich selbst er-

> schrecken lehren, um ihm Courage zu machen. [Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, S. 8. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 48239 (vgl. MEW Bd. 1, S. 381)]

Der Umsturz der kapitalistischen entfremdenden Verhältnisse war für ihn Folge einer notwendigen geschichtlichen Entwicklung, deren *Logik* "feststand", deren *Dynamik* jedoch ungewiß war. Den Druck zu erhören, bedeutet, die Dynamik des geschichtlich notwendigen Prozesses zugunsten des Proletariates zu beschleunigen, damit die *entfremdende Logik* verändert werden kann. Aber wie soll das geschehen, wenn für Marx die Menschen von der gesellschaftlichen Logik erzogen werden? - Diese Feststellung von Marx beinhaltet eine Konklusion, die zugleich eine Denunziation des eigenen Prinzips der erzieherischen Bestimmung der Gesellschaftlichkeit über den Menschen impliziert: Ihre Erziehung vermenschlicht den Menschen nicht. Wenn die Gesellschaftlichkeit, *per se*, die menschliche Erziehung des Menschen nicht durchsetzt, dann bedarf sie einer bewußt orientierten Bestimmung, die im Menschen das Bewußtsein ihrer Versagung aufweckt. Das impliziert insofern, das Bewußtsein des Bedürfnisses der eigenen (menschlichen) Bildung aufzuwecken. Denn, wenn auf die Geschichte und ihre Verhältnisse kein Verlaß mehr ist, dann muß das individuelle Bewußtsein durch ein anderes Medium "aufgeweckt" werden. Es ist für Marx die Gesellschaftlichkeit, die die Menschen "erzieht" und zur Veränderung zwingt.

Allerdings muß hier daran erinnert werden, daß bei Marx die Bildung des *kommunistischen (menschlichen)* Bewußtseins eine praktische Veränderung des Menschen und seiner Umstände bewirken muß. Und gerade diese *Gewalt* der revolutionären Praxis ist es, die in den Anderen dieses Bewußtsein erweckt. Insofern ist die Erziehung für Marx letztlich, eine Ausstrahlung von menschlichen Kräften, die aus jeder *emanzipatorischen Praxis* fließt.

Dieses Freiheitsstreben des Lehrers, den Anderen zu erziehen, fordert ein Einverständnis zwischen Erzieher und Erziehendem, das auf der Konstellation der gemeinsamen Interessen, die dem Charakter der Tätigkeiten beide Akteure entspricht, gegründet wird. Mit dem Anderen handeln, heißt zuvorderst Ziele als Orientierungslinie zu etablieren, damit das Vorgehen jeder Praxis auf die Imperative beider Tätigkeiten gehandelt werden kann. Schüler und Lehrer können nur dann mit ihren Konflikten zurechtkommen, wenn sie die Forderungen der Tätigkeit, zu der jeder sich gestellt hat, wirklich aufnehmen.

Die menschliche Wirklichkeit ist nach Marx, wie schon mehrmals festgestellt wurde, eine Eroberung und als solche hängt ihre Verwirklichung von der Zusammenarbeit und Leistung, d. i. von der Vereinigung der Menschen ab. Aber die gesellschaftliche Totalität wird nicht durch eine bloße Vereinigung verändert. Es bedarf einer *universellen*

Idee, die die Menschen dazu bringt, sich selbst menschlich zu verändern und diese Veränderung für alle zu wünschen. Diese Idee ist der Mensch selbst.

Die Gemeinschaftlichkeit ist eine harte Praxis für den Menschen, der unter entfremdenden Bedingungen erzogen wurde. Das Unterschätzen dieser Herausforderung vereinfacht den Flug der Utopie, dagegen bewirkt ihre richtige Einschätzung die *Selbsterziehung des Menschen zur Bereitschaft, in dieser Gemeinschaft zu leben.*

Wie im zweiten Kapitel festgestellt, **lehrt** der Begriff der "Freiheit" den Menschen, wie er sich seine Menschlichkeit aneignen soll, weil er die Verwirklichung seines Wesens ausdrückt. Er hat insofern eine deutlich pädagogische Funktion. Indem die Freiheit diesen Reichtum mit sich bringt, beinhaltet ihre Verwirklichung die *Verwirklichung aller menschlichen Attribute.* Somit mündet die Freiheit in die Kategorien der Selbstverwirklichung, der Anerkennung und daher der Solidarität.

VIII.6 - ZUSAMMENFASSUNG

Unter den Punkten VIII.2, VIII.3, VIII.4 und VIII.5 wurden einige Thesen verteidigt, die jetzt kurz zusammengefaßt werden sollen.

Die Marxsche Philosophie erfüllt die Deweysche Forderung der Vollendung der Philosophie in der Pädagogik. Aufgrund seiner Vorstellung der Aufgabe der Philosophie, seiner Konzeption über die menschliche Gesellschaftlichkeit, sein Verständnis der Fundamente der Entwicklung des Menschen, seiner These, daß der Charakter einer wirklich *revolutionären Bewegung,* menschlich-erzieherisch ist, steuert Marx die Philosophie zur Aufnahme ihrer gesellschaftlichen Verantwortung, nämlich zur Bekämpfung der Entfremdung des Menschen, d. h., er richtet sie zur Verwirklichung des menschlichen Wesens aus. Allerdings erfordert diese Annahme der Philosophie die These, daß die Aufgabe den Menschen zum Menschen zu erziehen, kein spontanes naturbestimmtes Phänomen ist, sondern eins, das wissenschaftlich-philosophische durchgeführt werden muß.

Allerdings ist es nicht allein die systematische Erziehung, die bestimmt, daß der Menschen in einem Werdensprozeß eingeschlossen ist, sondern auch die Unmittelbarkeit des gesellschaftlichen Lebens. Sofern der Mensch ein bewußtes Sein ist und in Gesellschaft lebt, ist die Erziehung eine gesellschaftliche Zwangsläufigkeit. Wenn die gesellschaftlichen Bestimmungen entfremdend sind, wird der Mensch von dieser Logik erzogen sie zu reproduzieren, aber sofern er sich sein menschliches Bewußtsein aneignet, erzieht er sich trotzdem selbst, denn er vermenschlicht seine Praxis.

Die Institutionalisierung der Erziehung wurde eine Notwendigkeit des gesellschaftlichen Lebens, dessen Bestimmungen sich zwangsläufig auf die Schule auswirkt. Es

nicht ist, um mitzumachen. Diese Haltung gegenüber dem Schüler hat ihren Grund nicht bloß aus einer Methodologie, sondern wesentlich aus einer Ethik, die bestimmt, daß die Mängel und Bedürfnisse des Anderen Verantwortung für mich bedeuten. Das heißt, die Lehrtätigkeit ist für den Lehrer nicht nur die Ausübung eines Berufes, sondern auch sein Beitrag für die menschliche Emanzipation des Schülers.

Diese Einstellung impliziert sowohl, den Schüler als ein Subjekt wahrzunehmen, als auch die Gründung eines herrschaftslosen Verhältnisses, dessen Sinn aus der Sicht des Lehrers es ist, auf die gegenseitige Berücksichtigung der Spezifizität der Tätigkeit des Anderen zuzusteuern. Dieses Verhältnis auf diesen Stand zu bringen, ist jedoch eine erzieherische Herausforderung für den Lehrer. Die Möglichkeit, daß das gelingt, hängt einerseits von der Verwirklichung einer pädagogischen Praxis ab, die das Lehren und das Lernen als Unternehmungen annimmt, die nur gemeinschaftlich gelingen können. Die erzieherische Bereitschaft so einzustellen, kann andererseits nur von einem Sein geleistet werden, das sich bemüht, die pädagogische und gesellschaftliche Praxis als eine Einheit zu halten.

Obwohl die ethische Verantwortung für den Anderen eine entscheidende Voraussetzung ist, nämlich den Menschen zum Menschen zu erziehen, reicht diese nicht aus, das Ziel zu erreichen, denn in diesem Fall kann die Ethik nur durch die wissenschaftliche Erkenntnisse etwas bewirken. Daher ist es unentbehrlich, daß der Lehrer die geforderte Qualifikation[249] hat, um den Schüler zu lehren, seine eigene Welt in ihren Bestimmungen selbständig zu rekonstruieren. Um dies zu erreichen, muß der Blick des Lehrers von der Vielfältigkeit der Welt ausgehen und sie entsprechend erfassen. Das impliziert die Grenzen des eigenen Faches zu überschreiten und dieses selbst aus seinen Zusammenhängen mit den anderen Fächer anzunehmen. Das heißt, *interdisziplinär das eigene Fach zu begreifen* und nicht *Interdisziplinarität* auf künstlich theoretische Brücken zwischen den Fächern zu reduzieren.

Das Wissen hat einen praktischen Charakter, dessen Verwirklichung keine Erniedrigung der Wissenschaftlichkeit implizieren darf, sondern den Lernenden als einen Denker seiner Zeit, seiner Welt, seiner Wirklichkeit voraussetzt und zu dem sie gelehrt (geübt, praktiziert) wird.

Die Verwirklichung des praktischen Charakters der Wissenschaft erfordert es, die Welt der Produktion und die bestehende *Gesellschaftlichkeit* aus ihren Naturgegebenheit herauszuholen und die in ihren enthaltenen Erkenntnisse mit eigenen Wörtern zu formulieren und sogar umzuformulieren. Dazu muß ein solches pädagogisches Vorgehen den Schüler fordern und fördern, die Welt wissenschaftlich aufzunehmen und eine eigene

---

[249] Die wissenschaftliche Qualifikation eines Lehrers reduziert sich nicht nur auf die Quantität und Qualität von Wissen, sondern es handelt sich auch um seine Haltung über die gesellschaftliche Funktion der Wissenschaft.

Produktion (Formulierungen und Erforschungen) zu unternehmen, und sie mit den erforschten Individuen und der Öffentlichkeit zu diskutieren. Mit der Vergegenständlichung der eigenen Begreifensarbeit und ihren verschiedenen kritischen Auseinandersetzungen begegnet der Schüler sich selbst, bzw., seinem Verstand und setzt so ihre Gültigkeit und Aktualität der Prüfung aus.

Das Wissen von der Wissenschaft und nicht über die Wissenschaft impliziert das Wissen von der Welt und nicht über die Welt. Das bedeutet im Falle der hier plädierten Pädagogik, den Schüler zu befähigen, die eigene Geschichte unter verschiedenen Blickwinkeln zu rekonstruieren und die Beherrschung der eigenen Einstellung bewußt zu übernehmen. So verstehe ich, aus Marx heraus, das Erziehen des Menschen zur Mündigkeit.

Die Verwirklichung solcher Haltung in der Lehrtätigkeit kann nur aus einem Verständnis des Menschlichen ausgelöst werden, das auf der Gattungsidentität gegründet ist. Denn nur dadurch wird die Praxis der Anerkennung des Anderen bloß auf der ***desinteressierten Solidarität*** mit dem Anderen und deswegen der Natur möglich: ***eine menschliche Solidarität***.

IX – EINE ABSCHLIESSENDE THESE ZUR FRAGE: GIBT ES EINE MARXSCHE PÄDAGOGIK ODER KANN ES EINE MARX´ INSPIRIERTE PÄDAGOGIK GEBEN?

Nach dieser kurzen Zusammenfassung des Ausblickes aus der Marxschen Philosophie heraus auf die Pädagogik, stellt sich die Frage, ob es gerecht ist einer Marxschen Pädagogik oder sogar von einer durch Marx inspirierten Pädagogik zu sprechen. Auf die erste Frage wurde zu Beginn dieses Ausblickes die Position des Verfassers dargestellt, nämlich, daß es keine Marxsche Pädagogik geben kann, denn Marx war kein Pädagoge, und er hat sich auch nicht mit pädagogischen Fragen beschäftigt. Aber es bleibt noch die zweite Frage übrig: eignet sich das Denken von Marx überhaupt dazu, eine pädagogische Theorie aufzustellen? – Die kurze Antwort ist: ***Nein.*** Eine pädagogische Theorie muß, um als Pädagogik akzeptiert zu werden, die pädagogische Erfahrung des Versuches, den Anderen zu erziehen, erfaßt haben und dabei eine definierte pädagogische Handlung vorstellen und rechtfertigen. Um dies erreichen zu können, sind bestimmte Aspekte, Zusammenhänge, Verhältnisse und Subjekte zu berücksichtigen, ohne die von einer pädagogischen Theorie nicht gesprochen werden kann. Und gerade da, in diesem Versuch, aus Marx heraus, diese Forderungen zu erfüllen, gerät man in eine theoretische Kluft, die bei Marx nicht überwunden werden kann, denn er hat weder die Mehrzahl dieser Aspekte und Verhältnisse in seinem Werk berücksichtigt, noch angemessen thematisiert, selbst wenn er sie selten erwähnt hat, wie im Falle der *Erziehung des Menschen von dem Menschen.*

Was für einen Sinn hat die Entwicklung dieser Forschung, wenn sie zu keiner möglichen Marxschen Pädagogik beisteuern kann? – Gerade dies in Frage zu stellen, was sowohl durch Marxs´ Kritiker als auch Verteidiger als Ausgangpunkt angenommen war: Von *der Existenz einer Marxschen Pädagogik oder einer durch Marx inspirierten Pädagogik* auszugehen. Die Verteidigung dieser Position, davon entfernt, eine bequeme Konklusion zu sein, dreht den Uhrzeiger zurück und verweist auf die Fundamente der Marxschen Theorie, und stellt sie den geforderten Fundamenten einer pädagogischen Theorie entgegen. Was dabei herauskommen sollte, war eine Bestätigung, daß sich dennoch pädagogische Handlungsmaximen von Marx ableiten oder doch zumindest inspirieren lassen können, die helfen, z. B., über die von Marx hinterlassene Aufgabe der Durchsetzung des positiven Bildes des Menschen in unserer Praxis und die notwendigen Fragen dieses Versuches selbst nachzudenken und Antworten zu finden. Insofern sollen die hier entwickelten Kategorien mehr als positive Leitbilder für die Umsetzung einer pädagogischen Praxis dienen, die die Entfremdung des Menschen angreift und Anderen ermöglicht, sich ihr menschliches Wesen anzueignen. Der Lehrer kann bei Marx eine

klare Begrifflichkeit dafür gewinnen, was er anstreben soll und wie[250] er seine pädagogische Praxis einrichten muß, um die Forderung der Lehrtätigkeit zu erfüllen und dadurch seine ethische Verantwortung gegenüber den Anderen (Schülern) zu verwirklichen.

Allein aus Marx heraus kann keine pädagogische Theorie herausgearbeitet werden, doch jede Pädagogik, die sich zur menschlichen Selbstverwirklichung ausrichten will, kann bei ihm viel gewinnen.

[250] Es handelt sich hier nicht um ein Rezept, sondern um eine reflexive Haltung gegenüber der Wirklichkeit.

LITERATURVERZEICHNIS

Adler, M.: *Neue Menschen. Gedanken über die sozialistische Erziehung*, Berlin 1924.

Althusser, Louis: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, Hamburg/Berlin 1977.

Altvater, Elmar/Huisken, Freerk (Hrsg.): *Materialien zur politischen Ökonomie des Ausbildungssektors*, Erlangen 1971.

Bedeschi, G.: *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx.* Alberto Coración, Madrid 1975.

Benner, D. und Schmied-Kowarzik, W.: *John Dewey. Erziehung durch und für die Erfahrung.* Klett-Cotta Verlage, Stuttgart 1986.

Bernfeld, Siegfried: *Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung* (1925). Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994.

Bomfim, Luciano.: *Trabalho, Alienacao e Estranhamento em Marx. Uma contribuicao à educacao.* Dissertacao de Mestrado, Florianópolis 1996.

Bourdieu, P. und Passeron, Jean-Claude: *Reproduction in Education, Society and Cultura.* Sage Publ, London 1996.

Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Deutscher Taschenbuch Verlag, Leipzig 1984.

Dewey, J.: *Demokratie und Erziehung.* In: Benner, D. und Schmied-Kowarzik, W.: *John Dewey. Erziehung durch und für die Erfahrung.* Klett-Cotta Verlage, Stuttgart 1986.

Duden. Das Große Wörterbuch der deutschen Sprachein zehn Bänden. Dudenverlag, Mannheim 1999.

Duden. Deutsches Universal Wörterbuch A-Z. Dudenverlag, Mannheim 1996.

Enguita, Mariano.: *A face oculta da escola. Trabalho, Escola e Ideologia.* Artes Médicas, Porto Alegre 1989.

Freire, Paulo: *Pedagogia do Oprimido.* Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro 1987.

Flickinger, H.G.: *Das verschwundene Subjekt in der Marxschen Theorie.* In: *Die Praxis und das Begreifen der Praxis.* Kasseler philosophische Schriften, Bd. 13, Kassel 1985.

Franco, M. L. und Zibas, D.(org.): *Final do Século.* Cortez, Sao Paulo 1990.

Gilson, Etienne.: *L´être et l´essence.* Librairie philosophique, J. Vrin, Paris 1994.

Gramsci, Antonio.: *Philosophie der Praxis.* Gefängnis Hefte 6, Argument Verlage, Hamburg 1977.

Gröll, Johannes.: *Erziehung im gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß.* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975.

Hegel, G.W.F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995.

Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes.* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996.

Hegel, G.W.F.: *Texte.* Digitale Bibliothek.
Hess, M.: *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz.* In: *Ausgewählte Schriften.* Hrsg. Horst Lademacher. Joseph Melzer Verlag, Köln.
Heydorn, Heinz-Joachim.: *Gesamtes Werk.* Topos Verlage, Vaduz, Liechtenstein 1995.
Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. Von Joachim Ritter, Wissenschaftsbuchgesellschaft. Darmstadt.
Humboldt Bedeutungswörterbuch. Verlag Humboldt-Taschenbuch, Ulm 1992.
Kanitz, Otto: *Das proletarische Kind in der bürgerlichen Gesellschaft.* Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1974.
Kelly, G.A.: *Bemerkungen zu Hegels >>Herrschaft und Knechtschaft<<.* In: *Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes<.* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973.
Krahl, H. J.: *Konstitution und Klassenkampf. Schrift und Rede.* Neue Kritik Verlag, 1970.
Lukács, G.: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins.* Luchter Hand, Darmstadt 1984.
Marcuse, H., *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus.* Underground Presse. Berlin 1968.
Márkus, G.: *Anthropology and Marxism.* Van Gorcum, Assen 1978.
Márkus, G.: *Anthropologie und Marxismus.* Hamburg 1981.
Marx, Karl: *Die Grundrisse der politischen Ökonomie.* MEW, Dietz Verlag.
Marx, K. und Engels F.: *Marx-Engels Gesamtes Werk.* Berlin 1968.
Marx, K. und Engels, F.: *Ausgewählte Werke.* Digitale Bibliothek.
Marx/Engels.: *Über Erziehung und Bildung.* Zusammengestellt von Prof. P. N. Grusdew. Volkseigner Verlag, Berlin 1971.
Mészáros, I.: *Marx. A teoria da alienacao.* Sahar, Rio de Janeiro 1981.
Mirandola, Pico della.: *Über die Würde des Menschen.* Reklam, Stuttgart 1997.
Oliveira, Betty Antunes.: *Die kritische Philosophie und die Konstruktion einer Bildungstheorie.* In: *Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis.* Würzburg 1995.
Philosophie. Von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von .Digitale Bibliothek.
Ritter, J. und Gründer, K.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Schwabe & Co AG, Basel 1995.
Röhrig, Annette: *Die Wörter Bildung und Erziehung. Linguistische Untersuchung zu Bedeutung und Gebrauch.* Dissertation, Karl Marx Universität, Leipzig.
Rühle, Otto: *Das proletarische Kind. Eine Monographie,* München 1922.
Scarbarth, Horst: *Karl Marx.* In: *Klassiker der Pädagogik.* Scheuerl, H.(hrg), Zweiter Band, Beck, München.
Schleiermacher, Friedrich: *Pädagogischen Schriften.* 2 Bde., Düsseldorf 1966.

Schmied-Kowarzik, W.: *Dialektik im Primat der Praxis.* In: *Philosophen des 19. Jahrhunderts.* Primus Verlag. Darmstadt 1998.
Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich.: *Kirtische Theorie und revolutionäre Praxis.* Germinal, Bochum 1988.
Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: *Bildung, Emanzipation und Sittlichkeit. Philosophische und pädagogische Klärungsversuche.* Deutscher Studien Verlag, Weinheim 1993.
Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: *Bruchstücke zur Dialektik der Philosophie. Studien zur Hegel-Kritik und zum Problem von Theorie und Praxis,* Kastellaun 1974.
Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: *Das dialektische Verhältnisse des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx,* Freiburg/München 1984.
Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: *Dialektische Pädagogik. Vom Bezug der Erziehungswissenschaft zur Praxis,* München 1974.
Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie,* Freiburg/München 1981.
Seiffert, Johannes Ernst: *Pädagogik der Sensitivierung,* Lampertheim 1975.
Siep, L.: *Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes.* In: *Phänomenologie des Geistes. Klassiker Ausleger.* Akademie Verlag, Berlin 1998.
Wahrig, G.: *Deutsches Wörterbuch.* Bertelsmann Lexikon Verlag, Gütersloh 1997.

Erklärung

„ Hiermit versichere ich, daß ich die vorliegende Dissertation selbständig und ohne unerlaubte Hilfe angefertigt und andere als die in der Dissertation angegebenen Hilfsmittel nicht benutzt habe. Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten oder unveröffentlichten Schriften entnommen sind, habe ich als solche kenntlich gemacht. Kein Teil dieser Arbeit ist in einem anderen Promotions- oder Habilitationsverfahren verwendet worden“.

Luciano Sérgio Ventin Bomfim