

## Der Ausgangspunkt Marxschen Philosophierens - eine Textanalyse

Georg Quaas

Inzwischen scheint es sich unter den Philosophen herumgesprochen zu haben, daß nicht alles, was in der DDR unter dem Namen "marxistische Philosophie" lief (und oftmals war es nur der Name), sich auf blanke Ideologie reduzieren läßt. Nachdem potentielle Konkurrenten "abgewickelt" worden sind, ihnen weitgehend die Möglichkeit genommen wurde, auf ihrem Fachgebiet zu lehren, kann man sich nicht nur bei einzelnen etwas mehr Großzügigkeit leisten, sondern dem Ganzen wieder ein gewisses, wenn auch museales, Interesse widmen. Schon aus Gründen des geistigen Trainings sollte man sich ein paar Sparringspartner halten, die im Konfliktfall aber bereit sein müssen, freiwillig zu Boden zu gehen. Außerdem macht es viel zu viel Mühe, die wenigen, die geistig aktiv geblieben sind, mundtot zu machen. Die Effektivität der freien Rede des Bürgers – wenn er nicht durch spektakuläre Aktionen oder seine Wichtigkeit auf sich aufmerksam macht –, die Ignoranz der Gesellschaft gegenüber den Ergebnissen der Geisteswissenschaften und gegenüber den an den Universitäten herrschenden "Gepflogenheiten" sowie die seit Jahrhunderten bewährte Allianz des Schweigens gegenüber unbequemen Kollegen reichen vollkommen aus, um dem verbliebenen Rest so nach und nach das Wasser abzugraben. Welchen ernsthaften Sinn kann es unter diesen Umständen noch machen, Probleme aus dem Umkreis des Marxschen Denkens aufzugreifen und zu diskutieren?

Ich denke, der Sinn liegt für einen Wissenschaftler schon darin, daß es theoretische Probleme gibt, die weiter durchdacht und womöglich gelöst werden müssen. Mit einem solchen Anliegen hat man es in Deutschland schwer, wenn das theoretische Problem mit dem Marxschen Denken zusammenhängt und man nicht bereit ist, sich durch billige Marx-Kritik zu profilieren. Wenn ich dazu auf meine eigene Erfahrung zurückgreifen darf, ergibt sich folgendes Bild. In der DDR hatte man so seine Schwierigkeiten, theoretische Probleme des Marxismus zu erörtern, weil dies von den politisch Verantwortlichen als subversiv empfunden wurde. Das Verständnis der Bonzen und der prinzipienlosen Mitläufer beschränkte sich auf die in politischen Schulungen dargebotene Lesart. Im Nach-Vereinigungs-Deutschland ist es auf andere Weise ebenso schwer, theoretische Probleme des Marxismus zu erörtern, weil letzterer aus leicht zu durchschauenden politischen Gründen und aus Tradition heraus verteufelt wird. Die Folge ist, daß man sich den Luxus, ein theoretisches Problem aus dem Umkreis Marxschen Denkens aufzugreifen, um es möglichst unbefangen zu diskutieren, nur dann erlauben kann, wenn man auf berufliche Umstände keine Rücksicht mehr zu nehmen braucht.

Warum erwähne ich diese Dinge, mit denen meine Leser höchstwahrscheinlich vertraut sind? Aus der heutigen Perspektive kann es leicht in Vergessenheit geraten, daß die Brisanz des im folgenden diskutierten theoretischen Problems nur zu verstehen ist, wenn man es in den zugehörigen Kontext stellt. Für die philosophierenden Akteure ging es nicht nur um die berufliche Existenz, bestenfalls um den weiteren Aufstieg, sondern um allgemeine Fragen, die von ihnen und den politisch Verantwortlichen im Staate als außerordentlich wichtig angesehen wurden. Auf der einen Seite erhöhte das den Status des Philosophen und seiner Argumente, auf der anderen Seite grub sich das politische Interesse tief in das philosophische Denken ein. Das ist heute noch zu spüren, wenn man sich den alten Debatten zuwendet, um ihren argumentativen Gehalt erneut zu durchdenken. An sich schon schwer überwindbare Grenzen des philosophischen Begriffs werden zu Denkblockaden, wenn politisch vorgegebene Zielstellungen theoretische Überlegungen überlagern. Die Nachwirkungen können wir noch heute an uns und an anderen studieren. Deshalb lade ich den Leser (und natürlich auch die Leserin - alle konventionell männlichen Sprachformen gelten hier wo immer möglich genauso für Frauen wie für

Männer) ein, mit mir gemeinsam noch einmal zurückzugehen zu den Ausgangspunkten Marxschen Philosophierens, genauer gesagt, zu den Texten, die diese dokumentieren, um zu schauen, ob es tatsächlich so beschaffen ist, wie einige seiner Anhänger und Kritiker es uns in immer wieder neuen Versionen vorerzählen: eine auf instrumentelle Vernunft reduzierte Praxisphilosophie.

## **Der praxisphilosophische Ansatz in der DDR**

Die Praxisphilosophie warf in den 60er und 70er Jahren<sup>1</sup> u.a. das folgende Problem theoretischer Art auf: Wie läßt sich der originäre Ausgangspunkt Marxschen Philosophierens formulieren? Das Problem des Ausgangspunktes dialektischen Denkens ist verwandt mit dem Problem der Prämissen axiomatischen Schließens. Es geht darum, von einem wohl überlegten Punkt aus mit einer mehr oder weniger exakt fixierten Methode vorgegebene (oder auch neue) Inhalte "abzuleiten" bzw. "zu erklären" oder zu "prognostizieren". Die Güte des Ausgangspunktes entscheidet dabei über den Erfolg des Versuches, die abzuleitenden Inhalte systematisch darzustellen. Marx entwickelte im Laufe seines wissenschaftlichen Lebens sehr präzise Vorstellungen zu diesem Thema, die sich anhand der Methodik in seinen Schriften und anhand seiner gelegentlichen Äußerungen dazu rekonstruieren lassen.<sup>2</sup> In der vorliegenden Analyse komme ich aber mit weit geringeren Ansprüchen aus. Es geht hier nicht um die logischen Merkmale, sondern um den Inhalt des von Marx 1844 bzw. 1845 vorgeschlagenen Ausgangspunktes philosophischen Denkens - sowie schließlich darum, wie dieser Inhalt von der Praxisphilosophie dargestellt wurde. Für das Folgende genügt die methodologische Einsicht, daß es nicht ganz gleichgültig ist, mit welchem Objekt, mit welchem Begriff oder mit welcher These man beginnt, wenn man versucht, Tatsachen und Zusammenhänge zu erklären oder auf systematische Weise philosophische Probleme zu lösen.

Noch einmal kurz zur politischen Dimension einer solchen Fragestellung in der Mitte der 60er Jahre! Auf dem Hintergrund einer bereits kanonisierten Auslegung der Marxschen Philosophie, die mehreren sich "sozialistisch" nennenden Staaten als legitimierende Grundlage diente, dürfte die Sprengkraft einer solchen Fragestellung wohl pausibel sein. Erwünscht waren bestenfalls systemkonforme Verbesserungen einzelner Teile oder Aspekte des inzwischen ausgearbeiteten Systems der marxistischen Philosophie, was mit einem Wechsel der Ausgangskategorie und den damit verbundenen, unüberschaubaren Konsequenzen unvereinbar war - ein solcher Wechsel hatte, mit *Thomas S. Kuhn* zu reden, eine paradigmatische Dimension. Aus *heutiger* Sicht kann man deshalb sagen: Schon aus diesen Gründen war die Suche nach der originären Ausgangskategorie des Marxschen Philosophierens im "real existierenden Sozialismus" politisch zum Scheitern verurteilt.

Einmal abgesehen von den wenigen verbliebenen Ländern ist diese Denkblockade inzwischen von der Menschheit abgefallen, so daß man sich heute der Analyse des theoretischen Problems - mit den oben genannten Einschränkungen - ziemlich unbelastet widmen kann. Genau das möchte ich versuchen, wobei ich mich aus naheliegenden, persönlichen Gründen auf die DDR-typische Variante der Praxisphilosophie beschränken möchte. Diese lag spätestens 1966

---

<sup>1</sup> Zur Theorie und Geschichte der Praxisphilosophie verweise ich auf das informative Buch von Horst Müller: *Praxis und Hoffnung. Studien zur Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis von Marx bis Bloch und Lefëbvre*. Bochum 1986.

<sup>2</sup> Vgl. Georg Quaas: *Dialektik als philosophische Theorie und Methode des 'Kapital'*. Eine methodologische Untersuchung des ökonomischen Werkes von Karl Marx. Frankfurt a.M. 1992. S. 36 ff.

mit dem Aufsatz Helmut Seidels<sup>3</sup> vor und ist in letzter Zeit durch die Bemühungen einzelner wieder auf die Tagesordnung gesetzt worden.<sup>4</sup>

Verständlicherweise hat sich die Problemlage, aus der heraus jener Artikel geschrieben wurde, gegenüber der aktuellen gewandelt. Selbst wenn man von den *politischen* Intentionen Seidels absieht, bleibt bei ihm eine theoretische Problemstellung, die jedenfalls nicht die meinige ist, nämlich: "Vorschläge für neue systematische Darstellungen der marxistischen Philosophie [zu] unterbreiten".<sup>5</sup> Dementsprechend sehe ich von allen Fragen ab, die die Struktur der marxistischen Philosophie betreffen, sofern sie keine unmittelbare Bedeutung für die Bestimmung des Ausgangspunktes der von Marx entwickelten neuen Weltanschauung haben. Darunter fällt auch die damals besonders brisante Frage, ob die materialistische Geschichtsauffassung als Ausdehnung des dialektischen Materialismus von der Erkenntnis der Natur auf die der menschlichen Gesellschaft und ihrer Geschichte bestimmt werden kann. Seidel will gegen dieses Dogma zu Felde ziehen - inwieweit es ihm gelingt, ist hier von untergeordnetem Interesse. Unterschieden werden wird im folgenden zwischen den Intentionen des Autors und dem, was er an theoretischen Grundlagen liefert, um diese philosophisch zu realisieren. Im wesentlichen konzentriere ich mich auf die theoretischen Grundlagen, wobei die aktuelle Fragestellung, mit der ich an die Analyse herangehe, zuletzt von *Volker Caysa* formuliert worden ist.

Caysa glaubt, den praxisphilosophischen Ansatz Seidels vor dem Vorwurf in Schutz nehmen zu müssen, daß er eine "spezifische, ökonomistische und produktivistische Verkürzung des Marxschen Arbeitsbegriffes" sei.<sup>6</sup> Um eine solche Apologie zu stützen, genügt es nicht, auf die Intentionen hinzuweisen, die hinter jenem Ansatz standen, insbesondere dürfte die bloße Behauptung, daß gerade "die Reduktion des Praxisbegriffs auf den zweckinstrumentellen, rein ökonomisch verstandenen Arbeitsbegriff" durch den Artikel Seidels *angegriffen* worden sei, ohne detaillierte Textanalyse ziemlich in der Luft hängen. Um diese Leerstelle aus heutiger Sicht zu füllen, ist der vorliegende Artikel geschrieben worden. Es handelt sich um einen Vergleich von drei Texten: dem der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* von Marx (1844), oft auch als *Pariser Manuskripte* bezeichnet, des Textes der *Deutschen Ideologie* von Marx (und Engels) (1845) und des oben bereits erwähnten Aufsatzes Seidels (1966). Dabei konzentriere ich mich auf das Problem der Ausgangskategorie des Marxschen philosophischen Denkens, da es mir am geeignetsten erscheint, den sachlichen Gehalt jenes Vorwurfes zu prüfen. – Doch zuvor sei es getattet, die Hauptargumente zu sichten, auf die Caysa seine Verteidigung stützt.

Argument Nr.1: "Zwar rückt auch Seidel in den Mittelpunkt seines Praxisbegriffs den Arbeitsbegriff. Aber ganz im Marxschen Sinne reduziert er eben Arbeit nicht auf zweckrationales, instrumentelles, erwerbsmäßiges Handeln, sondern deren Grundbestimmung ist zunächst die Arbeit als zwecksetzende und zweckrealisierende Tätigkeit, wie sie in jeder Gesellschaftsform praktiziert wird. Damit wird aber der Arbeitsbegriff nicht bloß in seiner

---

<sup>3</sup> Helmut Seidel: Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. Zur Neuherausgabe des Kapitels I des I. Bandes der Deutschen Ideologie von K. Marx und F. Engels. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Heft 10/1966. S. 1177-1191.

<sup>4</sup> Gemeint sind vor allem die Internetseiten von Horst Müller, auf denen sich der Leser gerade befindet, sowie die Bemühungen Volker Caysas und anderer.

<sup>5</sup> Vgl. dies und für das Folgende Seidel, a.a.O. S. 1178 f.

<sup>6</sup> Volker Caysa: Vorwort zur Materialsammlung des Rosa-Luxemburg-Vereins mit dem Titel "Helmut Seidel. Die >zweite Praxis-Diskussion< in der DDR – philosophische, politische und historische Aspekte". Leipzig 2000. S. I.

ökonomischen Funktion, sondern vor allem in seiner anthropologischen Dimension für das Begreifen der Praxis verstanden!"<sup>7</sup>

Analytisch läßt sich die ökonomische Theorie von Marx in drei Ebenen aufspalten: die gebrauchswertmäßig-stoffliche, die wert- und die preismäßige Ebene.<sup>8</sup> Marx gehört zu den Ökonomen, die einen strikten Unterschied zwischen Wert und Preis machen, aber er teilt wohl mit allen Ökonomen die Auffassung, daß Güter und Leistungen in ihrer qualitativen und quantitativen Bestimmtheit elementare Bestandteile des Gegenstands der Ökonomie sind. Insbesondere sind für den Ökonomen Gebrauchswerte (Güter) von Interesse, die Resultat menschlicher Arbeit sind. Darüber hinaus sind auch die Parameter der Arbeit interessant, obgleich man einräumen muß, daß dieses Interesse mit der jeweiligen ökonomischen Schule variiert. Wenn Marx im "Kapital" eine Analyse des Arbeitsprozesses vornimmt, so mag dies auch philosophisch relevante Aspekte enthalten, es handelt sich aber ganz klar um einen Bestandteil der ökonomischen Theorie. Und als ein ebensolcher Bestandteil wird von Marx der Begriff der Arbeit als zweckrealisierende, werkzeugverwendende, bewußte Tätigkeit des Menschen entwickelt.<sup>9</sup> Ich kann darin keine aparte Anthropologie erkennen, schon gar nicht, wenn ich den Zusammenhang bedenke, in dem bei Marx ab 1845 die Wesensmerkmale des Menschen mit der Arbeit stehen: im Unterschied zum herkömmlichen anthropologischen Denken werden sie aus der Arbeit abgeleitet und nicht umgekehrt, die Momente der Arbeit aus dem Wesen des Menschen.

Die Interpretation der allgemeinen Struktur der Arbeit als anthropologische Dimension und die Zuordnung dieser Interpretation zum praxisphilosophischen Ansatz Seidels scheitert aber auch daran, daß sich dieser Autor explizit gegen ein solches Verständnis verwahrt hat.<sup>10</sup> Systematisch gesehen dürfte dem die genetische Betrachtungsweise entgegenstehen, zu der sich Seidel nicht nur einmal bekannt hat.

Mit Skepsis nehme ich deswegen zur Kenntnis, wenn Seidel folgendes unterstellt wird – sozusagen als zukunftsweisendes Argument Nr. 2: "Durch die anthropologische Öffnung des Praxisbegriffs wendet Seidel den praktischen Materialismus Marxscher Prägung um in eine praktische Anthropologie, die, im Gegensatz zu Marx und Engels, in der Lage ist, die Feuerbachsche Liebesphilosophie und vor allem die damit verbundenen dialogischen Ich-Du-Beziehungen zu thematisieren und für die Grundlegung einer Philosophie der Praxis zu berücksichtigen. Diese Aufhebung einer zentralen Feuerbachschen Problemstellung ist bei Seidel durch seine Spinoza-Rezeption vermittelt ... und hat eine hermeneutische, kommunikative Öffnung der marxistischen Philosophie zur Folge. ... Vor allem aber hat die anthropologische Öffnung des Praxisbegriffs zur Konsequenz, daß in einer modernen Philosophie der Praxis nicht mehr nur die monologischen Verhältnisse von Subjekt und Objekt, Mensch und Natur thematisiert werden, sondern daß die dialogischen Verhältnisse von Mensch und Natur, von Ich und Du als grundlegend für die humane Gestaltung menschlicher Gemeinschaften und ihres Verhältnisses zur Natur begriffen werden."<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Vgl. Georg Quaas: Arbeitsquantentheorie. Mathematische Grundlagen der Wertheorie. Frankfurt a. M. 2001.

<sup>9</sup> Vgl. Karl Marx: Das Kapital. Bd. 1. In: MEW Bd. 23. S. 192 ff.

<sup>10</sup> Vgl. Seidel, a.a.O., Fußnote 13, S. 1181.

<sup>11</sup> Caysa, a.a.O. S. II.

Es ist mir nicht möglich, diese Einlassung ohne Vorwegnahme der folgenden Analyse zu kommentieren. Deswegen bitte ich den Leser um Geduld und verschiebe die hierzu notwendigen Anmerkungen auf später.

### Der methodologische Ausgangspunkt in Marx' Manuskripten von 1844

In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844 beginnt Marx' Analyse nach seiner eigenen Aussage - wovon man sich aber auch leicht selbst überzeugen kann - mit den Tatsachen des wirtschaftlichen Lebens, so wie sie in der von ihm vorgefundenen ökonomischen Literatur reflektiert werden, um dann auf Seite XXII unbefriedigt festzustellen:

"Wir sind ausgegangen von den Voraussetzungen der Nationalökonomie. Wir haben ihre Sprache und ihre Gesetze acceptirt. Wir unterstellten das Privateigenthum, die Trennung von Arbeit, Capital und Erde, ebenso von Arbeitslohn, Profit des Capitals und Grundrente, wie die Theilung der Arbeit, die Concurrenz, den Begriff des Tauschwerthes etc. Aus der Nationalökonomie selbst, mit ihren eignen Worten, haben wir gezeigt, daß der Arbeiter zur Waare und zur elendsten Waare herabsinkt, daß das Elend des Arbeiters im umgekehrten Verhältniß zur Macht und zur Grösse seiner Production steht, daß das nothwendige Resultat der Concurrenz die Accumulation des Capitals in wenigen Händen, also die fürchterlichere Wiederherstellung des Monopols ist, daß endlich der Unterschied von Capitalist und Grundrentner, wie von Ackerbauer und Manufacturarbeiter verschwindet und die ganze Gesellschaft in die beiden Klassen der *Eigenthümer* und *Eigenthumslosen Arbeiter* zerfallen muß." (MEGA II-2, 234.)

Das unbefriedigende dieser Analyse der Nationalökonomie liegt nicht etwa im Mangel an Dynamik und Gegensätzlichkeit (Dialektik), sondern, nach Marx, in einer ungenügenden Tiefe der Erklärung:

"Die Nationalökonomie geht vom Factum des Privateigenthums aus. Sie erklärt uns dasselbe nicht. Sie faßt den *materiellen* Prozeß des Privateigenthums, den es in der Wirklichkeit durchmacht, in allgemeine, abstrakte Formeln, die ihr dann als *Gesetze* gelten. Sie *begreift* diese Gesetze nicht, d. h. sie zeigt nicht nach, wie sie aus dem Wesen des Privateigenthums hervorgehn." (Ebd.)

Dieses "Wesen" ist für den Marx von 1844 die *entfremdete Arbeit*, zu der er in zwei Schritten vorstößt: Zunächst ist es das Verhalten des Arbeiters zum Produkt seiner Arbeit als einem fremden Gegenstand, das die Entfremdung (das Fortbestehen und die Mehrung des Privateigenthums!) erklärt: "Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, um so mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft..." (Ebd., 236.) Und um so weniger behält er für sich zurück - an Lebens- und Produktionsmitteln - wobei unterstellt wird, daß der Arbeiter äußerer Naturgegenstände zur Produktion bedarf. (Vgl. ebd., 236 f.) Das nennt Marx zusammenfassend die "Entfremdung der Sache". (Ebd., 239.)

Dieser Erklärungsansatz wird kurz durchgespielt, ob und inwieweit mit ihm die obigen Tatsachen rekonstruiert werden können. Marx meint, damit methodologisch bereits über die Nationalökonomie hinausgegangen zu sein:

"Die Nationalökonomie verbirgt die Entfremdung in dem Wesen der Arbeit dadurch, daß sie nicht das **unmittelbare** Verhältniß zwischen dem **Arbeiter** (der Arbeit) und der Production betrachtet." (Ebd., 237.)

"Das unmittelbare Verhältniß der Arbeit zu ihren Producten ist das Verhältniß des Arbeiters zu den Gegenständen seiner Production." (Ebd., 238.)

Der nächste analytische Schritt besteht darin, *zum Prozeß* der Entfremdung vorzudringen:

"Wir haben bisher die Entfremdung, die Entäusserung des Arbeiters nur nach der einen Seite hin betrachtet, nämlich sein *Verhältniß zu den Produkten seiner Arbeit*. Aber die Entfremdung zeigt sich nicht nur im Resultat, sondern im *Akt der Produktion*, innerhalb der *producierenden Thätigkeit* selbst." (Ebd.) Das ist die "Selbstentfremdung des Arbeiters". (Ebd., 239.)

Jetzt sind wir beim tiefsten Wesen, der entfremdeten Arbeit, angelangt, von der aus die Voraussetzungen der Nationalökonomie abgeleitet werden sollen, dabei zunächst das Produkt der entfremdeten Arbeit, die Entfremdung selbst: "Das Product ist ja nur das Resumé der Thätigkeit, d[er] Production." (Ebd., 238.)

Inwiefern es ihm gelingt, die ökonomischen Grundbegriffe abzuleiten, ist eine Frage, die man leicht am Marxschen Text nachvollziehen kann. Wenn beim Lesen der Eindruck andauernder Wiederholungen entsteht, so liegt das am Forschungscharakter dieses Textes, der mehrere Erklärungsversuche enthält, wobei Marx versucht, den Dreh- und Angelpunkt (das Wesen) zu finden, von dem aus das Privateigentum und die anderen Voraussetzungen der Nationalökonomie abgeleitet werden können. Die Ableitbarkeit muß konkret gezeigt werden, indem aus dem jeweils als Wesen angenommenen Objekt jene Erscheinungen rekonstruiert werden. So folgt aus dem jetzt gefundenen "Wesen", d.h. der *entfremdeten Arbeit*, das Verhältnis des Arbeiters zum Kapitalisten: "...durch die *entfremdete, entäusserte Arbeit* erzeugt der Arbeiter das Verhältniß eines der Arbeit fremden und ausser ihr stehenden Menschen zu dieser Arbeit. Das Verhältniß des Arbeiters zur Arbeit erzeugt das Verhältniß d[es] Capitalisten zu derselben oder wie man sonst den Arbeitsherrn nennen will." (Ebd., 244.) Erklärt werden in diesem Sinne das Privateigentum, der Arbeitslohn, die besondere Rolle der Arbeiter für die Emanzipation der Menschheit und andeutungsweise auch andere Kategorien der Nationalökonomie. An die Ableitung der bereits erklärten Verhältnisse könnten nun auch die Darstellungen angeschlossen werden, die bereits vorher produziert worden waren, aber das Verhältnis von Arbeiter und Kapitalist voraussetzen; auf diese Weise entstünde ein Gesamtbild, das den von Hegel übernommenen methodologischen Vorstellungen Marxens und den damit verbundenen Erklärungsansprüchen entspräche.

Insgesamt betrachtet realisiert Marx in den *Pariser Manuskripten* eine Methode, die folgendermaßen charakterisiert werden kann: Zunächst geht er gedanklich die Voraussetzungen der Nationalökonomie durch, um sie in Zusammenhang zu bringen, beginnt also mit der Erscheinung (dem Privateigentum, der Konkurrenz etc.), stößt dann analytisch zum Wesen vor, das er als die entfremdete Arbeit bestimmt, um dieses "Wesen" schließlich zum Ausgangspunkt für die Erklärung des Privateigentums und der anderen Voraussetzungen der Nationalökonomie zu machen. Das Ziel dieser Vorgehensweise ist, eine befriedigende Erklärung für die Fakten, Zusammenhänge und Gesetze zu finden, eine Erklärung, die sie nicht nur in ihrem inneren Zusammenhang, sondern auch in ihrem Werden und ihrer historischen Entwicklung "begreift".

Für die vorliegende Untersuchung ist es wichtig, worin Marx 1844 den Dreh- und Angelpunkt seiner Gesellschaftskritik sah, in der *entfremdeten Arbeit* nämlich. Es ist anzunehmen, daß die inneren Widersprüche dieser Kategorie Marx dazu bewogen haben, einen weiteren

"Paradigmenwechsel" vorzunehmen, der ihn 1845 zu einem anderen Modell, und zwar zur ersten Formulierung seiner neuen Weltanschauung, führte.

Das Modell der entfremdeten Arbeit wird in den *Pariser Manuskripten* vorgestellt als Beziehung des Arbeiters der bürgerlichen Gesellschaft zu den gegenständlichen Momenten seiner Tätigkeit, soll heißen: zum Gegenstand der Arbeit (im allgemeinen die Natur), zu den Produktionsmitteln (teils Naturdinge, teils Produkte vorangegangener Arbeit) und zu den Produkten seiner Arbeit (Lebens- und Produktionsmittel). Es handelt sich um "*das Verhältniß des Arbeiters zu den Gegenständen seiner Production.*" Aus dem Akt der entfremdeten Tätigkeit wird die Entfremdung als Zustand abgeleitet, wobei das Fremdsein der Gegenstände ohne Dazwischentreten eines anderen Menschen, d. h. als "*unmittelbares Verhältniß*", gedacht werden soll. Die Abstraktion wird noch einen Schritt weiter verdichtet, wenn sich die Analyse auf das Verhältnis des Arbeiters zu sich selbst als Mensch (Gattungswesen) fokussiert und auch darin "Entfremdung" diagnostiziert wird. Aus dem ganzen Komplex der Selbstentfremdung der Arbeit (des Arbeiters) wird sodann die *Entfremdung zwischen den Menschen* abgeleitet, also zwischen den Arbeitern, zwischen den Geschlechtern und vor allem auch zwischen dem Arbeiter und dem Nicht-Arbeiter, dem Kapitalist: "Eine unmittelbare Consequenz davon, daß der Mensch dem Product seiner Arbeit, seiner Lebenstätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist die *Entfremdung d[es] Menschen* von d[em] *Menschen*. Wenn der Mensch sich selbst gegenübersteht, so steht ihm der *andre* Mensch gegenüber." (Ebd., 242.)

Auch hier ist es wohl nicht erforderlich, den Gedankengang im einzelnen zu verfolgen, um das Grundprinzip zu verstehen: Methodologisch will Marx aus der entfremdeten Naturbeziehung des Menschen in der Arbeit die Beziehungen der Menschen untereinander ableiten, wobei letztere durch die Kategorien der Nationalökonomie vorgegeben werden, die erklärt (abgeleitet) werden sollen. Das Problem dabei ist, daß das Fremdsein der Gegenstände in der Arbeit mit diesem Modell nicht zirkelfrei erklärt werden kann. Warum sind dem Arbeiter die Gegenstände der Arbeit "fremd", warum ist die Arbeit "entfremdet"? In Marx' Worten: "Wie ist diese Entfremdung im Wesen der menschlichen Entwicklung begründet?" (Ebd., 246.) Darauf finden wir in diesem Text noch keine Antwort - der Text bricht ab. Das mag ein Zufall sein, methodologisch gesehen hat sich Marx aber in einen Widerspruch verwickelt, den er nicht auflösen kann, ohne den soeben gewonnenen Standpunkt wieder zu verlassen. Das *Fremdsein* ist eine zutiefst gesellschaftliche Kategorie, so daß die Kategorie der *entfremdeten Arbeit* nur unter impliziter Bezugnahme auf Formen der Gesellschaftlichkeit gedacht werden kann, die entweder unausgesprochen und unanalysiert bleiben oder aber erklärt werden sollen. Gemäß der von Hegel übernommenen Vorstellungen über die logischen Eigenschaften einer Ausgangskategorie (vor allem ihre Voraussetzungslosigkeit) hätte Marx bei der Beantwortung der obigen Frage zwangsläufig zu der Auffassung gelangen müssen, daß die "entfremdete Arbeit" das nicht leisten kann, was sie leisten sollte, nämlich die Entfremdung zu erklären. Leider wird diese Einsicht nur indirekt dokumentiert, indem Marx 1845 in der *Deutschen Ideologie* einen anderen Ausgangspunkt setzt und durchspielt, einen Ausgangspunkt, den er in seinen folgenden Werken im wesentlichen beibehalten hat.

In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* findet man allerdings bereits einen Vorläufer des neuen Ausgangspunktes - seine weitgehend exakte Beschreibung jedenfalls, ohne daß es Marx klar geworden zu sein scheint, daß das Beschriebene ein grundlegendes Element für die Erklärung der entfremdeten Arbeit ist. Das neue "Wesen" wird nämlich ausdrücklich nur unter der Voraussetzung der positiven Aufhebung des Privateigentums formuliert, und zwar so: "Wir haben gesehn, wie unter Voraussetzung des positiv aufgehobnen Privateigenthums der Mensch d[en] Menschen producirt, sich selbst und den

andern Menschen; wie der Gegenstand, welcher die unmittelbare Bethätigung seiner Individualität zugleich sein eignes Dasein für den andern Menschen dessen Dasein und dessen Dasein für ihn ist." (Ebd., 264.)

Das gegenständliche Verhältnis des Menschen zum anderen Menschen und zur Natur wird in der *Deutschen Ideologie* der Dreh- und Angelpunkt werden, mit dessen Hilfe die gesamte bisherige Geschichte erklärt werden soll. In den *Pariser Manuskripten* wird dieses komplexe Verhältnis beschrieben, aber nicht auf die gesamte Geschichte ausgedehnt, sondern in seiner Gültigkeit auf die emanzipierte Gesellschaft, den Kommunismus, eingeschränkt. In Bezug auf die Texte von 1844 könnte man meinen, daß Marx hier nur noch einmal den logischen Gang seiner Erklärung des Privateigentums rekapituliert, allerdings unter Abzug der Kategorie der Entfremdung. Ausgehend vom gegenständlichen Verhältnis des Menschen zur Natur in der (nichtentfremdeten) Tätigkeit soll das Verhältnis der Menschen zueinander erklärt werden. Marx sieht offenbar noch keine Möglichkeit, mit dieser Erklärungsfigur die entfremdete Arbeit zu rekonstruieren. Beide Ansätze stehen parallel zueinander für unterschiedliche Gesellschaftsformen. Vielleicht könnte man in der oben zitierten Formulierung einen Erkenntnisgewinn auch darin sehen, daß die Gleichzeitigkeit von Mensch-Natur-Beziehung und Mensch-Mensch-Beziehung betont wird, symbolisiert durch den Gegenstand, der beide Beziehungen realiter vermittelt. M.E. stellt das die Ableitung der gesellschaftlichen Beziehung aus der gegenständlichen etwas in Frage, zumindest hat diese Ableitung keine historische Bedeutung mehr. Ich räume aber ein, daß für den Marx von 1844 solche methodologischen Feinheiten, die er erst viel später im "Kapital" realisierte, bestenfalls intuitiv eine Rolle gespielt haben können.

### **Der Ausgangspunkt in der *Deutschen Ideologie***

Die *Deutsche Ideologie*, im allgemeinen als das erste Dokument der von Marx entwickelten eigenständigen Weltanschauung angesehen, enthält mehrere Beschreibungen des methodologischen Ausgangspunktes der von Marx schon 1844 angedachten universellen Wissenschaft der Geschichte - soll heißen, der wissenschaftlichen Darstellung des Werdens und der Entwicklung der (bisherigen) menschlichen Gesellschaft, im wesentlichen also der bürgerlichen Gesellschaft. Während in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* noch nach den Voraussetzungen der Nationalökonomie gefahndet wird, ist jetzt der Gegenstand nicht nur weiter geworden, sondern universell: Gefragt wird nach den Voraussetzungen schlechthin, "von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann". (MEW 3, 20.) Berücksichtigt man den Kontext, wird klar, daß es um die allgemeinen Voraussetzungen der philosophischen Kritik geht, die nach Marx von der Gesellschaftskritik und damit von der philosophischen Reflexion der wirklichen Geschichte nicht zu trennen ist. Was sind nun die wirklichen Voraussetzungen der Kritik?

"Es sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigne Aktion erzeugten." (Ebd.)

Im Unterschied zu den berühmten *Thesen über Ludwig Feuerbach* betont Marx hier nicht nur die Praxis als revolutionäre, die Welt im kleinen und im großen verändernde Tätigkeit, sondern auch zwei andere Fakten, die für das Verständnis des methodologischen Ausgangspunktes ganz wichtig sind: Erstens, daß die Aktion der Menschen an vorgefundene Bedingungen anknüpfen muß, bevor es diese verändern kann; und zweitens, daß es die wirklichen Individuen sind, die die Welt durch ihre Aktion verändern. Wesentlich ist hier der *Plural*, der in den Feuerbachthesen durch Worte wie "der Mensch", "die Menschen",

"ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" (als das Wesen des menschlichen Individuums) und "abstraktes Individuum" mehr verwischt als klar bezeichnet wird. (Vgl. MEW 3, 5-7.) Praxis, als die typisch menschliche Tätigkeit, ist immer gesellschaftlich in dem Sinne, daß mehrere Individuen zusammenwirken, obgleich dies nicht immer in Form der unmittelbaren Gemeinschaft geschieht. In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* führt Marx das Beispiel des Denkers an, der - obgleich selten in unmittelbarer Gemeinschaft mit anderen arbeitend - doch die Sprache, also ein gesellschaftliches Produkt, benutzen muß. (Vgl. MEGA I-2, 267.)

Im folgenden Text erläutert Marx seinen methodologischen Ausgangspunkt unter verschiedenen Gesichtspunkten. Ich werde sie hier einzeln zitieren und dann definitionsartig zusammenfassen.

"Die erste Voraussetzung aller Menschengeschichte ist natürlich die Existenz lebendiger menschlicher Individuen. Der erste zu konstatierende Tatbestand ist also die körperliche Organisation dieser Individuen und ihr dadurch gegebenes Verhältnis zur übrigen Natur." (MEW 3, 20 f.) Ähnlich wie, aber trotzdem radikaler als vor ihm *Immanuel Kant*, der die Möglichkeit einer synthetischen Erkenntnis a priori (und damit der Philosophie als eigenständiger Wissenschaft) auf die Eigentümlichkeiten des menschlichen Erkenntnisapparats stützte, führt Marx die unbestreitbar gegebene körperliche Organisation des Menschen in die philosophische Debatte ein, deren Reflexion notwendig, wenn auch nicht hinreichend sei, um die philosophische Kritik der bestehenden Verhältnisse vom Himmel auf die Erde zu holen. Diese Reflexion bleibt natürlich im Rahmen der Philosophie: "Wir können hier natürlich weder auf die physische Beschaffenheit der Menschen selbst noch auf die von den Menschen vorgefundenen Naturbedingungen, die geologischen, oro-hydrographischen, klimatischen und andern Verhältnisse eingehen." (Ebd., 21.) Das würde den Philosophen in der Tat zu sehr von seinem spezifischen Gegenstand entfernen. Trotzdem muß er beachten: "Alle Geschichtsschreibung muß von diesen natürlichen Grundlagen und ihrer Modifikation im Lauf der Geschichte durch die Aktion der Menschen ausgehen." (Ebd.)

Nochmals sei betont: Marx spricht hier vom Menschen immer im Plural. Nur unter dieser Voraussetzung reflektiert er das Verhältnis des Menschen zur Natur - "des Menschen" ist in diesem Kontext schon ein ideologischer, ein von Marx überwundener Ausdruck. An einer anderen Stelle sagt er das ausdrücklich: "Diese [Marxens eigene] Anschauung kann nun wieder spekulativ-idealistisch, d.h. phantastisch als 'Selbsterzeugung der Gattung' (die 'Gesellschaft als Subjekt') gefaßt und dadurch die aufeinanderfolgende Reihe von im Zusammenhange stehenden Individuen als ein einziges Individuum vorgestellt werden, das das Mysterium vollzieht, sich selbst zu erzeugen." (Ebd., 37.) M.a.W., es handelt sich nicht nur um eine sprachliche Finesse, wenn fast durchweg der Plural benutzt wird, sondern um ein wesentliches Moment der neuen Weltanschauung.

Aus der Tatsache, daß bei der Reflexion des Verhältnisses zwischen den menschlichen Individuen auf der einen Seite und der Natur auf der anderen von der Gesellschaftlichkeit dieses Gesamtkomplexes nicht mehr abstrahiert werden kann, folgt, daß die noch in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* vollzogene gedankliche Bewegung vom entfremdeten Mensch-Natur-Verhältnis zum entfremdeten Mensch-Mensch-Verhältnis (im Sinne einer logischen Ableitung des letzteren) jetzt nicht mehr stattfinden kann. Der Ausgangspunkt, der in der *Deutschen Ideologie* fixiert worden ist, ist ein Komplex von auseinander nicht mehr ableitbaren Beziehungen zwischen mindestens zwei menschlichen Individuen auf der einen und "der Natur" auf der anderen Seite.

Man könnte versucht sein, dieses Modell mit dem Drei-Körper-Problem der Physik zu vergleichen, das sich der Berechenbarkeit infolge seiner Komplexität entzieht. Wie im Drei-Körper-Problem handelt es sich um eine Wechselwirkung zwischen mindestens drei beteiligten Seiten, aber im Unterschied dazu geht Marx davon aus, daß es die menschlichen Individuen sind, von denen die Aktionen ausgehen, wenngleich sie dabei immer an dem vorgefundenen Verhältnis zur Natur anknüpfen müssen. Ein weiterer Unterschied wird durch die folgende Textstelle deutlich:

"... die jedesmalige Stufe der Teilung der Arbeit bestimmt auch die Verhältnisse der Individuen zueinander in Bezug auf das Material, Instrument und Produkt der Arbeit." (Ebd., 22.)

Die "Teilung der Arbeit" ist hier nichts anderes als das konkrete Verhältnis, das die Individuen in der Arbeit, d.h. in der Produktion ihres materiellen Lebens, zueinander eingehen. Es wäre tautologisch, zu behaupten, daß die Teilung der Arbeit die Verhältnisse der Individuen in der Arbeit bestimmt. Was Marx hier sagt ist vielmehr, daß die Teilung der Arbeit "die Verhältnisse der Individuen zueinander in Bezug auf das Material, Instrument und Produkt der Arbeit" bestimmt. Er geht also davon aus, daß die Mensch-Natur-Beziehung in der Arbeit eine werkzeugvermittelte Tätigkeit ist. Damit hätten wir schon ein Vier-Körper-Problem, dessen sinnlich-gegenständlichen Elemente mindestens zwei menschliche Individuen, das Werkzeug und das zu bearbeitende Naturding sind.

Ich übergehe jetzt ein paar Absätze, um die *Sprache* als weiteres "Moment" einzubringen. Marx behandelt die Sprache zugegebenermaßen etwas stiefväterlich, was durch seine polemische Stoßrichtung gegen die Phrasendrescherei der kritischen Kritiker bedingt sein mag. Logisch gesehen ist die Sprache aber keineswegs ein Element, das unter "ferner liefen" rangieren kann. Wenn von vornherein die Gesellschaftlichkeit der Arbeit gedacht werden soll, dann müssen die Aktionen der Individuen in Bezug auf ihren gemeinsamen Gegenstand koordiniert werden. Die Sprache ist nichts anderes als das Mittel der Koordination. Im Sinne der Marxschen genetischen Darstellung müßte man richtiger sagen, die Sprache entwickelt sich aus dem Bedürfnis der Koordination der verschiedenen Individuen in der Arbeit. - Hier ist der entsprechende Textbeleg:

"Jetzt erst, nachdem wir bereits vier Momente [siehe dazu weiter unten!], vier Seiten der ursprünglichen, geschichtlichen Verhältnisse betrachtet haben, finden wir, daß der Mensch auch 'Bewußtsein' hat. Aber auch dies nicht von vornherein als 'reines' Bewußtsein. Der 'Geist' hat von vornherein den Fluch an sich, mit der Materie 'behaftet' zu sein, die hier in der Form von bewegten Luftschichten, Tönen, kurz der Sprache auftritt. Die Sprache ist so alt wie das Bewußtsein - die Sprache *ist* das praktische, auch für andre Menschen existierende, also auch für mich selbst erst existierende wirkliche Bewußtsein, und die Sprache entsteht, wie das Bewußtsein, erst aus dem Bedürfnis, der Notdurft des Verkehrs mit andern Menschen." (Ebd., 30.)<sup>12</sup>

Leider geht es Marx hier mehr um eine Distanzierung von der idealistischen Auffassung des Bewußtseins durch seine Gegner als darum, die unverzichtbare Rolle der Sprache (und damit auch des Bewußtseins) für die Koordinierung der Aktionen der Individuen in ihrem wirkli-

---

<sup>12</sup> Man vergleiche diese Aussage mit der Behauptung, daß "Marx und Engels den Verkehr in Form des Dialogs zwischen Menschen überhaupt nicht [kennen - G.Q.] - zumindest was ihre philosophische Basistheorie anbetrifft." Udo Tietz: Die Entfaltung des Produktionsparadigmas. Ein blinder Fleck in der Feuerbach-Kritik von Marx. In: Berliner Debatte INITIAL 8 (1997) 1/2. S. 61.

chen Lebensprozeß herauszuarbeiten. Aus heutiger Sicht ein Fehler, aber ein kleiner gegenüber dem Fehler derjenigen, die - auf Marx Schultern stehend - zwar die Kommunikation zum Gesellschaftsmodell erheben, darüber aber das Werkzeug als primäres Vermittlungsglied zwischen den Menschen und der Natur "vergessen".

Ausgangspunkt der Marxschen Geschichtsbetrachtung ist demnach das aktive, durch Werkzeuge und Sprache vermittelte Verhältnis der menschlichen Individuen zueinander und zur Natur. Entscheidend ist weiterhin, daß dieser Komplex die Fähigkeit haben muß, sich selbst zu erhalten. Hervorgehoben werden deshalb solche Aktionen, die existentielle Bedeutung haben: (i) "Zum Leben aber gehört vor allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleider und noch einiges Andere. Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst..." (Ebd., 28.) (ii) Das nächste ist der Aspekt der Entwicklung des ganzen Komplexes und vor allem der Motor dieser Entwicklung: "Das Zweite ist, daß das befriedigte erste Bedürfnis selbst, die Aktion der Befriedigung und das schon erworbene Instrument der Befriedigung zu neuen Bedürfnissen führt..." (Ebd.) (iii) Etwas in der Manier der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* wird erst an dritter Stelle das Soziale genannt - aber es soll jetzt nicht mehr aus den anderen Verhältnissen abgeleitet werden, sondern tritt "von vornherein" neben sie: "Das dritte Verhältnis, was hier gleich von vornherein in die geschichtliche Entwicklung eintritt, ist das, daß die Menschen, die ihr eignes Leben täglich neu machen, anfangen, andre Menschen zu machen, sich fortzupflanzen - das Verhältnis zwischen Mann und Weib, Eltern und Kindern, die *Familie*. Diese Familie, die im Anfange das einzige soziale Verhältnis ist, wird späterhin, wo die vermehrten Bedürfnisse neue gesellschaftliche Verhältnisse, und die vermehrte Menschenzahl neue Bedürfnisse erzeugen, zu einem untergeordneten..." (Ebd., 29.)

Als "viertes Moment" wird schließlich der Zusammenhang der so hervorgehobenen Produktion mit den anderen gesellschaftlichen Sphären hervorgehoben. Dabei gibt Marx eine weitere, zusammenfassende Beschreibung seines methodologischen Ausgangspunktes und eine komprimierte Definition des Begriffes "gesellschaftlich":

"Die Produktion des Lebens, sowohl des eignen in der Arbeit wie des fremden in der Zeugung, erscheint nun schon sogleich als ein doppeltes Verhältnis - einerseits als natürliches, andererseits als gesellschaftliches Verhältnis - gesellschaftlich in dem Sinne, als hierunter das Zusammenwirken mehrerer Individuen, gleichviel unter welchen Bedingungen, auf welche Weise und zu welchem Zweck, verstanden wird." (Ebd., 29 f.)

Erst an fünfter Stelle wird dann, wie oben bereits bemerkt, die Sprache und das Bewußtsein "eingeführt", obwohl es wohl genauso elementar ist wie die anderen "Momente". Zusammenfassend könnte man den methodologischen Standpunkt Marxens aus der *Deutschen Ideologie* wie folgt beschreiben:

Ausgangspunkt der Marxschen Geschichtsbetrachtung ist das aktive, durch Werkzeuge und Sprache vermittelte Verhältnis der menschlichen Individuen zueinander und zur jeweils gegebenen Natur, das der Befriedigung ihrer Bedürfnisse durch die Veränderung (Aneignung) der Natur dient und dabei zugleich neue Bedürfnisse erzeugt - sich also entwickelt - und letztlich (in einer bislang nicht spezifizierten Weise) die anderen Verhältnisse der menschlichen Individuen zueinander und zur Natur bestimmt.

Vergleichen wir dieses Resultat unserer Analyse kurz mit dem methodologischen Ausgangspunkt der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*. Vor allem fällt die wesentlich differen-

ziertere Darstellung auf - der Komplex, der zum Ausgangspunkt der materialistischen Geschichtsbetrachtung gekürt werden soll, wird wesentlich konkreter beschrieben. Dabei knüpft Marx an die Darstellung nicht-entfremdeter Aneignung aus den *Pariser Manuskripten* an. Die Ableitung der inter-individuellen Beziehung aus der Beziehung des Menschen zur Natur entfällt. Das Problem der entfremdeten Arbeit verschwindet zwar nicht aus dem Text (hier nicht analysiert), ist aber ganz klar nicht mehr mit dem Problem der Ausgangskategorie verbunden. Es rückt in der gesamten Marxschen Analyse insofern an den Rand, als es nun darauf ankommt, die Entwicklung der verschiedenen Eigentumsformen (=Verhältnisse der Individuen zueinander in bezug auf Gegenstand, Mittel und Resultat ihrer Tätigkeit) historisch zu verfolgen, um so die Entstehung des bürgerlichen Privateigentums und damit der Entfremdung zu erklären. Es erfolgt eine klare Abgrenzung von einem Modell, das lediglich "den Menschen" (oder "die Menschheit") der Natur gegenüberstellt. Eine der ästhetisch ansprechendsten Passagen aus den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* muß damit aus dem Arsenal marxistischer Modelle gestrichen werden. Ich meine folgende Textstelle:

"Wenn der wirkliche, leibliche, auf der festen wohlgerundeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus und einathmende *Mensch* seine wirklichen, gegenständlichen *Wesenskräfte* durch seine Entäußerung als fremde Gegenstände *setzt*..." Etc. (Vgl. MEGA I-2, 295.)

### **Das Modell Helmut Seidels**

Kommen wir nun zu unserem eigentlichen Gegenstand und schauen, wie Seidel 1966 anlässlich der Neuherausgabe des Kapitels I des 1. Bandes der *Deutschen Ideologie* von Karl Marx und Friedrich Engels den originären Marxschen Ausgangspunkt charakterisierte:

"Weder Substanz noch Selbstbewußtsein ist der Ausgangspunkt für Marx, sondern die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit der Menschen, die Arbeit, die gesellschaftliche Praxis. Die Kategorie Praxis steht nicht nur im Mittelpunkt des historischen Materialismus, wie meist interpretiert wird; eben weil sie dort steht, ist sie die Zentralkategorie der marxistischen Philosophie überhaupt." (DZfPh, 1966/10, S. 1182. Bei den folgenden Zitaten aus der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* werden nur noch die Seitenzahlen angegeben.)

Das ist also die berühmte These von der "Zentralkategorie" - ein etwas unglücklicher Ausdruck, weil er völlig unbegründet unterstellt, daß die Marxsche Philosophie eine Struktur hat, die mit Kategorien wie "Zentrum" und "Peripherie" beschrieben werden kann. Doch daran möchte ich mich hier nicht stoßen, sondern schauen, was der Inhalt der Ausgangs- oder Zentralkategorie sein soll. - Jene These sollte in den folgenden Jahren die ideologische Auseinandersetzung unter den marxistischen Philosophen der DDR entscheidend prägen. Ihr Inhalt wird folgendermaßen konkretisiert:

"'Die Arbeit', bestimmt Marx, 'ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert.'" (1182)

Quellenkritisch ein Fehlgriff! Das Zitat entstammt dem "Kapital", also einem viel späteren und außerdem noch *ökonomischen* Werk, das kaum dazu geeignet ist, den *Ausgangspunkt* der Marxschen *Philosophie* authentisch zu rekonstruieren. Die Selbstverständlichkeit, mit der Seidel auf das "Kapital" zurückgreift, widerlegt die These vom nicht-ökonomischen Charakter seines Arbeitsbegriffes. Aber das sind vielleicht Kleinigkeiten. Jetzt geht es gleich

richtig los mit einer Argumentation, die hier als *Seidels Modell* bezeichnet wird (Fußnoten aus dem Original übernommen):

"Das materielle Einwirken des gegenständlichen Menschen auf die Naturgegenstände wird allerdings erst dann zur Arbeit, wenn der Mensch in diesem Prozeß gleichzeitig seine aus Bedürfnissen<sup>13</sup> entspringenden Zwecke<sup>14</sup> setzt und zu verwirklichen trachtet. Was die menschliche Arbeit von der instinktiv-produktiven Tätigkeit des Tieres unterscheidet, ist der Umstand, daß dem materiellen Arbeitsprodukt das ideelle vorausgeht.

Wir lassen zunächst die geistig-praktische Aneignung der Wirklichkeit, wie sie sich etwa in der zwecksetzenden ideellen Tätigkeit (Wille) realisiert, außer acht und betrachten das Verhältnis von praktischer und theoretischer Aneignung.

Daß im Arbeitsprozeß praktische (sinnlich-gegenständliche) und theoretische Tätigkeit eine Einheit bilden - ebenso wie materielle und ideelle Tätigkeit -, ist nicht zu bestreiten. Diese These wird allerdings erst dann zu einer wissenschaftlichen, den Idealismus überwindenden Erkenntnis, wenn die Praxis als die Ursache und die Grundlage des theoretischen Verhältnisses, als das sie letztthin bestimmende Moment gefunden ist. Dies aber kann nur durch eine gründliche Analyse des Subjekt-Objekt-Verhältnisses geschehen.<sup>15</sup>" (1182)

Nach den anfänglichen Abrenzungen von den alternativen Ausgangspunkten "Bedürfnis" und "Zweck" wird eine den Philosophen stark interessierende Unterscheidung eingeführt, nämlich die zwischen Theorie und Praxis, zwischen theoretischer und praktischer Tätigkeit. Dadurch wird in gewisser Weise die Analyseebene für die Bestimmung des Marxschen Ausgangspunktes festgelegt. Auch Marx hatte ein starkes Interesse daran, sich vom Idealismus abzugrenzen, trotzdem nähert er sich dem Problem des Bewußtseins in der *Deutschen Ideologie* viel zögerlicher: Es wird erst nach vier anderen Momenten des wirklichen Lebensprozesses reflektiert, die Marx offenbar für wichtiger hält. Diese unterschiedliche Herangehensweise an die Analyse muß nicht unbedingt Auswirkungen auf die inhaltliche Charakteristik des Ausgangspunktes haben, könnte aber bedeuten, daß unterschiedliche Gesichtspunkte hervorgehoben werden. Ähnliches gilt für den folgenden Aspekt: Seidels Analyse wendet sich dem *Subjekt-Objekt-Verhältnis* zu, betrachtet also die Praxis in ihrem Zusammenhang mit dem Objekt der Veränderung, im allgemeinen also mit der Natur. Der Leser beachte außerdem, daß in dem nächsten Text immer nur von *dem Menschen* die Rede ist:

"*Praktisch* verhält sich der Mensch den Gegenständen gegenüber dann, wenn er sie seinen Bedürfnissen, Zwecken, Vorstellungen und Ideen gemäß umgestaltet. In seinem auf die Befriedigung seiner Bedürfnisse gerichteten Tun macht er die Erfahrung, daß seine Einwirkung auf die Natur nur in einer durch die Beschaffenheit des Naturstoffes selbst bedingten Weise möglich ist und daß seine zielgerichtete Tätigkeit nur dann zum Erfolg führt, wenn die Eigengesetzlichkeit des Gegenstandes selber berücksichtigt wird. Eben dies bildet den Kern des

---

<sup>13</sup> Das menschliche Bedürfnis geht ohne Zweifel der menschlichen Produktion voraus. Es kann aber nicht - wenn nicht in eine naturalistische Anthropologie abgeglitten werden soll - zum Ausgangspunkt gemacht werden, weil seine Modifikation, d. h. sein Menschlichwerden, nicht durch sich selbst, sondern durch die Produktion bedingt ist.

<sup>14</sup> Da die Zwecksetzung aus dem Bedürfnis abzuleiten ist, trifft für sie dasselbe zu. Vgl. dazu die Abschnitte V-VII des vorliegenden Artikels.

<sup>15</sup> Siehe dazu: H. Scheler: Der objektive Charakter der gesellschaftlichen Gesetze im Lichte der Subjekt-Objekt-Dialektik. In: Sonderheft 1964 der DZfPh; H. Klotsch: Zum Problem der Objekt-Subjekt-Dialektik. In: DZfPh. Heft 10/1965.

*theoretischen* Verhältnisses zu den Gegenständen. So entspringt also aus dem praktischen Verhältnis mit Notwendigkeit sein Gegenteil, das theoretische. Wenn im praktischen Verhältnis die Vorstellungen für die Bildung des Gegenstandes bestimmend waren, so sind es im theoretischen die Gegenstände, welche die Vorstellungen und Begriffe bestimmen. Wenn in der materiellen Produktion die Gegenstände den menschlichen Zwecken entsprechend geformt werden, so ist die theoretische Tätigkeit vor allem auf möglichst adäquate Reproduktionen des Gegenstandes im Bewußtsein gerichtet." (1181 f.)

Der vorab festgelegten Analyseebene entsprechend wird in diesem Text vor allem betont, daß die theoretische Tätigkeit sekundär gegenüber der praktischen ist, daß sie aus der Praxis entspringt. Abgesehen von der m.E. unzureichenden Begründung des Primats der praktischen Tätigkeit, selbst bei Voraussetzung der Unterscheidung zwischen beiden Tätigkeiten (richtiger wäre es wohl, die Genese der Differenzierung von praktischer und theoretischer Tätigkeit nachzuweisen, aber das würde den analytischen Ansatz Seidels sprengen) mit Hilfe der Erfahrungen über Erfolg und Mißerfolg des Tuns, fällt hier auf, daß wir es mit einem reinen *Mensch-Natur-Verhältnis* zu tun haben. Aus heutiger Sicht scheint klar zu sein, daß bei einer solchen Fixierung des Gegenstandes, d.h. unter Abstraktion von den zwischenmenschlichen Beziehungen, das Bewußtsein prinzipiell nicht abgeleitet werden kann: Ohne Sprache kein Bewußtsein, und ohne Mensch-Mensch-Beziehung keine Sprache. Desweiteren ist zu fragen, was hier eigentlich das Subjekt der Mensch-Natur-Beziehung sein soll? Der isolierte Einzelne, zu dessen Anschauung es bereits der bürgerliche Materialismus bringt, oder das Gattungswesen, das zwar noch in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* seine Rolle spielt, aber nicht mehr in der *Deutschen Ideologie*? Das bleibt zunächst unklar. Sehen wir, ob wir Antworten auf diese Fragen im weiteren Text finden!

"Das praktische Verhalten der Menschen zur objektiven Wirklichkeit findet in der Geschichte der Industrie, in der Geschichte der materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft, seinen Ausdruck, das theoretische in der Geschichte der Wissenschaften. Dabei versteht es sich von selbst, daß die geistige Produktion von Wissen über die Naturgegenstände in ihrem Ursprung unmittelbar mit der materiellen Produktion verflochten war, daß erst durch die Entwicklung des Arbeitsprozesses selber, vor allem durch die Arbeitsteilung (Trennung von körperlicher und geistiger Arbeit), Industrie und Wissenschaft möglich wurden. Marx' Analyse des Arbeitsprozesses zeichnet eine solche Einheit von praktischer und theoretischer Tätigkeit, von Industrie und Wissenschaft, in der beide einander in ihrem Entwicklungsgang bedingen, in der aber letzthin die Praxis als das übergreifende Moment erscheint, das ihre notwendige Bedingung selber erst hervorgebracht hat." (1183)

Trotzdem der Mensch hier im Plural auftritt finden wir noch keine eindeutige Antwort auf die Frage nach dem Subjekt - Marx Position in den *Pariser Manuskripten* zeichnet sich durch eine ähnliche Vagheit aus. Nochmals wird das Primat der praktischen Tätigkeit vor der theoretischen betont und erhärtet.

"Marx enthüllt aber nicht nur den Zusammenhang von praktischer und theoretischer Tätigkeit, von Industrie und Wissenschaft im Produktionsprozeß des materiellen Lebens der Gesellschaft, sondern begründet auch gerade durch die Erhellung dieses Zusammenhanges die Einheit der Naturwissenschaft und der Wissenschaft vom Menschen. Aus dem Ausgangspunkt des marxistischen Denkens folgt nämlich, daß man von der Arbeit aus sowohl in das Wesen des Menschen als auch in das Wesen der Natur eindringen kann; vollzieht sich doch in ihr das Werden der Natur für den Menschen wie auch der Selbsterzeugungsakt des Menschen. Der Mensch kann seine Wesenskräfte, einschließlich seines Erkenntnisvermögens, gar nicht ent-

falten, ohne sich die Natur zum Gegenstand zu machen; und er kann sich die Natur nicht zum praktischen, theoretischen oder ästhetischen Gegenstand machen, ohne seine subjektiven Wesenskräfte zu entfalten." (1183)

Ich glaube, die Anspielungen auf den Text der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* sind eindeutig, insbesondere erinnern sie an die oben kurz zitierte Passage in der Auseinandersetzung mit der Hegelschen Dialektik. Damit neigt sich die Waage hin zu einem Verständnis des Subjekts als Gattungswesen, als eine philosophisch sublimierte Zusammenfassung aller Menschen in ein einziges Subjekt, das sich so in einer tätigen Auseinandersetzung mit der Natur wiederfindet.

"Daß die Natur außerhalb des Menschen vorausgesetzt sein muß, wenn sie zum praktischen Gegenstand des Menschen werden soll, versteht sich von selbst. Wie aber der Mensch ohne Natur ein gegenstandsloses Wesen, ein "Unwesen", ist, so ist auch die Natur für den Menschen in der Trennung von ihm eine bloße Abstraktion. Der Mensch weiß von der Natur, die außerhalb und unabhängig von ihm existiert, nur das, was ihm praktischer und theoretischer Gegenstand geworden ist. Das Atom existiert *an sich* natürlich längst, ehe es Gegenstand des philosophischen Denkens, der Chemie, der Physik und schließlich der Industrie wurde. Für den Menschen aber begann es erst zu existieren, als er seine Wesenskräfte, speziell seine Erkenntnisfähigkeit, durch seine praktische und theoretische Tätigkeit soweit entwickelt hatte, daß das Atom sein Gegenstand werden konnte. Über das *An-sich-sein* eines Gegenstandes läßt sich prinzipiell nichts aussagen, bevor er nicht durch unsere praktische und theoretische Tätigkeit zu einem Gegenstand *für uns* geworden ist." (1183)

Dem würde ich sehr zustimmen,<sup>15b</sup> wenn der Mensch in Abstraktion von den anderen Menschen überhaupt etwas denken oder tun könnte. Das scheint aber sehr zweifelhaft, zumindest, wenn man sich auf den Standpunkt der philosophischen Position der *Deutschen Ideologie* stellt, wonach die Mensch-Natur-Aneignung immer eingebettet ist in die gesellschaftliche Beziehung, und dies so sehr, daß Marx sich bei der Bestimmung des Ausgangspunktes seines Denkens eben keine Abstraktion von der gesellschaftlichen Dimension mehr erlaubt. Wie oben bereits bemerkt, ist damit auch die Ableitung der Mensch-Mensch-Beziehung aus der Mensch-Natur-Beziehung hinfällig geworden, die Marx in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844 zur Erklärung der Entfremdung noch versucht. Offenbar schwebt Seidel 1966 eine ähnliche Methodik vor, wenn er zunächst das Subjekt-Objekt-Verhältnis analysiert, um dann - nach einigen Seiten - zum "gesellschaftlichen Charakter der Arbeit" vorzustoßen. Schauen wir uns abschließend noch an, wie dieser Übergang bewältigt wird:

"Das im materiellen und geistigen Arbeitsprozeß sich vollziehende Werden der Natur zum Gegenstand des Menschen nennt Marx die Vermenschlichung oder 'Humanisierung der Natur'. Die diesem Prozeß entgegenlaufende 'Naturalisierung des Menschen' ist für Marx keineswegs eine Rückkehr zu einem abstrakten Naturwesen, sondern die Entwicklung der 'menschlichen Natur', d.h. die Entfaltung seiner Wesenskräfte, seiner Sinne, seiner Geschicklichkeit, seiner Sprache, seines Denkens, seines Arbeits- und Erkenntnisvermögens überhaupt. Mit der Produktion des äußeren materiellen Reichtums produziert der Mensch den menschlichen Charakter seiner Sinne, seiner Hand, seines Kopfes, seiner Individualität. Dergestalt

---

<sup>15b</sup> Ein Beispiel für die ungenügende Unterscheidung dieser Kategorien habe ich in dem folgenden Artikel gegeben - Georg Quaas: Dialektik als Sprachphilosophie ODER Die Kunst, sich überall wiederzufinden. In: Kultur & Kritik. Leipziger philosophische Zeitschrift. Heft 6 / März 1994. S. 95 ff.

wird offensichtlich, daß sich die Humanisierung der Natur nur als Naturalisierung des Menschen vollziehen kann und umgekehrt.<sup>16</sup> (1183 f.)

Das letzte Zitat belegt die Herkunft jener Vorstellungen über das Subjekt des Mensch-Natur-Verhältnisses. Im nächsten Abschnitt geht Seidel nun endlich zur gesellschaftlichen Dimension über:

"Aus der knappen Analyse des Arbeitsbegriffes wurde ersichtlich, daß Marx und Engels die Produktion nicht nur als notwendige Bedingung der physischen Existenz der Individuen betrachteten, sondern als historisch bestimmte Art ihrer Tätigkeit, ihrer Lebensäußerung. '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.'<sup>17</sup> Die materiellen Bedingungen der Produktion implizieren notwendig die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen allein der Mensch seine Wesenskräfte zu äußern vermag; ist doch die Individualisierung des Menschen selbst nur in der Gesellschaft möglich. In Fortsetzung und Konkretisierung der großen Gedanken Aristoteles' und Hegels, daß der Mensch ein *zoon politikon* bzw. ein historisches Wesen sei, das sich als menschliches durch seine eigene Tätigkeit erzeugt hat, überwinden Marx und Engels jegliche Robinsonade. Im Gegensatz zu den bürgerlichen Naturrechtslehren, wie sie etwa von Hobbes, Spinoza und Rousseau begründet wurden, akzentuieren sie den gesellschaftlichen Charakter der Produktion. Den Hobbesschen und Rousseauschen Naturzustand aber charakterisieren sie als ein mehr oder weniger verklärtes Abbild der Welt des bürgerlichen Privateigentums, in der ja die Individualisierung zu einer Vereinzelung der Individuen verzerrt wird." (1184)

Verbal ist Seidels Darstellung jetzt bei der *Deutschen Ideologie* angelangt. Diesem Werk entstammen auch die Zitate, die jetzt vorrangig angeführt werden:

"Unter *gesellschaftlich* verstehen Marx und Engels zunächst nichts anderes als 'das Zusammenwirken mehrerer Individuen'<sup>18</sup> im Produktionsprozeß des materiellen Lebens. Jegliche Produktion, jede industrielle Stufe ist mit einer bestimmten Weise dieses Zusammenwirkens verbunden. In dieser ursprünglichen Form stellen Marx und Engels erstmalig das dialektische Verhältnis zwischen den Produktivkräften einer Gesellschaft und ihren Produktionsverhältnissen dar. Die jeweilige Art und Weise des Zusammenwirkens der Individuen korrespondiert mit dem Grad der Arbeitsteilung, dieser aber mit der Produktivität der Arbeit. Einer bestimmten Stufe der Produktivkräfte entsprechen daher ganz bestimmte Produktionsverhältnisse, die sich mit der in der Arbeit sich vollziehenden Entwicklung der menschlichen Wesenskräfte entfalten und verändern. Die durch eine bestimmte industrielle Stufe bedingte Weise des Zusammenwirkens der Individuen, als Produktionsverhältnisse bezeichnet, wird dabei von Marx und Engels ebenfalls als eine 'Produktivkraft' gefaßt." (1184 f.)

---

<sup>16</sup> Vgl.: K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: K. Marx/F. Engels: Historisch-kritische Gesamtausgabe (MEGA). Erste Abteilung. Bd. 3. Berlin 1932. S. 114-116.

<sup>17</sup> K. Marx/F. Engels: die Deutsche Ideologie. Siehe: vorliegendes Heft, S. 1202; vgl. auch: K. Marx/F. Engels: Werke Bd. 3 S. 21.

<sup>18</sup> K. Marx/F. Engels: die Deutsche Ideologie. Siehe: vorliegendes Heft, S. 1212; vgl. auch: K. Marx/F. Engels: Werke Bd. 3 S. 30.

## Schlußfolgerungen

Wir können unsere Lektüre an dieser Stelle abbrechen, da die weitere Darstellung des dialektischen und historischen Materialismus für die exegetische Charakteristik der Anfangskategorie oder des Ausgangspunktes des originär Marxschen Philosophierens von 1845 vernachlässigt werden kann. Insgesamt möchte ich festhalten: Helmut Seidel hat 1966 ein Modell für den Ausgangspunkt Marxschen Philosophierens vorgestellt, das sich eher an die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* anlehnt als an die *Deutsche Ideologie*. Ich führe vor allem drei Merkmale an, die das belegen: (i) die (seitenweise realisierte) Abstraktion von der gesellschaftlichen Dimension der Praxis, (ii) der Versuch, die gesellschaftliche Dimension aus der Mensch-Natur-Beziehung abzuleiten oder sie zumindest nach Reflexion der M-N-Beziehung zu behandeln und (iii) die unentschiedene und darum vage Interpretation des Subjekts der Geschichte als eine Zusammenfassung vieler Menschen, als Menschheit oder die menschlichen Wesenskräfte, die zur Entfaltung drängen. Das alles ist nicht mehr die Position, die Marx 1845 einnimmt. Als Ausgangspunkt wird ab diesem Zeitpunkt ein Ganzes gedacht, das die Mensch-Natur- und die Mensch-Mensch-Beziehung in ihrer konkreten Einheit faßt. Das führt uns auf weitere Punkte, die man bei Seidel, zumindest in jenem Schlüsseltext, der den Ausgangspunkt beschreibt, vermissen kann: die Reflexion des Werkzeugs und die Reflexion der Sprache.

Von daher kann es nicht verwundern, wenn nicht nur die Vulgärmarxisten, sondern auch die Anhänger der Praxisphilosophie Seidels mit dem Vorwurf konfrontiert wurden, den kommunikativen Aspekt menschlichen Daseins zu vernachlässigen und statt dessen die menschliche Tätigkeit nach dem Marxschen Arbeitsmodell aus dem "Kapital" auf werkzeugvermittelte Tätigkeit zu verengen. Ich selbst habe noch 1991 einen Praxisbegriff vertreten, der die gesellschaftliche Dimension unterbelichtet läßt.<sup>19</sup> Hätte in jener Diskussion jemand die Bewußtheit als Wesensmerkmal der Praxis infrage gestellt, wäre es zwar nicht unmöglich, aber ziemlich schwer gewesen, dafür eine funktionale Notwendigkeit anzugeben.<sup>20</sup>

Es ist übrigens nicht meine Absicht, die Defizite meines eigenen philosophischen Begriffs meinem wohl wichtigsten Lehrer anzulasten. Er hat unter schwierigen ideologischen Bedingungen den Anstoß für ein Weiterdenken zur Überwindung des Dogmatismus in der DDR gegeben. Dafür wird er von seinen Anhängern stets in Ehren gehalten werden - wie wir andererseits auch niemals vergessen werden, wie standhaft er der schäbigen Behandlung getrotzt hat, der er als Hochschullehrer nach 1989 trotz internationaler Anerkennung ausgesetzt war. Helmut Seidels Leistungen als Lehrer für Philosophie, Philosophiehistoriker und Philosoph reduzieren sich selbstverständlich nicht auf jene ideologischen und moralischen Großtaten, so wichtig sie für uns Jüngere waren. Ich nehme an, er würde den Ausgangspunkt Marxschen Philosophierens heute auch anders bestimmen.

Abschließend möchte ich nun auf die Frage zurückkommen, ob Seidel mit seiner Bestimmung des Ausgangspunktes eine anthropologische Dimension eröffnet hat, die im Gegensatz zu Marx und Engels die Aufhebung einer zentralen Feuerbachschen Problemstellung - die dialogische Ich-Du-Beziehung - ermöglicht.

---

<sup>19</sup> Vgl. Georg Quaas: Ontologische Implikationen der dialektisch-materialistischen Methode. In: Ethik und Sozialwissenschaften 1991. Heft 2. S. 234 f., 6.4 und 6.7.

<sup>20</sup> Ich hätte damals zurückgegriffen auf Peter Ruben: Dialektik und Arbeit der Philosophie. Köln 1978. S. 28 ff.

An dieser Bewertung ist richtig, daß Seidels Modell mehr von dem philosophischen Standpunkt der *Pariser Manuskripte* geprägt ist als von dem der *Deutschen Ideologie*.<sup>21</sup> Insofern steht es auch der Feuerbachschen Philosophie näher als der von Marx und Engels 1845. Problematisch ist aber die Unterstellung, daß mit dem philosophischen Ansatz der *Deutschen Ideologie* eine Aufhebung der Ich-Du-Beziehung unmöglich wäre, so daß man auf die *Pariser Manuskripte* (oder auf Seidels Artikel) zurückgreifen müßte, um das leisten zu können. Die obige Analyse hat gezeigt, daß gerade das Gegenteil der Fall ist. Erst durch die Überwindung des Denkens in "Wesenskräften" etc. gelangt Marx zu einem Ansatz, in dem Sprache, Bewußtsein und Kommunikation eine Rolle spielen, und zwar als zwischenmenschliche Vermittlung und Repräsentation der näheren und fernerer Umwelt.

Eine völlig ungenügende Unterscheidung zwischen Marx' Ausgangspunkt in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* und dem der *Deutschen Ideologie* liegt auch der Kritik zugrunde, "daß Marx gleich zu Beginn seines Schaffens der Tendenz erlag, das [Hegelsche - G.Q.] Spektrum der Anerkennungsforderungen auf eine einzige Dimension zu verkürzen, auf die Dimension der Selbstverwirklichung in und durch die Arbeit."<sup>22</sup> Diese These wird hauptsächlich auf die *Pariser Manuskripte* gestützt. Wenn der Autor dieser Kritik, Udo Tietz, Marx dann nicht mehr in seiner "reduktionistischen Ausrichtung auf Praxis" folgen will, unterstellt er den Praxisbegriff von 1844.<sup>23</sup> Ebenso Caysa, nur daß letzterer sich gegenüber der damit verbundenen "Reduktion" blind stellt und sie - in Form des praxisphilosophischen Ansatzes Seidels - als anthropologische Öffnung zu einem "dialogischen Verhältnis von Mensch und Natur" feiert.<sup>24</sup>

Zur Frage des *Dialogs zwischen Mensch und Natur* ist folgendes anzumerken. Zwar kann man auch in dem 1845er Modell analytisch zwischen dem Mensch-Natur- (Subjekt-Objekt-) und dem Mensch-Mensch-Verhältnis unterscheiden, dieser Unterscheidung sind aber Grenzen gesetzt: Erstens bilden beide Verhältnisse im Ausgangspunkt des Marxschen Denkens eine durch Sprache und Werkzeuge vermittelte Einheit; zweitens dürfen die Pole *Mensch* und *Natur* auch insofern nicht isoliert voneinander betrachtet werden, als der Mensch (für den anderen Menschen) auch ein Teil der Natur ist wie auf der anderen Seite die Natur (für den Menschen) eine bereits vermenschlichte Natur darstellt. Diese Einschränkung jener analytischen Unterscheidung bedeutet, daß man die Sprache und das Bewußtsein nicht eindeutig der zwischenmenschlichen Beziehung und das Werkzeug der Mensch-Natur-Beziehung zuordnen kann.

Anders steht es aber mit dem Begriff des *Dialoges*. M.E. machte es keinen Sinn, von einem Dialog zwischen Mensch und Natur zu sprechen, da (i) die Natur als verschieden vom Menschen seine Sprache nicht spricht und (ii) der andere Mensch im Dialog nicht als Naturwesen, sondern als gesellschaftliches Wesen (siehe die obige Bestimmung des Begriffes "gesellschaftlich") angesprochen wird. Daher gilt, daß nur Menschen miteinander einen Dialog führen können.

---

<sup>21</sup> Sicher spielt auch Seidels Spinoza-Rezeption eine Rolle. In ihr zeigt sich aber der gleiche Mangel: das aus Spinoza herausanalytisierte geschichtsphilosophische Modell kommt ohne Sprache und Interaktion aus. Vgl. Helmut Seidel: Spinoza zur Einführung. Hamburg 1994. S. 33f. - Man wird mir hoffentlich nicht vorhalten wollen, daß an anderen Stellen dieses Buches (z.B. S. 78 ff.) die Marxsche Philosophie durchaus in dem hier erörterten Sinne dargestellt wird. Weder schlägt sich das in der Charakteristik des Ausgangspunktes nieder, noch kann diese Darstellung als Seidels Position 1966 vindiziert werden.

<sup>22</sup> Tietz, a.a.O. S. 58.

<sup>23</sup> Vgl. ebd. S. 59.

<sup>24</sup> Caysa, a.a.O. S. II.

Eine breitere Bedeutung hat allerdings der Begriff der *Produktion*, mit dem Marx zwar eindeutig das Verhältnis zwischen Mensch und Natur bezeichnet, zur Natur gehört aber auch der andere Mensch. Insofern handelt es sich bei Marx um die Produktion des menschlichen Lebens, des eigenen in der Arbeit und des fremden in der Zeugung.

Diese Differenzierung macht nun wieder deutlich, daß *Dialog* und *Arbeit* auf dem Hintergrund des Marxschen *Praxismodells* von 1845 analytisch klar unterschieden werden können, und das bedeutet, daß die Kategorie der Arbeit nicht ausreicht, um den Ausgangspunkt des Marxschen Philosophierens zu charakterisieren.